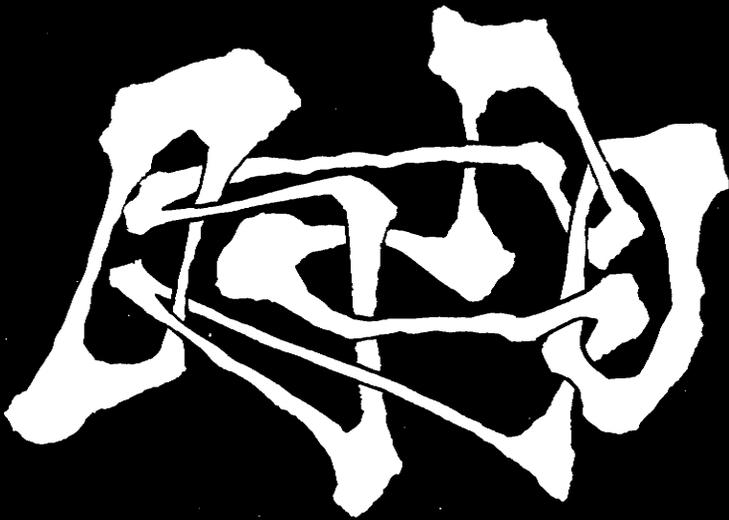


Revue de psychanalyse

# Littoral



11/12  
du père

revue trimestrielle \_\_\_\_\_ février 1984 \_\_\_\_\_ édition erès

# Littoral

N° 11/12 - DU PÈRE

---

## SAMEDI MATIN - SÉANCE PLÉNIÈRE

---

Joseph Moingt	5	<i>Religion et paternité</i>
Marie-Madeleine Chatel	17	<i>Y a-t-il un irréductible du sinthome ?</i>
Guy Le Gaufey	27	<i>Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles ?</i>

---

## SAMEDI APRÈS-MIDI

---

Jean-Jacques Moscovitz	35	<i>Du père incorporé au sinthome</i>
Marie-Lorraine Pradelles	47	<i>Double filiation et identités</i>
Irène Diamantis	55	<i>Pas l'Un sans l'Autre, ou : la jouissance qu'il ne fallait pas.</i>
José Attal	67	<i>A propos d'adoption</i>
Miguel Felipe Sosa	71	<i>L'amour de Fromm</i>
Jean Allouch	81	<i>Une femme a dû le taire</i>
Jacques Bril	101	<i>Ainsi, issit le Père</i>
Charles-Henry Pradelles	115	<i>La parenté trobriandaise reconsidérée</i>
Christiane Dorner	137	<i>D'où nous revient la théorie psychanalytique ? Du père ?</i>
Philippe Julien	153	<i>L'amour du père chez Freud</i>

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

---

## DIMANCHE MATIN

---

Bernard Casanova	169	<i>D'un qui dit que non</i>
Jean-Pierre Dreyfuss	175	<i>Un cas de mélancolie</i>
Christine Toutin	197	<i>Version du père et publication</i>
Anne-Marie Christin	213	<i>L'autre et le lieu</i>
Pascale Hassoun	237	<i>Transcrire sa père-version : Bruno Schulz</i>
Erik Porge	247	<i>Comme est dit du père</i>
Didier David	265	<i>Imaginaire de la procréation et insémination artificielle</i>

---

## DIMANCHE APRÈS-MIDI

---

Jean-Jacques Rassial	271	<i>Les mécomptes du Père Noël ou le complexe d'Enoch</i>
Didier Cromphout	281	<i>Remarques concernant le langage dans les perversions</i>
Baldine Saint Girons	287	<i>« Jean-Jacques, aime ton pays ! »</i>
Jean Fourton	309	<i>L'artiste peintre et la question du père</i>
Alain Didier-Weil	319	<i>Père dans le réel — père symbolique — Père réel</i>
Christian Simatos	329	<i>Mémoire(s)</i>
<i>Abstracts</i>	337	

---

*Le texte des exposés ayant trait à la Fabrique de cas, à la Traduction et à la Transcription sera publié dans le prochain numéro de Littoral.*

# du père



Claude Batho : "La photo du père"

*Actes du colloque organise par Littoral  
les samedi 15 et dimanche 16 octobre 1983, à Paris.*

## 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), Clinica de atendimentos psicológicos e psiquiátricos (Salvador de Bahia-Argentine), D. Cromphout (Bruxelles), M. Drazien (Rome), I. Garate (Madrid), B. Garber (Barcelone), S. Gilbert (Oslo), M. Halayem (Tunisie), G. Izaguirre (Buenos Aires), E. Maldonado (Cordoba-Argentine), 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.*

---

## Religion et paternité

On peut tenir comme postulat de recherche que l'attribution par Jésus à Dieu du nom de « Père » dans un double sens — « mon Père et votre Père » — a eu une forte influence sur la conscience de la paternité — sur sa représentation symbolique et sur son expérience fonctionnelle — dans la société occidentale si intimement liée à l'histoire du christianisme.

Mon propos se bornera à l'influence de la théologie de la paternité divine sur l'éthique de la paternité humaine. Plus précisément de l'attribution à Dieu d'une double paternité, adoptive à l'égard des hommes, naturelle à l'égard du Christ, l'une étant liée à l'autre, quel rapport s'ensuit-il, au plan éthique, entre la relation symbolique de paternité et la fonction sexuelle de l'engendrement ?

Même ainsi délimité, le sujet ne pourra être traité avec une ampleur satisfaisante ni du côté théologique, vu la longueur et la complexité du discours historique sur la paternité de Dieu, ni du côté éthique, car le lien entre la paternité divine et la paternité humaine n'a guère été formalisé ni analysé par les théologiens ou moralistes chrétiens. Il faudra donc se contenter, d'un côté, d'allusions historiques sans références érudites, de l'autre, de mettre en lumière des analogies de sens et des homologies de structures.

Mon exposé portera successivement sur l'adoption divine des hommes, avec son incidence sur la représentation symbolique de la paternité, puis sur la génération divine du Christ et ses répercussions en éthique sexuelle.

## I

1. La paternité de Dieu n'est pas une découverte du christianisme. La Grèce antique — pour ne pas chercher plus loin ni ailleurs — appelait Zeus « Père des dieux », « Père des hommes », « Père de toutes choses », « Père du monde », « Père tout-puissant » (*Pater pantocrator*) — ce dernier nom, repris de Platon, devant entrer plus tard dans le premier article du Credo chrétien. Même prononcé avec piété, ce nom ne mettait aucun lien de relation personnelle entre Dieu et les individus. A une époque où l'on ne savait pas expliquer le processus biologique de la génération (qui dira comment d'une goutte de sperme peut naître un homme ? demande un philosophe chrétien du II<sup>e</sup> siècle), le nom de « père » donné à Dieu ne fait que reconnaître son rôle créateur ou démiurgique, sa fonction cosmologique de source de l'énergie vitale et de toute fécondité. Le lien entre le culte et les cycles naturels de la fécondité est bien connu. Emile Benveniste a établi la parenté sémiotique entre le titre divin de *kurios* et le verbe *kuéin* — être enceinte, liaison qui mélange la fonction paternelle et la fonction maternelle de la divinité, grosse des germes de vie dont elle ensemence le cosmos. Il s'ensuit que tout acte d'engendrement est l'œuvre commune de Dieu et de l'homme : la pro-création est la substitution de l'homme à Dieu dans la liturgie cosmique de la fécondation et de Dieu à l'homme comme puissance de vivification. Les prostitutions sacrées qui se déroulaient rituellement autour des temples et des hauts lieux des cultes, et qui devaient remplir d'horreur les juifs, puis les chrétiens, étaient la célébration ludique de cette collusion de Dieu et de l'homme, du sacré et du sexuel, dans la fête de la vie. Les débordements sexuels des dieux et des déesses dont sont pleins les récits mythologiques — autre lieu commun de la polémique juive et chrétienne contre le paganisme — étaient pareillement l'expression mythique de la générosité et de l'*hubris* de la puissance vitale qui a sa source dans la divinité et son organe dans le sexe.

Une éthique découlait de cette symbolisation religieuse de la sexualité. Elle ne consistait pas à mettre une relation de moyen à fin entre l'acte sexuel et la génération ni entre celle-ci et l'exercice de la paternité. Elle trouvait sa norme dans l'accord immédiat existant entre l'assouvissement du désir, la plénitude de l'acte de virilité et la grande loi de la nature, sa pulsion vitale, l'*hormè*. Morale hédoniste qui n'assombrissait d'aucun sentiment de culpabilité la fête des corps, et qui trouvait son expression esthétique dans la statuaire du beau corps nu. Morale étroite assurément, qui tolérait ou entraînait bien des

aberrations, que nous jugeons immorales et qui n'étaient peut-être qu'amorales, résultant du non-investissement de la conscience morale dans les relations interpersonnelles liées à la sexualité. Pas plus que l'attribution de la paternité à Dieu ne créait de liens personnels entre lui et l'homme, pas davantage l'engendrement ne mettait nécessairement un lien éthique personnel du père au fils, pas plus d'ailleurs que du mari à la femme. Le lien sexuel restait immergé dans la communion au cosmos. C'était plus volontiers en dehors du lien sexuel que la paternité prenait conscience d'elle-même : en Grèce, dans la relation maître-disciple, qui est l'engendrement à la vie de l'esprit ; à Rome, dans la pratique de l'adoption, engendrement à la vie civique de la *gens*.

2. Différente était la notion de paternité divine dans la religion de l'Ancien Testament. On sait que le Dieu d'Israël, avant de prendre le nom de Yahvé, était venu de Mésopotamie en Canaan avec des tribus semi-nomades qui se rattachaient au clan de Terah, père d'Abraham. En vertu de ses origines, ce n'était pas un dieu de la terre, la fertilité cosmique ne faisait pas partie de ses attributs. Dans les pays du Moyen-Orient, à côté des dieux ouraniens tout-puissants, qui s'occupaient des grandes affaires de l'univers et des empires, et à qui on rendait des cultes officiels dans des temples somptueux, il existait alors une classe de petits dieux besogneux, qui n'avaient même pas de nom. qui s'occupaient des affaires d'une famille ou d'un clan, dont ils recevaient en échange un culte domestique, et qui étaient liés à ce clan par une sorte d'alliance ; on les appelait du nom de leur client : dieu d'un homme, dieu d'un tel, Dieu d'Abraham. Beaucoup plus tard, quand il eut chassé les dieux de Canaan et qu'il fut devenu le dieu d'un grand peuple, d'un royaume, Yahvé se fit reconnaître comme le maître du ciel et de la terre à l'égal des grands dieux, ou plutôt comme le seul vrai Dieu. Cependant, bien qu'il eût fait don à son peuple d'une terre dont il lui garantissait la possession moyennant la fidélité à son alliance, Yahvé resta toujours pour Israël le Dieu des Pères, Dieu de l'Alliance, Dieu de l'histoire, d'une histoire commune, Dieu de la promesse et de l'avenir ; il ne devint pas le dieu de la fécondité cosmique et refusa toujours les actes du culte qui pouvaient s'y apparenter. La relation de l'homme à Dieu passait ainsi du plan cosmologique au plan anthropologique. Le lien au Dieu des Pères passait par le lien de chaque individu à son père et à la lignée de ses pères et par les structures de parenté familiale et patriarcale.

Il s'ensuivit un changement dans la conscience éthique de la paternité et de la sexualité. L'acte sexuel ne trouve plus sa justification et sa norme dans le seul accomplissement de la génitalité, mais dans sa

finalité, laquelle est historique avant d'être biologique : car, s'il est important de laisser une descendance après soi, c'est avant tout pour lui transmettre l'alliance et la promesse que ses descendants auront à charge à leur tour de remettre à d'autres. Une finalité religieuse d'ordre historique lie l'éthique du mariage à la loi religieuse et la soumet aux interdits de l'alliance : le mariage avec des femmes allogènes est interdit à cause du risque d'idolâtrie ; l'adultère, le divorce, parce qu'ils perturbent l'ordre social sur lequel repose l'alliance. La même finalité religieuse impose pour loi éthique que l'acte sexuel soit ordonné à son accomplissement biologique : l'onanisme conjugal est réprouvé. Ce qui n'entre pas dans cette finalité est frustré de justification éthique et cette frustration engendre un sentiment de culpabilité : ainsi des relations sexuelles hors mariage, mais aussi du plaisir sexuel recherché pour lui-même dans le mariage. Le corps perd son innocence, la nudité devient objet de honte (la pudeur est un sentiment religieux), le plaisir du corps tombe dans l'univers de la faute. Tout cela — bien attesté par la plus ancienne littérature rabbinique — nous éloigne évidemment des rivages éthiques de la Grèce.

L'éthique juive de la paternité s'inscrit pareillement dans le prolongement de la relation au Dieu des Pères. Le père est responsable de son fils à l'égard de ses propres pères, et responsable de la loi des pères à l'égard de son fils : il n'y a pas de réel face à face père-fils. La paternité est la transmission d'un dépôt sacré. Elle sacralise le père en lui conférant le caractère de représentant de la loi des pères, caractère qui est comme un masque sur sa personne. Elle a donc pour premier effet de soumettre le fils à cette loi : la relation du fils au père s'identifie à sa relation à la loi. Le fils ne sortira de tutelle que lorsqu'il recevra à son tour la charge d'imposer à un fils le même fardeau, c'est-à-dire de reproduire le même modèle parental. Éthique éminemment masculine : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son champ, ni son bœuf : rien de ce qui est à lui. » Elle privilégie la ligne patriarcale de la transmission de l'héritage, du *pater familias* au fils aîné. La paternité reste au plan d'une transmission linéaire entre générations ; trop de médiations lourdes — liens à la terre, à la loi, au culte, au peuple — l'empêchent de s'élever au niveau d'une vraie communication réciproque entre individus. La paternité ne relève pas encore d'une éthique de la liberté et du sujet. Elle s'est dégagée de l'ordre cosmique, mais elle reste profondément tributaire de la communion à un corps social.

## II

3. Un nouveau changement dans l'éthique de la paternité sera rendu possible quand la relation à Dieu cessera de passer par la relation au père, c'est-à-dire quand apparaîtra une conscience nouvelle de la paternité de Dieu, inspiratrice d'un nouveau modèle de paternité. Ce changement va se produire avec le Christ ou à partir de lui, car le lien du chrétien à Dieu passe directement par le Christ, visant ainsi non plus le Dieu des Pères, mais le Dieu-Père de Jésus-Christ. Mais avant d'examiner ce qu'il en est et ce qui découle de la paternité de Dieu à l'égard du Christ, il convient d'examiner quelle est la relation de Jésus à Dieu, sa religion propre, et ce qu'elle révèle de la paternité de Dieu à l'égard des hommes et de ses conséquences éthiques.

Jésus invoque à peine Dieu en tant que Dieu de ses pères, Dieu d'Abraham et de Jacob, une seule fois le nom de l'alliance est mis sur ses lèvres (encore s'agit-il d'une alliance nouvelle), il ne craint pas de s'écarter des traditions religieuses de son peuple, il ne fait presque jamais mémoire des hauts faits de l'histoire d'Israël, il se souvient par contre de tout ce que son peuple avait effacé de sa mémoire collective, des crimes qu'il avait commis et des châtiments qu'il avait subis ; il annonce que sa doctrine divisera les familles tout comme présentement elle destabilise la société juive. Aussi, quand il donne à Dieu le nom de Père, d'une manière caractéristique qui devait frapper ses disciples et même les foules, il ne le fait pas au titre de membre du peuple élu, en se recommandant des traditions et prérogatives paternelles, mais à un titre tout personnel, en se recommandant d'une vocation toute singulière, en se mettant à part et à l'écart du peuple, en se tournant vers l'avenir et non vers le passé. Le nom de Père qu'il donne à Dieu lui sert à singulariser sa personne et à affranchir son destin de la loi commune ; il met sa liberté à être le Fils.

Saint Paul en tirera une conclusion importante, à savoir que le Christ a affranchi les croyants de l'obéissance à la loi et que le salut vient de la foi et non de la loi. Il ne va pas jusqu'à couper les ponts avec l'histoire d'Israël, mais il explique que les croyants deviennent les héritiers des promesses faites à Abraham, non par la descendance charnelle ni par l'appartenance rituelle à sa postérité, mais par la foi seule. Ce primat accordé à la foi posait le principe d'une religion vraiment universelle. Nouveauté considérable : pour la première fois dans l'histoire, la possibilité était donnée à une religion de rompre ses liens à un peuple, à une race, une terre, une culture, une langue, un passé, de rassembler des hommes de toute race et culture, et de se répandre, non par la contrainte

de la coutume, de la loi des Pères, mais en s'adressant à la liberté des individus : « C'est à la liberté que vous avez été appelés » par le Christ, dit Paul aux chrétiens de Galatie.

Cette liberté s'est immédiatement manifestée au plan de la relation père-fils. Puisque la foi donne au croyant, comme le dit saint Jean, « le pouvoir de devenir enfant de Dieu », la libre acceptation de cette paternité divine élective donne aux individus le pouvoir de se libérer des contraintes de la paternité naturelle. A la fin du I<sup>er</sup> siècle, un théologien latin (Tertullien de Carthage) écrit que les chrétiens sont les plus libres de tous les hommes, puisque la foi leur donne le pouvoir de choisir leur père qui leur est refusé par la nature ; un théologien grec (Clément d'Alexandrie) chante la joie d'être affranchi de la coutume, c'est-à-dire de la loi des pères, par la foi. De fait, avant que ne se généralise vers le V<sup>e</sup> siècle la coutume de baptiser les enfants à la naissance, les petits des chrétiens seront les seuls, parmi les autres enfants païens ou juifs, dont la naissance sera exonérée des signes rituels qui enchaînent par avance la liberté des enfants à la religion des pères.

La notion de la paternité divine adoptive à l'égard des hommes, jointe à une autre idée religieuse, eschatologique, devait avoir une influence directe, quoique négative, sur l'acte de paternité pris en lui-même : si le « vouloir de l'homme », selon l'expression de saint Jean, est impuissant à produire des enfants de Dieu, pourquoi engendrer ? Durant les deux premiers siècles, la plupart des chrétiens attendent la venue imminente du règne de Dieu où, comme l'avait enseigné Jésus, les hommes n'auront plus à se marier ni à procréer. La proximité de la fin supprimait la justification éthique de la procréation telle qu'elle avait été léguée par le judaïsme : la chaîne de la transmission pouvait s'arrêter puisque la réalisation de la promesse était imminente. Il se produisait alors un fait d'une grande nouveauté historique et culturelle : un grand nombre de chrétiens s'engagèrent dans la voie soit de la virginité et du célibat soit de la continence après veuvage ou même dans le mariage. Ce mouvement ne s'arrêta pas quand cessa cette attente, vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, car la question du pourquoi de la procréation se posait toujours. On lisait dans la Genèse que Dieu avait donné aux hommes le commandement de se multiplier pour peupler la terre et la maîtriser. Mais on pensait que ce but était désormais largement atteint. Si donc la finalité historique et religieuse du peuplement de la terre disparaissait, quelle était la justification éthique de la procréation et du mariage ? On n'en trouvait qu'une : la satisfaction de l'appétit sexuel dans la décence et le respect de l'ordre social. Sous-entendu : si on n'a pas la force de « contenir », de réprimer l'instinct sexuel. La réponse n'impliquait pas, il faut le souligner, l'idée que l'état de mariage est mauvais en soi, que

tout acte sexuel est péché par nature : ces opinions avaient certes été soutenues, mais toujours rejetées comme hérétiques par la tradition ecclésiastique. Cette réponse ne consacrait pas moins la thèse de l'infériorité éthique du mariage et de la procréation par rapport au célibat et à la continence.

Résultat négatif, mais pas uniquement négatif. Pour la première fois en effet, l'acte de paternité se trouvait, en principe, consciemment libéré de l'obligation naturelle de procurer une descendance à sa race ou de travailler à la propagation de l'espèce. La possibilité existe maintenant de ne plus le poser comme un simple moyen en vue d'une fin extérieure, comme une simple courroie de transmission, de le dégager de son immersion dans le cosmos ou la race, et de le considérer en soi et pour soi, c'est-à-dire de l'élever au plan symbolique des relations personnelles et gratuites homme-femme et parents-enfants, contredistinguées des relations naturelles et spécifiques géniteur-génitrice et procréateur-progéniture. Cette symbolisation de la paternité est en soi bien accordée, au plan théologique, avec l'appel que Dieu adresse aux hommes à devenir ses enfants, c'est-à-dire à s'élever du plan de la nécessité au plan de la gratuité, puisque lui-même, déjà « père des hommes » par l'acte naturel de les avoir engendrés à la vie, exprime le désir de le devenir d'une autre façon, supérieure parce que libre et personnelle, le désir de devenir père par un acte d'adoption. — Mais, d'autres considérations théologiques allaient empêcher de traduire ce principe dans les mentalités et les faits.

4. Ces facteurs théologiques concernent principalement la génération du Christ, sa génération humaine d'abord, divine ensuite.

La conception virginale de Jésus, racontée dans les Évangiles, ne fut jamais objet de débats chez les chrétiens. Elle était comprise en ce sens que Jésus, venant au monde comme le propre Fils de Dieu, ne pouvait tenir le principe de l'existence de nul autre que de Dieu. Paternité divine et paternité humaine se trouvaient mises en concurrence, l'une excluant l'autre, sur le même plan, celui de la transmission de la substance et non d'une communication entre personnes, le plan de la nécessité et non de la gratuité. Il aurait pu en aller autrement. La paternité de Dieu à l'égard des hommes, bien qu'adoptive et située au niveau des relations spirituelles (comme celle du maître et du disciple chez les Grecs), était néanmoins comprise comme produisant la participation de l'homme à la nature divine. Jésus dans les Évangiles situe pareillement sa relation au Père au plan de la vocation et de la mission, de l'amour et de l'obéissance, de l'intimité, et cela ne l'empêche pas de montrer que cette

relation est sans égale et comme telle incommunicable. Mais la volonté de différencier absolument le cas de Jésus de celui des autres hommes entraînait invinciblement à enfermer la paternité de Dieu à l'égard de Jésus dans le concept de substance, de l'*ousia*.

Ce motif n'était pas de nature à faire évoluer le concept de paternité humaine. Un autre motif s'y ajouta vers la fin du iv<sup>e</sup> siècle : la doctrine du péché originel, conçu comme un péché de nature. Là encore, la compréhension aurait pu être différente, car on savait bien que la culpabilité est liée à un acte de volonté. Mais il semblait alors que la rédemption par la mort du Christ n'aurait pas été absolument nécessaire pour tous les hommes s'ils avaient eu la possibilité d'éviter le péché. Ici à nouveau un *a priori* théologique insuffisamment critique entraîna à concevoir le péché originel comme un fait et une loi de nature, et à l'expliquer en faisant appel au principe de transmission de la nature, à l'acte de génération. On ajoutait que la naissance humaine de Jésus avait échappé à la loi de propagation universelle de ce péché précisément à cause de sa conception virginale. L'acte de génération se trouva du même coup accouplé au péché et même entaché de péché par le consentement à la volupté de l'acte. Ainsi le plaisir du corps et le désir du plaisir étaient culpabilisés, et la paternité ne pouvait se sauver, dans le registre de l'éthique, qu'en retombant sous la nécessité de la loi naturelle qui lie la propagation de l'espèce à l'instinct sexuel. La raison théologique empêchait la symbolisation de la paternité.

Les débats, qui eurent lieu tout au long des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles et au-delà sur la génération divine du Christ pris comme Verbe et Fils éternel de Dieu, devaient orienter la réflexion théologique vers les relations réciproques entre personnes divines. Ce qui eut lieu en effet, mais après avoir si fortement intégré ces relations à la substantialité de l'être divin qu'il sera impossible ensuite de les en détacher pour les poser dans leur pure intersubjectivité.

On savait bien que la substance de Dieu est infiniment différente de celle de l'homme, et donc aussi l'acte de génération. Plusieurs tendaient à le concevoir en Dieu comme un don d'amour, un échange, l'impression d'une ressemblance, la communication de la gloire et de la toute-puissance divines. Mais on eut peur de laisser subsister entre Père et Fils, entre le donateur et le donataire, une différence, ou du moins une distance et une inégalité. On décida donc que la génération divine devait, dans un premier temps, être comprise selon sa vérité essentielle, c'est-à-dire en ce qu'elle a de semblable avec la génération humaine et animale : la transmission de la substance ; et que les corrections et négations propres à en écarter les représentations matérielles seraient apportées seulement dans un second temps. Ainsi fut définie au concile

de Nicée la « consubstantialité » du Fils au Père. — La théologie s'ancrait solidement dans la philosophie grecque de l'essence ; elle prenait le parti de la substantialité de l'étant, mais au détriment de l'acte du sujet et de la subjectivité de l'acte d'exister pour autrui.

La difficulté se manifesta bientôt ; en quoi consiste cette génération en tant qu'acte personnel du Père, ou n'est-elle qu'un acte de la nature divine ? Le Père engendre-t-il par nécessité de nature ou par volonté d'amour ? Si on répondait : par nécessité, Dieu paraissait soumis à une loi de nature comme les créatures à celle de leur espèce, et le rôle de l'amour disparaissait. Si on répondait : par volonté, la naissance du Fils paraissait entachée de gratuité et donc de contingence. On prit le parti de ne pas trancher et de répondre : Dieu engendre à la fois par nécessité et par volonté, par acte de nature et par décision d'amour. La réponse évitait le piège du dilemme mais n'apportait guère de clarification au concept de paternité. Au Moyen Age la théorie des relations subsistantes fera bien avancer le problème, mais sans parvenir à le retourner ; et on posera le principe que l'unité de la substance impose et étend sa loi partout où la distinction des personnes n'y fait pas obstacle. La théologie restait fidèle au préjugé de départ qui accorde la priorité à l'en-soi sur le pour-soi et le pour-autrui.

La contradiction à laquelle on aboutissait peut se résumer brutalement comme suit : les Évangiles montrent Dieu dans sa relation au Christ en posture de père et très peu de géniteur ; la théologie fait l'inverse. Dans la personne et l'enseignement de Jésus se révèle un concept de paternité qui libère la relation de Dieu aux hommes des pesanteurs et des contraintes du cosmos et de la race et qui l'élève à la symbolique du don et du contre-don ; on aurait pu utiliser ce modèle pour repenser le concept de la génération humaine ; on prit inversement ce concept pour modèle pour résoudre les problèmes théologiques de la génération divine, et la relation de paternité resta identifiée à la fonction de reproduction de l'espèce.

5. Mon propos n'est évidemment pas de critiquer d'anciens modes de problématisation théologique, qui ne pouvaient sans doute pas être différents vu la culture du temps, mais de souligner une analogie entre ces modes de penser et la manière de traiter aujourd'hui, dans l'enseignement officiel de la morale catholique, certains problèmes tournant autour du même concept de paternité : cohabitation avant mariage, contraception, paternité responsable, insémination artificielle, etc. Sur tous ces points les moralistes sont en pleine recherche, mais les positions officielles ne varient guère : le critère éthique est toujours la

conformité du comportement sexuel avec la stabilité et la reproduction de l'ordre familial et social, et la conformité de l'acte sexuel avec sa finalité génétique qui est la reproduction de l'espèce.

Certes, on se défend d'ériger le biologique en principe éthique, car on sait bien que la valeur éthique d'un acte est liée à l'intention du sujet ! Mais, si ce n'est pas l'ordre sociobiologique qui valorise l'acte, c'est lui du moins qui circonscrit le champ hors duquel on ne conçoit pas qu'un acte sexuel puisse prendre une valeur éthique. C'est la génération qui norme la paternité. La transmission de la substance et de l'ordre social prime la gratuité des échanges.

On ne doit pas méconnaître la grandeur de cette morale catholique. Elle pense que la noblesse éthique de l'homme est de prendre en charge le sociobiologique dont la personne est issue. Plusieurs phénomènes contemporains montrent que ce souci n'est pas vain. Mais sa rigidité l'empêche de comprendre et d'apprécier à leur juste valeur certains déplacements éthiques qui se font de nos jours. Par exemple, la morale catholique a repris à son compte le concept de paternité responsable ; mais la décision responsable de non-paternité est condamnée, tandis que la paternité irresponsable ne l'est pas. Tout acte qui s'oppose à la fécondation est interdit, mais la recherche d'une fécondation hors relation conjugale (I.A.C.) ou hors couple (I.A.D.) l'est pareillement. Ces contradictions montrent que la morale catholique a du mal à apprécier l'intentionnalité éthique de l'acte sexuel quand il s'exerce en dehors d'un champ sociobiologique prédéterminé. Elle a du mal à comprendre la relation sexuelle posée pour elle-même : comme langage symbolique, désir de reconnaissance, don gratuit, quête de l'autre, rupture de l'enfermement dans son corps propre, organisation d'une communauté de temps et d'espace. La paternité est comprise en tant que charge inhérente à l'acte de génération ou en résultant, elle n'est pas appréhendée comme existence relationnelle qui inclut la relation à l'absent, à l'enfant déjà né ou à naître, dans la relation du père à la mère.

Finalement, le père reste l'homme de la race et de la loi ; il est père parce qu'il transmet et pour transmettre ; son individualité n'est pas prise en compte. C'est contre cela que beaucoup s'insurgent aujourd'hui. Il est malaisé de dire ce que signifient et où conduisent, tant au plan éthique que culturel et social, les tendances à séparer sexualité et génitalité. Il convient du moins, avant de les condamner en suivant des préjugés anciens, de chercher à comprendre ces déplacements, si on veut les orienter au lieu de les subir passivement. La théologie a sa responsabilité dans la rigidité de la morale catholique à cet égard. Mais

elle peut aussi contribuer à la faire évoluer, en revenant à la figure évangélique du Père : un Père qui est la figure du désir et la libération de la loi des pères, un Père, comme ont su le dire d'anciens théologiens, qui n'est pas père seulement parce qu'il engendre, mais qui engendre parce qu'il est Père.



## Y a-t-il un irréductible du sinthome ?

James Joyce ne serait pas fou malgré la forclusion du Nom du Père qui aurait orienté son cas. Son sinthome aurait compensé la carence radicale du Père. Du moins, c'est ainsi que Lacan interprète le cas Joyce pour illustrer ce que c'est que le synthome<sup>1</sup>. Voilà qui renouvelle la clinique psychanalytique.

Joyce aurait visé par son art « d'aussi près qu'il est possible »<sup>2</sup> le sinthome en tant qu'il est irréductible à l'analyse.

Je propose de faire une distinction entre les *symptômes* morbides qui sont des métaphores qui visent à maintenir articulé le désir du sujet et ce que nous appellerons avec Lacan le *sinthome*, écrit selon l'ancienne orthographe, dont Joyce par son art d'écriture illustre la fonction, qui serait ce qui, au-delà des *symptômes*, constitue l'irréductible. Ecrivons : des *symptômes* au *sinthome*.

Pour ce qui est du cas Joyce, suivons l'analyse qu'en fait Lacan : il dit qu'« il était chargé de père »<sup>3</sup>, qu'« il était fait de la même matière que lui »<sup>4</sup>, « *Ulysse* c'est le témoignage de ce par quoi Joyce reste enraciné dans son père »<sup>5</sup>. Le rapport qui lie le père au fils serait un rapport

---

1. J. Lacan. *Joyce. le sinthome*, Séminaire XXIII, 1975-76 (inédit).

2. « Joyce, d'une façon privilégiée, se trouve avoir visé par son art le quatrième terme, essentiel au nœud, au point de l'approcher d'aussi près qu'il est possible », J. Lacan. *ibid.* du 9-12-1975, et aussi : « en tant qu'il avance d'une façon tout à fait spécialement artiste... c'est le sinthome tel qu'il n'y a rien à faire pour l'analyser », *ibid.*, du 16-02-1976.

3. *Ibid.* Séminaire du 18-11-1975.

4. *Ibid.*, Séminaire du 13-01-1976.

5. *Ibid.* Séminaire du 13-01-1976.

sado-masochique tel que Joyce avait l'imagination d'être appelé à une mission de rédemption.

Le fantasme du rédempteur était, semble-t-il, le répondant du lien pervers sado-masochique entre le fils et le père<sup>6</sup>.

Cette père-version met le fils en position d'avoir une « mission », faute d'avoir reçu du père la transmission du phallus<sup>7</sup>.

Joyce se sentait impérativement appelé à illustrer par son art son propre nom, à illustrer ainsi sa famille, et plus encore « l'esprit incréé de sa race »<sup>8</sup>, ce qui nous montre l'ampleur du fantasme de la mission.

Sous le terme de père-version, de quoi s'agit-il ? Joyce n'était pas un pervers au sens où nous avons l'habitude, dans la clinique, d'utiliser ce terme. Lacan interroge cette éventualité, il se sert d'un indice pour prouver qu'il n'est pas pervers au sens de la structure clinique. On trouve un récit où Joyce s'était fait battre à coups de bâtons, et il n'avait pas joui (il n'avait pas obtenu de l'autre la jouissance d'être battu). Au contraire, sans aucun ressentiment, il avait éprouvé plus qu'un dégoût, la sensation que son corps partait comme une « pelure », sensation du corps devenu étranger, qui se détache<sup>9</sup>.

Lacan met en évidence ce point-là comme indice d'un point de faille radicale du narcissisme de James Joyce, et son interprétation consiste à dire que l'art d'écriture qu'a produit Joyce tout au long de son œuvre avait pour fonction de « corriger » cette faille en la « compensant ». Donner consistance à son nom pour illustrer sa race et corriger son narcissisme en péril, c'est tout un. Son art, selon Lacan, donnait du corps au nom et au corps à la fois, en compensation d'un père absolument carent.

Quelles sont les particularités de l'écriture de Joyce ? Une écriture extraordinairement énigmatique qui contient des jeux de langage rigoureux non seulement dans sa langue, l'anglais, mais aussi dans les autres langues et sur les références (par exemple religieuses, ou dans l'ordre du savoir), à l'infini. Par l'intermédiaire de l'écriture, interroge Lacan, « s'agissait-il de se libérer du parasite parolier ou au contraire de

6. « L'imagination d'être le rédempteur est le prototype de ce que j'écris *père-version*. C'est dans la mesure où il y a rapport de fils à père, et cela depuis très longtemps, qu'a surgi l'idée loufoque du rédempteur » *Ibid.*, Séminaire du 10-02-1976.

7. *Ibid.*, Séminaire du 10-02-1976.

8. J. Joyce, *Portrait de l'artiste en jeune homme*, cité par J. Lacan dans le Séminaire du 18-11-1975. *op. cit.*

9. J. Lacan, *op. cit.*, Séminaire du 11-05-1976.

se laisser envahir par les propriétés phonématiques, par la polyphonie de la parole ? »<sup>10</sup>.

C'est une question qui nous intéresse dans le champ de la clinique psychanalytique parce qu'elle est décisive pour savoir si Joyce était soumis à un automatisme mental ou si, au contraire, dans le sens proposé par Lacan, son écriture aurait fait virer la chose par cette invention tout à fait particulière qui fait de Joyce quelqu'un qui n'était pas fou. Il n'aurait pas été fou grâce à son art. En tout cas, son art était fabrication d'artifice sur ce que la langue permet, autorise, comme équivoque des homophonies, avec ce que cela comporte comme effet de jouissance phallique. C'était un trucage avec du jouir dans le passage entre le symbole phonétique et l'écriture. Son art d'écriture avait pour fonction de faire comme une tresse, disons, de « rabouter » des éléments dissociés, artifice nécessaire pour la tenue d'une subjectivité. Disons de Joyce que c'est l'exemple de l'*artiste radical*.

Joyce n'était pas fou parce qu'il était artiste. Cette avancée de Lacan sur la fonction du sinthome apporte un élément absolument nouveau à la clinique psychanalytique de la psychose, il opère une distinction entre celui qui n'est pas fou parce qu'il a pu compenser par la trouvaille d'un artifice spécial à la particularité de son cas et celui qui a basculé dans la psychose.

La question ici posée est complexe, elle en implique une autre, peut-on repérer dans la clinique psychanalytique des névroses cette fonction du sinthome, puisque l'analyse peut en principe réduire les symptômes ?

Certes, l'analyse fait tomber les symptômes névrotiques, c'est démontré dans beaucoup de cas. Je propose de soutenir ici qu'il y a un reste symptomatique qui est du même ordre que le sinthome-art de Joyce. Il s'agit donc d'une généralisation de la thèse selon laquelle Joyce est le cas qui illustre de plus près ce que le sinthome a d'irréductible.

\*  
\*\*

Je vais me servir du cas du petit Hans, parce qu'il est connu de tous, mais aussi je le choisis parce qu'il me permet d'illustrer ce que l'expérience montre.

Hans trouve « le cheval » (le signifiant « cheval »), c'est une trouvaille, pour transformer son angoisse en phobie, angoisse déclen-

10. *Ibid.*, Séminaire du 17-02-1976.

chée par la jouissance qui lui procurent ses érections insensées à la période de la naissance de sa petite sœur. Insensées, parce que rien de ce qu'on lui dit, particulièrement sa mère, ne le désencombre de cette irruption de jouissance, rien ne la nomme, ni ne la dit (je garde pour l'instant les deux termes).

La trouvaille de la phobie supplée au non-dit maternel, là où la jouissance est entr'aperçue. Ce qui a fait bord à la jouissance c'est l'angoisse.

Grâce aux entretiens entre Hans et son père, et au-delà avec Freud, un travail s'opère qu'on peut appeler analytique. Le cheval est le lieu de passage des substitutions, on sait qu'il prend toutes sortes de significations, jusqu'à permettre une substitution suffisante qui désassujettit Hans au point de rendre la phobie caduque, inutile. Freud interprète l'opération du plombier du rêve comme substitution de phallus nécessaire à son devenir garçon. En fait, c'est du « derrière » qu'il s'agit, à rester plus près du rêve, disons qu'il change d'assise. Hans, par le travail de la phobie, change d'assise<sup>11</sup>.

Que dévoile ce travail au cours duquel Hans utilise tous les éléments symboliques et imaginaires qu'il trouve pour dégager du sens de sa « bêtise ». Ce qui émerge, c'est que, malgré ce qu'il dit, son père n'a pas la consistance d'un rival. Pourquoi ? Parce qu'il ne désire peut-être pas la mère effectivement, seule condition, semble-t-il, pour être éprouvé comme rival par son fils et donner corps à la castration, donc à la symbolisation des érections.

Que le père n'ait pas désiré la mère, qu'il ait fait semblant d'être rival en accusant pédagogiquement son fils de la lui prendre, alors que c'est auprès de sa propre mère qu'il l'emmène, voilà un aspect de la version du père de Hans.

Le symptôme-phobie a fait son travail de suppléer au défaut d'un père ayant l'étoffe du rival, rien de plus. Mais, reste la sexualité de Hans, au-delà du « cheval », disons, Hans aura toujours une sexualité de « chevalier » amoureux de femmes phalliques désirant produire des enfants imaginaires<sup>12</sup>. C'est là que, à mon sens, gît un point d'irréductible, la tournure que prendra la sexualité, c'est-à-dire le rapport à une femme limité par un point d'impossible déterminé par l'histoire des générations dans laquelle Hans a pris place, ce que j'appelle le point sinthome.

11. Cf. commentaire de J. Lacan dans le Séminaire inédit *La Relation d'objet*, 22-05-1957.

12. *Ibid.*, Séminaire du 26-06-1957.

Si Lacan voit juste, en disant que probablement Hans serait issu d'un désir entre sa mère et sa grand-mère paternelle<sup>12</sup>, cette dernière ayant peut-être incarné la figure phallique, on ne voit pas comment le désir du père aurait pu trouver à frayer un passage consistant qui permette à Hans de subjectiver sa castration. Au-delà du cheval, il y a la forme particulière de la sexualité de Hans, « le chevalier », incontournable, car effet de ce qui surdétermine l'accrochage de Hans au Symbolique. C'est cela que j'appellerai, dans ce cas de névrosé, le *sinthome* au-delà des *symptômes*. Peut-être que le côté artiste de Hans est noué à cela, on peut en faire l'hypothèse.

Le travail d'une psychanalyse serait le passage des symptômes morbides au *sinthome*, trognon de la structure particulière d'un sujet, lieu de sa sexualité. La charnière de l'opération, c'est la père-version qui veut dire : version du père ou version vers le père<sup>13</sup>.

De quoi s'agit-il avec la perversion du père ? Est-ce la jouissance effective, reçue du papa ? Est-ce l'effet de jouissance là où du père est attendu et a manqué comme phallophore ? Souvenons-nous que Freud a dû abandonner la théorie de la séduction au profit de celle du fantasme parce qu'il eut été obligé d'accuser tous les pères de névrosés d'avoir agi en pervers<sup>14</sup>. Comme quoi c'est ce qui s'avère comme « père-version » pour un sujet qui est à situer à la racine du symptôme.

Disons, plus généralement aujourd'hui, que « la père-version » est la tournure érotisée que prend le lien nécessaire du sujet au Symbolique.

Dans le cas de Joyce, le lien de « même matière » avec le père serait, selon Lacan, ce rapport sado-masochique, seul rapport au père, signe de la démission du père comme porteur du signifiant phallus. Ce lien « pervers » aurait été le support de la compensation.

Dans le cas de Hans, à la différence de Joyce, *du père* a fonctionné comme opération de transmission du signifiant phallus, mais par les femmes, il n'y a pour lui de phallus que de la mère. Ce serait la version du père de Hans dans son versant indépassable, que j'ai évoquée plus haut à propos de la sexualité réduite au « chevalier de femmes phalliques ».

La phobie qui certes a suppléé à l'inconsistance du père n'a pas fourni pour autant l'opération du désir du père qui est le don phallique, et qui permet de subjectiver la castration. En somme, le symptôme phobique, avec surtout le travail qui s'ensuit, permet les médiations

13. J. Lacan, *op. cit.*, Séminaire du 18-11-1975.

14. S. Freud, « Lettres à Fliess », Lettre n° 69, *Naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1956.

imaginaires utiles à faire fonctionner ce qui, du père symbolique, était déjà là en puissance, possible du fait du lien des femmes et rien de plus.

\*  
\*\*

Selon Lacan, l'opération de la *métaphore paternelle* effectuée par le désir de la mère se réalisait pour le sujet si le père était d'abord présent, mais « voilé »<sup>15</sup> dans la parole de la mère, puis « révélé »<sup>15</sup>, intervenant « revêtu du signifiant de la métaphore » sous la forme de son désir pour la mère effectif dans le trio. C'est le complexe d'Œdipe.

Nous dirions aujourd'hui que cette forme est la plus souhaitable forme de père-version<sup>16</sup> pour introduire l'enfant à la logique phallique avec ses conséquences d'identification sexuelle essentiellement. Nous avons l'habitude dans la clinique de considérer que cet agencement-là est une chance pour le sujet et que c'est rare. En somme, ce serait l'agencement comportant un père qui fait l'affaire, comme Winnicott a pu dire : une mère suffisamment bonne (« good enough ») !

Ce que l'on peut appeler père-version, c'est que l'opération plus ou moins ratée de l'introduction d'un enfant à la logique phallique, qui est la logique de la parole, prend forme particulière en chaque cas, même si on peut en dégager des types (hystériques, obsessionnels, etc.).

Le père symbolique est en quelque sorte réalisé, incarné sous la forme d'un jouir ; c'est un passage obligé auquel le sujet ne coupe pas. En somme, il en passe par ce que le lien au Symbolique comporte de jouir<sup>17</sup> qui fait rapport au père. C'est cela, me semble-t-il, la père-version dont l'irréductible fait l'unique corde qui fait tenir un sujet.

Pour chaque sujet particulier qui n'est pas fou il y a un nœud à repérer, entre un point d'horreur (disons que la jouissance est entr'aperçue) et un raté dans le rapport de la suite des générations au Symbolique. Le sujet en analyse l'énonce en termes de « faute ». « La faute » qu'il épinglera sur une falsification, parfois un non-dit sur la

15. J. Lacan, *Les Formations de l'Inconscient* Séminaire inédit, 1957-58, Leçons du 15 et 22-01-1958.

16. J. Lacan, *R.S.I.*, Séminaire inédit du 21-01-1975 : « Père-version seule garantie de sa fonction de père laquelle est la fonction du symptôme... » ; et aussi : « Peu importe qu'il ait des symptômes s'il y ajoute celui de la père-version paternelle, c'est-à-dire que la cause en soit une femme qui lui soit acquise pour lui faire des enfants et que de ceux-ci il prenne soin paternel... « C'est-à-dire le juste mi-dieu. »

17. « Je définis le symptôme par la façon dont chacun jouit de l'Inconscient en tant que l'Inconscient le détermine », J. Lacan, Séminaire du 18-02-1975, *op. cit.*

paternité d'un antécédent, une manipulation dans la fonction des générations, un mort à remplacer ou à ressusciter, etc. Ce point d'horreur, point d'excès de jouissance, est dans le premier temps d'une cure, travesti par le fantasme dont il est le ressort (l'exemple du Rédempteur chez Joyce est caricatural). Le sinthome, c'est la façon dont le sujet négocie, gère, utilise cette jouissance qui le détermine, pour tenir en la contrant. La contrer, par exemple, c'est l'art de Joyce, trouvaille d'écriture, invention. La contrer, c'est l'aptitude de Hans à trouver « le cheval » qui fait virer l'angoisse à la phobie, et au-delà du « cheval », l'aptitude à faire quelque chose avec l'irréductible de son cas, qui se manifeste sous la forme de la particularité de sa sexualité.

Le sinthome coince ce point d'excès de jouissance (l'objet *a* sous la forme du plus-de-jouir). Soit ce coinçage s'opère par le refoulement parce que cette jouissance n'est pas barrée par les dits, disons qu'elle n'est pas nommée, elle dérive selon les lois du signifiant<sup>18</sup> et émerge sous la forme des symptômes névrotiques (phobie, conversion, obsession...). Ou bien ce coinçage s'opère avec des modes de faire quand le refoulement est réduit à son os à son ombilic irréductible. Le sinthome fait lien, suture, là où il y a hiatus, ratage, risque d'abolition subjective.

Le travail de l'analyse sur le divan est dégagement de sens avec des effets de jouissance phallique par les jeux équivoques de la parole jusqu'au resserrage d'un point de réel de la structure du sujet. En somme, le sinthome est le répondant particulier du refoulement originaire qui est structural.

Le sujet névrosé, lorsqu'il mène son analyse jusque là, rencontre une butée qui n'est plus abordée sous la forme de la plainte d'impuissance, mais d'un point d'impossible où il y a mise à l'épreuve du rapport à l'autre sexe, tentative de jouir autrement, tentative de passer outre ce qui s'avère comme rapport répétitif, symptomatique. Il rencontre dans ce point de mise à l'épreuve une fragilité, quelque chose comme un risque d'abolition du lien. A ce point, il arrive qu'il invente quelque chose.

Cette invention peut être le virage au devenir psychanalyste ou au devenir artiste ou quelque autre entreprise. A ce virage, quand il a lieu, je crois qu'on peut situer ce que Lacan a appelé : *Identification au*

18. Freud a découvert que la formation des symptômes névrotiques obéit aux mêmes lois que celles du rêve (condensation et déplacement) et que le choix particulier du symptôme est un compromis lié à une exigence de surdétermination. Cf. *Etudes sur l'hystérie, Traumdeutung, Introduction à la Psychanalyse.*

*sinthome*<sup>19</sup>. L'analysant trouve quelque chose à faire de la tournure particulière de son *sinthome*, d'une certaine façon il y est poussé. C'est ce qu'on appelle *s'autoriser*. On pourrait dire pour certains : *s'auteur'iser*. En effet, à ce point de fragilité là, comme un relai s'impose à eux la nécessité d'écrire. Il faut le dire.

Pour certains, cela prendra la forme de scénarios, de chansons, de films, de photos, de romans. Suivant l'exact point de l'irréductible de la père-version, ce qu'il a épinglé comme *jouissance du père*. C'est cela qui décidera de l'érotique en jeu dans la production. L'invention contre la jouissance à l'œuvre dans la père-version et en même temps celle-ci en est le moteur, le ressort (c'est le cas pour Joyce). Les aptitudes, les inspirations, le talent chez l'artiste issu d'une psychanalyse dépassent ce qui serait aptitude maîtrisée ou demande de reconnaissance. Le moi y est en éclipse quant à cette invention.

A ce virage à l'invention, le patient est confronté à une position éthique, il s'éprouve comme *le seul* à faire face à ce qu'il trouve comme procédés. Seul à soutenir la rigueur des fabrications de langue qu'il opère. Il faut le faire.

Pour celui qui vire à l'analyste, il semble que la version du père n'ait pas consisté, comme c'est le cas pour l'artiste, en un redoublement par la jouissance du papa<sup>20</sup> du point où la jouissance de l'Autre est entr'aperçue. A ce point de fragilité où le relai s'impose, la nécessité de dire se conjoint avec le savoir. Ou plutôt l'impossible à dire rejoint l'impossible à savoir.

\*  
\*\*

Disons, pour conclure, qu'une psychanalyse, dans son opération, a fonction de *sinthome*, c'est-à-dire que se dégage ce qui de la père-version reste irréductible sous la forme de la façon de la contrer (ou de tourner autour) en en faisant le ressort de l'invention<sup>21</sup>. La contrer et s'en servir à la fois.

---

19. J. Lacan. *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*. Séminaire XXIV, inédit du 16-11-1976.

20. L'enfant comme « objet » de la jouissance du père.

21. Il serait erroné de penser cela sous la forme d'un processus chronologique. linéaire. Faire avec le *sinthome* ne se produit pas forcément pendant la cure. parfois après-coup. Il n'est pas rare de constater la fonction *sinthome* hors de toute psychanalyse et. parfois. protégeant le sujet contre l'avancée d'une maladie psychosomatique.

La fonction de sinthome, selon Lacan, « corrige » ou « compense » un point de ratage du nœud du sujet. Faisons l'hypothèse que cette fonction serait la torsion nécessaire à phalliciser la jouissance.

Le sujet n'a pas le choix, les trouvailles symptomatiques qu'il produit sont réglées par la porte étroite de son sinthome. Inventions d'artifices fabriquées sur ce que la langue permet d'équivoque (entre ce qui s'entend de ce qui se dit et ce qui s'écrit) qui a effet de jouissance phallique. Ces inventions sont à situer dans le registre de l'écriture plus que du mot d'esprit. S'il se tient à son sinthome, le processus insiste encore et encore.

L'invention du nœud borroméen est la dernière écriture symptomatique de Lacan. Il a dit que « le réel était sa réponse symptomatique » à l'invention freudienne de l'Inconscient<sup>22</sup>. Cette écriture est un outil qui, je pense, renouvelle l'abord de la clinique psychanalytique : il y a lieu de s'en servir pour repérer où situer les points de ratage du nœud d'un sujet et de ses conséquences sous la forme de la père-version.

Le cadre de cette contribution ne permet pas d'interroger dans le détail la pertinence de cette écriture, tout le travail est à faire, il semble fécond dans le sens de distinguer davantage les particularités de la clinique.

La théorie de la métaphore paternelle, qui en somme se passait de la père-version, puisque l'opération du Nom du Père coïncidait avec le Symbolique, faisait que le *nommer* était opération implicite à l'opération du Symbolique. Or, la métaphore et la nomination, ce n'est pas la même chose<sup>23</sup>. L'hypothèse selon laquelle le sinthome répare un point de ratage de la structure chez tout sujet rend explicite la nécessité de la fonction du Nom comme différente de la fonction de la métaphore. Disons, pour finir, que la fonction du Nom est fonction de sinthome, nécessaire à la tenue du sujet. Le sinthome serait le mode particulier pour un sujet d'inscrire la fonction du Nom, ou encore le sinthome aurait pour fonction de nommer d'un Nom du Père le point réel où la jouissance de l'Autre est entr'aperçue (a-père-su).

22. J. Lacan. Séminaire du 13-04-1976, *op. cit.* Disons, pour prolonger ce propos, que le sinthome, comme quatrième essentiel au nœud, est la réponse de Lacan à l'invention freudienne du complexe d'Édipe. Nous abordons avec la « réponse sinthomatique » la question de la transmission de la psychanalyse dont le mode serait de sinthome à sinthome.

23. Cf. fin du Séminaire *R.S.I. (op. cit.)*, particulièrement les leçons du 15-04-75 et du 13-05-75.



## Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles ?

Les débuts du père dans la psychanalyse sont à double entrée : côté cour, Freud, un peu stupéfait, observe les ravages névrotiques qui mettent nommément en cause le père en tant que personne vivante et désirante. Côté jardin, le même Freud se retrouve, dans la même période, en train d'observer sur sa propre personne le remue-ménage que peut occasionner la mort d'un père. D'un côté, le père, héros libidineux ; de l'autre, son indestructible effigie, taillée dans le marbre du deuil.

Disons le tout de suite : c'est le premier qui n'a pas tenu le coup. Qu'ils fussent en chair et en os, ces pères libidineux, c'était en effet bien possible, c'était même hautement vraisemblable, mais rien de plus. La seule chose certaine, c'était que *ça* était dit d'eux. Et Freud l'hypnotiseur était bien placé pour savoir qu'on ne passe du *dit* au *crédit* qu'en suivant les voies, plus ou moins directes, de la suggestion. Or, s'il est une chose que l'interprétation naissante des rêves enseignait à Freud à ce moment-là, c'est qu'on ne passe pas linéairement d'un dit à ses significations, sinon à tenir pour rien les refoulements, les transferts, bref : la découverte de l'inconscient. Entre la théorie traumatique de la séduction, que lui révélaient ses talents de Sherlock Holmes, et la poursuite de sa découverte, Freud n'a pas tardé à choisir : pas moyen de faire fond sans plus y regarder sur le témoignage des hystériques.

Ce qu'il faut bien remarquer, c'est qu'avec ce choix, Freud n'a plus rien de commun avec le héros de Conan Doyle, dont l'ambition suprême n'était d'ailleurs pas tant d'établir la vérité que d'extirper les forces du mal (Moriarty). Et seuls ceux et celles qui veulent à tout prix voir dans Freud un justicier, un redresseur de torts, se montrent fort chagrins qu'il n'ait pas poursuivi exactement dans la voie de la théorie traumatique. Il se ferme les yeux, dit-on, lui qui était si près de dire enfin la turpitude, la faute foncière des pères... Oui, décidément, tout audacieux qu'il ait été : Freud sauve le père !

N'allons pas si vite en affaire, et observons qu'à modérer l'intrépidité de ses investigations policières Freud quitte la pipe, la seringue, la coca... et jusqu'au Dr. Watson-Fliess avec, pour seul viatique, une sérieuse question sur les bras : non plus : « A qui la faute ? », mais : « Qu'y a-t-il de vrai dans tout ça ? Qu'est-ce qu'un père ? » Car, s'il suspend son jugement sur la culpabilité effective des pères, ce n'est pas pour leur accorder un non-lieu. A d'autres de faire régner la justice ; pour Freud, il faut savoir.

Le rêve — « voie royale » au moins pour lui — lui a en effet appris que si un événement récent est bien toujours à l'origine du rêve, il ne saurait valoir comme seul principe explicatif. Entre l'événement et la réaction symptomatique (qui n'est pas l'arc réflexe), il y a nécessairement toute l'épaisseur de l'appareil psychique, l'état des différents frayages en perpétuelle modification (voire chamboulé par l'irruption de données corporelles nouvelles comme la puberté). En fait, organisant toute cette masse, il y a le complexe d'Œdipe.

Vu l'importance cruciale de l'Œdipe dans la structuration de la vie amoureuse infantile, et vu la position parfaitement repérable du père dans l'affaire au premier coup d'œil (il est mort), on aurait pu croire enterrée la question posée par la théorie de la séduction. Qu'est-ce qu'un père ? C'est celui qui a la charge de soutenir l'interdit de l'inceste. Qu'il ne soit pas toujours à la hauteur d'une telle charge, c'est humain, mais cela n'altère en rien la fonction dont il est l'argument.

Ce père œdipien, déjà porté par Freud de la tragédie au complexe, *Totem et Tabou* le propulse au ciel du mythe. Ce n'est plus en effet le père des seuls Labdacides, pauvre famille au triste destin, mais celui de toute la famille humaine, qui est alors mis en position de *Pater Noster*.

Mais le meurtre qui est au centre du mythe, non pas *frappe* le père, mais *instaure*. Avant le meurtre, c'est par excellence le temps mythique, et il faut à Freud toutes les ressources, d'ailleurs fragiles, de l'anthropologie de son époque, pour donner un peu de consistance à ce un-père, cet humain qui n'aurait pas l'ombre d'un *alter ego*. Après le meurtre, par contre, c'est le temps historique, le temps violemment orienté de la culpabilité et de la religion. Mais l'instant du meurtre ? Dans quel temps devons-nous le ranger ? C'est là l'arête vive de la tentative de Freud, qu'on ne rencontre qu'à la dernière page de l'œuvre.

Puisque le père mort — pour lequel les fils désormais languissent, animés de cette indestructible *Vatersehnsucht* — est un père éminemment symbolique, pourquoi ne pas tenir que son meurtre est du même ordre ? Que sa mort ait été ardemment désirée suffirait bien pour que, sa mort effective survenant plus au moins naturellement, le schéma

général de *Totem et Tabou* reste valable. Le deuil peut bien aller jusqu'à la mélancolie sans qu'un meurtre soit perpétré au point que la justice ait à s'en saisir. Freud, d'ailleurs, se fait lui-même l'avocat du diable en se donnant l'air de couper l'herbe sous les pieds de Jung qui l'avait explicitement averti : « Vous avez déjà commis une erreur en prenant les fantasmes des hystériques pour des réalités, ne rééditez pas une telle méprise ! » Et en effet, Freud remarque bien que pour les névrosés comme pour les primitifs, qui accordent tous deux une « surestimation extraordinaire » à leurs actes psychiques, un vœu de mort vaut meurtre. Pourquoi donc ne pas convenir que la réalité psychique suffirait à expliquer tout ça ? « L'argument, quoique fort, écrit Freud, n'est cependant pas décisif. »

Alors ? Réalité psychique ou réalité historique du meurtre du père ? Tel est le dilemme qui arrache à Freud cette phrase : « Nous sommes là devant une décision qui ne nous est réellement pas facile à prendre. » Cette différence, dit-il, « que d'autres tiennent pour fondamentale » (suivez son regard : d'autres, *der Anderen*, c'est Jung), cette différence n'est pas essentielle. A suivre les névrosés obsessionnels, il n'est pas vrai qu'ils n'ont à se défendre que de la seule réalité psychique de leurs impulsions. Plus d'une fois, au moins dans leur enfance, ils ont traduit (*umsetzen*) ces impulsions en actes. Pour les primitifs, pire encore : l'acte est chez eux un *ersatz* de l'idée. Si donc « au commencement était l'acte », nous ne pouvons pas — en dépit du caractère abrupt de la formule goethéenne — choisir entre réalité psychique et réalité matérielle ou historique. *Non liquet*.

Ce n'est pas clair, car si Freud peut isoler nettement le père symbolique comme étant le résultat, le produit du meurtre, il est dans l'embarras pour différencier le père-d'avant-le-meurtre du père-de-l'instant-du-meurtre. Ces deux-là ne cessent d'être en surimpression, et ce n'est qu'en se donnant une espèce de profondeur de champ — l'histoire (individuelle ou globale) — qu'il peut proposer un *distinguo*, au reste extrêmement fugace. La difficulté tient alors à ce qu'il n'a que deux catégories (réalité psychique et réalité matérielle ou historique) pour trois objets. Par là se répète trait pour trait la problématique de la théorie de la séduction, mais portée ici à la transparence de l'épure.

Observons bien que celui que j'appellerai désormais le mort-père, celui de l'instant-du-meurtre, a un statut de charnière qui articulerait celui qui *empêche* de jouir des mères, et celui qui *interdit* d'en jouir. Entre l'empêcheur de jouir en rond et le Grand Interdicteur, entre (pour employer des termes lévi-straussiens) le cru et le cuit, entre le miel et les cendres, en plein cœur des manières de table, il y a cet objet qu'on se met totémiquement sous la dent : le mort-père, aux très nets relents

eucharistiques. La question sur laquelle bute Freud est en effet tramée de la même façon que celle qui portait sur la présence réelle dans le mystère de la transsubstantiation : mange-t-on du père, ou du semblant du père ? Et souvenez-vous au passage (je ne fais que l'effleurer) du profond mystère, freudien celui-là, de la première identification : quel est donc ce père qu'on s'incorpore ? Ce n'est pas le père mort, qui fera le surmoi post-œdipien. Ce n'est pas non plus le père aimé et haï : c'est un autre, c'est autre chose.

Cette autre chose, Freud la remet sur sa table de travail en 1923, en rectifiant sa théorie de l'organisation génitale infantile par l'affirmation du primat du phallus. Si fille et garçon entrent et sortent différemment de l'affaire œdipienne, ils se trouvent tous deux devoir régler à leur manière une même opération, laquelle n'appelle plus le personnage du père de la même façon que précédemment. C'est pour des raisons de stricte logique désormais que l'Œdipe, quels que soient les modes sous lesquels il se présente, conduit nécessairement à l'hypothèse de la castration. Dans ce parcours, le père n'est plus essentiellement l'empêcheur ou l'interdicteur : il n'est plus qu'un élément du calcul qui coince le sujet dans la perspective de la castration. Freud écrit (en le soulignant) : « Il m'apparaît seulement qu'on ne peut apprécier correctement l'importance du complexe de castration qu'à prendre en considération sa formation dans la phase du primat du phallus. » C'est tout de même dire en clair qu'avant 1923 Freud lui-même n'accordait pas au complexe de castration sa place nodale dans le déroulement de l'affaire œdipienne.

Mais à partir de là, le jeu des investissements libidinaux sur les personnes parentales laisse alors entrevoir un quart terme qui va venir tirer à quatre coins la trop célèbre et un peu simplette triangulation œdipienne. Ce phallus en effet, s'il peut sous certains éclairages continuer d'apparaître comme l'apanage du père, ne se confond plus pour autant avec lui, pas plus qu'il ne se confond avec l'organe pénien. Il est désormais le nom de ce qui glisse le long de l'équation symbolique où, au dire de Freud, le pénis équivaut à l'enfant désiré du père, qui équivaut à l'excrément, au sein maternel et, plus avant encore, à la séparation d'avec le corps maternel. Le phallus est le nom qui met en série ce que Freud appelle alors « les représentations de dommages narcissiques par perte corporelle ». La livre de chair du *Marchand de Venise*. Ce n'est plus là une positivité localisable, mais bien plutôt le polichinelle que s'échangent les bateleurs sur la scène familiale.

Et de fait, il est d'autres voies, plus cliniques que celles que j'ai suivies jusqu'à présent, pour localiser, non pas cet être, mais cet événement que j'ai appelé le mort-père. Le mort-père en effet est ce qui surgit, ce qui

choit de la rencontre d'avec un père, pour autant qu'elle est une *rencontre manquée*. Lorsque l'enfant — fille ou garçon — s'élançait vers le père pour, dirais-je, toucher en lui le point vif de la paternité : le père comme *cause* dans le procès de la filiation, il arrive couramment qu'il ou elle le rate, et ce ratage-là, *c'est* le meurtre du père. Non pas, donc, je ne sais quelle agressivité de rivalité œdipienne — où nos modernes psychologues s'empressent de voir un « meurtre symbolique » qui émanciperait l'enfant de la tutelle paternelle — mais une *rencontre manquée*, quelque chose qui n'advient pas et qui, à ce titre, produit une espèce de ravage tout à fait essentiel au procès de la subjectivité.

Pour vous en convaincre, je ferai d'abord état d'un contre-exemple, de quelque chose que je n'oserai pas appeler une rencontre réussie, certes, mais — obligé que je suis d'employer là des doubles négations — une non-rencontre-manquée. Un patient raconte l'anecdote suivante : enfant, il excellait à monter sa mère contre son père et à produire de violentes scènes de ménage. Classique. Un jour donc, qu'il écoutait dans le couloir, le cœur battant, l'altercation rituelle — suffisamment vive ce jour-là pour qu'une bonne partie de la vaisselle y passât — il vit sortir son père furieux, lequel, réalisant que son rejeton était à l'écoute depuis le début, l'apostropha en ces termes : « P'tit salaud, t'as encore réussi ton coup ! » Désastreuse réussite en effet, qui ne laissait guère de chance à son instigateur pour suspendre un tant soit peu la tutelle maternelle, omniprésente dans cette histoire comme on peut s'en douter. La possibilité même de métaphoriser le désir maternel est ici mise en échec par ce père qui ne cesse de répondre « Présent » à tous les rendez-vous que son fils, anxieusement, lui concocte. Manque... d'*inadvertance*. Maintien, en toute occasion, de l'*adversus*, du face à face. *Adversa* (en latin) : les choses malheureuses, le malheur. Ça ne décolle pas.

L'enseignement de Lacan est venu reprendre les choses à ce point où Freud les avait laissées, bien discrètement sans doute puisque aucun de ses élèves directs n'a su faire autre chose que de s'en détourner. Ce n'est qu'en isolant la fonction imaginaire du phallus ( $- \varphi$ ) que Lacan a pu donner son assiette à l'opération symbolique de la castration (communément rabattue sur la frustration) et, du coup, redonner un peu d'air à la question de Freud sur ce qu'il y a de réel dans le père. En conjoignant la triangulation phallique imaginaire (mère-enfant-phallus) et la triangulation symbolique œdipienne (père-mère-enfant), Lacan a véritablement soudé le complexe d'Œdipe et le complexe de castration. Avec le schéma R, qui écrit cette opération. Père et phallus imaginaire sont parfaitement différenciés, ce qui permet de poser la question de leurs rapports, sans l'écraser trop vite sous une prétendue identité, celle-là même que suggérerait l'hystérie.

A simplement décrocher le père de son identité pénienne. Lacan a pu *diffractionner* la personne du père dans les trois catégories d'imaginaire, de symbolique et de réel, avec lesquelles il a réussi à faire tenir l'affaire œdipienne sans sacrifier la perspective du primat du phallus. Ces trois catégories sont celles qui me permettent aujourd'hui, dans la lecture que je vous propose du mythe du père, de ne pas faire impasse sur le mort-père, sur cet énigmatique instant où le père imaginaire bascule au père symbolique. Entre le bon-vivant et le bien-mort, entre celui qui ne cesse pas de ne pas être (père imaginaire) et celui qui ne cesse pas d'être (paradoxalement, le père mort, éternisé par la culpabilité des fils), il y a celui qui cesse de ne pas être : qui, de ne pas être, cesse.

Celui-là, ce spectre hamléitique, de pure contingence — que j'essaie de faire tenir un instant sous la lumière des projecteurs —, il n'est pas convoqué ici à la seule fin de parfaire l'harmonie de la théorie psychanalytique. Il est un point nodal de toute trajectoire subjective, ce point de pure contingence que le travail du deuil s'obstine à effacer, non sans y parvenir d'ailleurs.

Mais il ne suffit pas de contre-exemples, qui nous perdent souvent dans le jeu compliqué des négations successives. Il nous faut en effet donner à la rencontre manquée sa qualité d'événement effectif pour mesurer la portée de ce qu'est l'avènement d'un mort-père, et ne pas nous contenter de voir là une simple « remise à plus tard » de ce qui, fâcheusement, ne serait pas advenu, encore.

Car il est une chose qui ne saurait en aucun cas advenir comme telle dans notre monde empirique, alors même qu'elle est essentielle à l'intelligence que nous avons de cette même réalité empirique, et c'est ce qu'on appelle une *cause matérielle*.

Newton a bien pu mettre au jour la *cause formelle* de la chute des corps et en proposer une écriture quantitative qui convient à l'expérience. Mais pas plus à lui qu'à d'autres la *gravitation* comme *cause matérielle* n'est apparue. Elle échappait si nécessairement à l'enquête humaine qu'il aura fallu, tout le temps où elle a dominé la pensée scientifique, la localiser dans l'entendement divin, au grand scandale des cartésiens qui ne voulaient plus entendre parler de ce *Deus ex machina* en plein cœur de la rationalité scientifique.

C'est parce que le sujet tel que Lacan nous a appris à l'entendre est consubstantiellement lié à la notion de cause (et de cause matérielle) que le mort-père est, disais-je, remis dans le fil de la tradition freudienne, non comme mythe, mais comme événement. On ne rencontre pas plus un père réel qu'on ne rencontre la gravitation. Et se reposer sur le verdict qui instaure le « géniteur » comme père réel — je ne dis pas que c'est faux — mais c'est se livrer sans retenue à la fallace

scientifique. Les scientifiques aiment à ontologiser leur discours, et faire croire que les causes formelles avec lesquelles ils effectuent leurs calculs et leurs expériences sont des causes matérielles. Il n'en est rien, et l'instruction sexuelle poussée jusqu'à la gamétogénèse ne semble pas avoir beaucoup écorné les théories sexuelles infantiles qui, elles, s'attaquent sérieusement à la question de la cause matérielle de la filiation.

C'est ce qui fait leur tragique particulier, qu'on s'efforce toujours de tempérer en ne retenant que le comique, voire le côté farce, de leurs trouvailles. Sont-ils ingénieux, ces chers enfants ! Ils le sont en effet, à la mesure de l'angoisse qui les retient au bord de ce trou de la cause dont ils se savent les effets.

Ce qui pose tout crûment la question de savoir, en chaque cas, jusqu'où un père peut s'offrir comme support d'un tel événement, qui l'éclipse et l'excède en tant que personne dans l'exacte mesure où la fonction paternelle comme mise en place de la catégorie de la cause trouve à entrer en jeu pour le sujet.

« Le père en tant que père » — pour reprendre là une formule de Lacan — brûle du même feu que son fils, à ne pas pouvoir se hisser *en tant que sujet*, à la hauteur de ce savoir singulier, soit : qu'« *il* » est inconscient. (Autre lecture du « *Il était mort, et il ne le savait pas.* »)

Du père qui prétendrait être à cet endroit une cause consciente d'elle-même (sommet de l'imposture ; Lacan, à nouveau : « que les pères soient plutôt en retrait de tous les *Magister* ») à tel autre pour qui tous les faux-fuyants de la névrose sont bons pour éviter cette posture d'où son être sortirait écorné, la palette clinique est riche assurément de bien des nuances.

Il est vrai qu'il y va du rapport du père à sa propre mort, laquelle n'a ici plus rien de « symbolique ». A aller vers la demeure du père — *ad patrem* — on se retrouve bien vite ... *ad patres*.

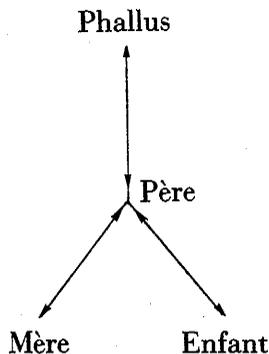
C'est ce que les sommets de la littérature de tous les temps ont cherché à rendre, tant est vive l'émotion que suscite chez tout sujet l'approche de cette zone-limite où la paternité se conjoint à la mort. Des *Frères Karamazov* à *Hamlet* — en passant par les *Thibault* de Roger Martin du Gard — ce n'est toujours qu'au plus près de sa disparition qu'il est attendu d'un père sa vérité de père. A la dire — s'il s'y risque — il la rate, lui aussi. Mais nous devons à Shakespeare d'avoir su nous faire entendre l'équivoque, voire le *quiproquo* final, en prêtant au père cette parole dont on ne sait pas — dont on ne saura pas — si elle est l'aveu d'une pure reconnaissance, lâché en catastrophe au bord du seul vrai trou, ou au contraire l'énoncé vengeur de la loi du talion : « *Tu quoque, mi filii!* ».



## Du père incorporé au sinthome

Si la fonction du père, comme proprement celle de l'articulation dans la parole, est de substitution d'un signifiant à un autre, elle s'effectue aussi du père par rapport à lui-même. L'insondable de la question de ce qui commence est le propre de l'énigme du père face à ce qui vient à l'existence, énigme si présente qu'aucun sujet, névrosé, analyste, ou porteur d'une autre étiquette ayant trait à l'inconscient au sens de Freud, n'évite, semble-t-il, cumul ou perte de dossiers, documents, textes à propos « du-père ».

Aussi voudrai-je associer le titre de mon propos à celui du colloque « Littoral » en ceci que le partitif marqué du trait d'union ajouté dans « du-père » vient faire se révéler la structure de morceau « de père », de l'ordre du Un, disjonctif d'avec tout le reste de la parole. Fonction qui fait tenir ensemble, soit ni dispersés, ni confondus, phallus, mère, enfant (Cf. schéma ici).



Ce Un séparateur est ce qui fait reste avec tout ce qui est parole, il est constitutif de la structure, non seulement de l'Œdipe, mais aussi de l'inconscient en son statut langagier.

Et si ce « du-père » inspire à dire ici, il inspire à vouloir tout dire sur le père, comme si le Un, comme trou, qui est de l'ordre du réel et qui meut toute question du père, exigeait de dire tout, en un seul coup, de ce qui est structure depuis ce réel même.

A cette conjonction abusive dans une équivalence souvent trop évidente entre père et parole, retournement incessant, immédiat, implicite entre Nom du Père et Père du Nom, l'analyste est invité à intervenir. Car, de fait ou de droit, il lui est trop rapidement, surtout aujourd'hui, proposé de donner prise, à ce « pur-cristal-structure », faisant réunion d'une façon trop simpliste entre père et parole, à les confondre en un chaos originaire, tohu-bohu, en place de réserve d'énigmes, d'amour et de haine (le fameux narcissisme primaire), au point de remplir de mystères la pratique de la psychanalyse.

Pratique qui n'en demande pas tant puisque précisément, et c'est là la question par laquelle j'entre dans ce colloque, la pratique, de par la dynamique qui lui est singulière, interroge l'advenu à l'existence et les modalités d'application de ce pur-cristal-structure. Soit de poser la question de l'imaginaire, la question du corps comme rapport possible au père : celle, par exemple, inscrite dans les manuels de psychanalyse à la rubrique « Figures du père ».

Un document, pris dans l'art cinématographique, va nous éclairer et poser un tel abord du-père, c'est le *Popeye* d'Altman. Là sont montrés les effets, comiques certes, de stupidité, de stupéfaction, de stupeur que provoque le signifiant sur le sujet, si l'imaginaire ne vient pas tamponner, contenir, les effets du réel en prise directe sur le symbolique. Le signifiant père, comme Nom-du-Père, indique que la place de la place de ce nom est toujours vide. Vide comme l'Autre, comme le ciel.

Ainsi Popeye, dans sa stupeur, face à la réalité du Un séparateur, lance-t-il : « où que t'es pas Popa ? » (où n'es-tu pas popa ?). Il trouvera alors *son* père à *sa* place sous la forme d'un type ficelé au fond d'une cale de bateau, comme tout le monde ; à le chercher enfin nulle part, il le trouve partout, c'est-à-dire dans le symbolique, réduit à faire rite, idolatrie du symbole de l'absence, ici marqué du fait de chercher pour ne pas trouver.

Père et fils une fois détachés se retrouvent, médiation l'un de l'autre, s'appréhendent en place de salauds moyens, soit avec tout ce qu'il faut pour ne pas être trop stupéfaits par le réel de la parole.

Là surgit la question du trauma, par le désir du père, le flagrant délit

de père. Le père, au niveau de son corps, ne pourra être reconnu que par les effets qu'il commet sur le corps d'une jeune fille, Dora par exemple (Freud, *Les cinq psychanalyses*).

De là, l'oubli est quasi assuré tel que, si Dora de son corps peut être sujet de l'inconscient et y mettre ainsi des symptômes, c'est du fait de ce désir du-père. Le sans-corps du père est le lieu d'une pudeur, propre au signifiant, à ne pouvoir se dire lui-même. Car le désir du-père fonde le discours hystérique, et l'hystérique fait désirer, sans le savoir, le père, dans un aller-retour propre à la structure pudique du signifiant, pudeur entre signifiant et corps. Impossible articulation d'un quelconque rapport sexuel.

C'est là la question de l'auteur d'une création qui ne peut faire désirer sinon à son insu, car aucune mesure, aucun calcul ne sauraient limiter l'impossible propre au rapport d'équivalence sans confusion entre le Un séparateur, disjonctif, et le discours hystérique qui en advient.

Car si la fonction du père est d'emblée équivalente au pur symbolique de la structure pudique du signifiant, se posent les questions de l'existence et de l'alternative entre deux orientations qui sont nouées :

— soit, et c'est la première, où le réel du père tenant ensemble, ni dispersés ni confondus, phallus, mère, enfant, fait que le manque phallique est garanti, savoir que la psychanalyse ne nous abandonnera pas, que nous serons dans le rite du signifiant, l'idolatrie de ce pur-cristal-structure ;

— soit, la seconde, c'est la question de l'imaginaire de la figure du père comme processus dynamique, comme index du réel qui tient seul du fait de la pratique de la psychanalyse.

Comment alors pointer maintenant cette nécessité de l'articulation entre imaginaire dans son rapport à la structure ?

Un contre-exemple va nous éclairer. Le document est là le suivant : « pourquoi sommes-nous sur la terre ? » est une question mise en travail par un théologien au colloque « Confrontations » de 1982. « Si nous sommes sur la terre, alors c'est que papa et maman ont eu des rapports sexuels, ont fait l'amour ensemble », etc., était alors avancé comme propos.

Il y a là un appel au bon sens, à l'imaginaire, et qui se montre toujours à se dresser vers le haut, vers le religieux. Or cela plafonne vite, sous la forme par exemple d'un cadeau du ciel. Or le ciel est vide, même si la part phobique, présente dans toute névrose, vient indiquer le risque qu'il ne le soit plus...

A faire jouer dans cette phrase l'implication logique comme la négation, nous aboutirions rapidement à la transparence de la formule, du genre : si nous ne sommes pas sur la terre, c'est qu'alors papa et

maman se sont rencontrés ; ou si nous sommes sur la terre, c'est que papa et maman ne se sont pas rencontrés, etc.

La psychanalyse fait reconnaître que si nous sommes sur la terre, c'est du fait de l'entame réciproque du signifiant par rapport au vivant, et non d'un rapport angélique à la castration, ou au rapport sexuel qui y supplée. Sinon nul besoin de psychanalyse pour accéder à la raison d'être sur notre terre...

D'autres documents pourraient indiquer l'actualité de la question du père. Ainsi le Congrès de Montréal des langues romanes (*Revue française de psychanalyse*, n° 5, 1982) a bien montré que la question du père, dans son actualité, était fondamentalement liée à l'éthique de la psychanalyse où les éléments en jeu dans une cure ont trait aux propres défaillances inhérentes à la structure qui les sous-tend.

D'autres exemples existent tels que la question de l'I.A.D., soulevée dans notre colloque, dans son rapport au père géniteur et au Nom du Père, ou encore le fait que nos collègues dans un autre colloque aujourd'hui même ont pour thème « l'Etranger », à savoir de poser la question de la différence entre nouveau venu et altérité.

Ou encore la question de l'aplatissement de l'imaginaire dans le discours politique, où l'image télévisée par exemple est investie comme objet réel dans notre réalité, alors qu'il s'agit simplement de l'idolatrie de la technique, soit du gadget...

Que nommons-nous psychanalyse aujourd'hui ? Voilà la question propre à un colloque sur le père. Comment en effet poser la question du père dans un colloque ?

Cela permet-il de préciser les conditions symboliques, de discours, de l'expérience psychanalytique ?

La question du-père vérifie-t-elle que les conditions de la pratique sont Réel, Imaginaire, Symbolique, ou sont-elles aussi l'Œdipe, le transfert, la castration ? En bref, y a-t-il prééminence de l'enseignement de Jacques Lacan sur celui de Freud ?

Mais si le du-père vient poser aux analystes la question de ce qu'ils font dans la pratique, cette question peut être retournée. En effet, la pratique vérifie-t-elle « du-père » ? Le « du-père » cadré, éclairé par la psychanalyse mieux ou plus qu'ailleurs ? Les conditions de l'expérience psychanalytique sont-elles causes ou conséquences de la question du-père ? Voilà toute une série de problématiques mises ici en vrac. Je vais essayer de les éclairer par un document de plus.

Il s'agit d'un rire d'enfants assistant au film de Spielberg, *E.T.*, (l'extra-terrestre), survenu quand la plupart des enfants de la salle de spectacle constatent qu'Eliott (le héros du film, c'est déjà littéralement E.T.) s'identifie et sauve un certain extra-terrestre en très grand danger.

La présence dans le récit de *E.T.* va graduellement être en place de père imaginaire, réel, symbolique... et autres. (Lacan disait après R.S.I. « un deux trois », puis ce sera « quatre cinq six »). Spielberg présente notre *E.T.* dans une fragilité physique extrême (ne ressemble-t-il pas à un fœtus) : corps comme lieu de l'agression, tel que les maladies graves l'indiquent, où le corps devient ennemi du sujet.

*E.T.* est présentifié sous la forme d'un crapaud, d'un cochon très embarrassés d'eux-mêmes.

Le rire, qui prédomine donc chez les enfants bien plus que chez les adultes présents dans la salle de spectacle, survient quand cette présence est révélée comme semblable en place de semblant. *E.T.* en place de semblant autorise, de ce signe fait avec un doigt bizarrement pénien, la relation de prochain à prochain fondée sur l'égalité face à la parole comme porteuse de significations.

Place est faite à la parole dans l'échange de ceux qui se reconnaissent semblables et qui sont pourtant très dissemblables quant à l'image réelle. Le rire signe ce pacte avec cette face monstre de l'animal-père accédant à la parole.

Là, *E.T.* est comme le criquet pèlerin décrit par Lacan à propos du stade du miroir : venu de sa maison, il doit y retourner. Eliott et *E.T.* sont pareils, de même grégarité.

Surgit alors l'envers de la question : « d'où viennent les enfants ? », sous la forme de : « où va un père ? » A la mort, dit Freud.

La fin du récit se marque du départ où est dit à Eliott : « je suis toujours avec toi ».

Mais auparavant il est nécessairement mort. Il y a là le *du-père* qui vient à s'enfouir dans la mort comme question, comme pur symbolique.

Cela est bien marqué, féériquement, puisque *E.T.* redonne vie à Eliott, vie au sens du désir, puisque le signe de la résurrection est qu'une fleur fânée revive.

Signe que *E.T.* est mort, qu'il est en place de père, et qu'il le sait, pour une fois, contrairement à ce que Freud nous apprend dans son rêve fameux qu'un « père était mort et qu'il ne le savait pas... »

Mais c'est quand même là le départ vers son « home » et la déclaration d'amour du fils au père, père enfoui dans l'inconscient du sujet, oublié sous la forme d'un dieu stellaire, cosmique. (Déclin du complexe d'Œdipe au sens de Freud). Ainsi, sorte d'animal à abattre au départ, trace d'altérité ensuite, *E.T.* vient à être imaginarisé sous la forme de cette figure de père avec laquelle un pacte s'est conclu : le rire d'enfants assistant au spectacle en témoigne. Figure à forme de grenouille, de cochon, c'est aussi un symbole U.S. très singulier, une automobile avec un énorme feu clignotant à la place du cœur, à l'allure fœtale.

Sur le plan structural, l'impact du symbolique veut que E.T. apprenne à parler par des lettres, des inscriptions qui lui sont montrées par Eliott et ses amis, comme médiation de la parole entre père et fils, entre écriture et lecture.

Cela évoque la « Lettre au père » de Franz Kafka. Franz Kafka apprend en effet à son père, en place de naïf, l'existence de la névrose, du moi, de l'inconscient, là où le fils comme médiation de la parole peut la distribuer au père, qui évidemment s'en empare comme tout le reste.

Sur le plan dit imaginaire, le père, dans la réalité d'Eliott, a quitté sa famille, il est absent, parti au Mexique avec Sally, sa belle. Et cette absence réalisée, obligée du père est la cause du récit qui en est fait et implique qu'Eliott s'invente E.T. en place de père.

Sur le plan du réel, c'est par ce moyen-là, rêve, fantasme, que le réel du corps du père est interrogé, et il est interrogé par le sadisme des savants médecins qui prennent E.T. comme proie de leur désir de savoir et révèlent que cet étranger est en exclusion comme Autre radical, différent de l'étrangeté et qu'ils doivent le faire rentrer dans leur ordre symbolique. Ainsi un flic ne va-t-il pas dire que cela fait une éternité, dix ans, qu'il attend lui aussi E.T. Par la même, ô combien, surgit le souhait de la rencontre avec l'Autre quand il s'agit de la question du père...

Avec ce document-là, maintenant peut être abordé le rapport entre pratique de la psychanalyse et le père comme question.

Pour cela il nous faut aborder le rapport du père à la mort, savoir l'enfouissement de la question du-père à la question de la mort. Cela, ne l'avons-nous pas déjà décrit plus haut, est le renversement de la question « d'où viennent les enfants » en une inscription qui est la suivante : comment commencent la névrose, l'inconscient, la parole ? où le mot « comme », disait Aragon, est le plus beau mot de la langue française, car il évoque précisément l'existence même de la métaphore.

Cette antécédence première, de pure logique, du comment ça commence, est propre à la fonction de substitution de la métaphore paternelle dans l'Œdipe au sens structural.

Un exemple de ce qu'on appelle « fête des pères » nous éclaire en effet : un enfant écrit à son père, à l'occasion de cette fête, que le seul cadeau qu'il puisse lui faire est de lui écrire qu'il existe une fête des pères, soit qu'il y ait de l'existence ! Cette existence s'écrit par exemple : « il était une fois », qui se répète et où se pose, d'une part, la première symbolisation de la mère articulant ou sa présence ou l'anéantissement de la mère, de son corps et de l'enfant ; et d'autre part, l'absence du père comme père primordial, propre à sa mort articulée précisément à sa

répétition comme ratage de la rencontre avec ce « il était une fois » un père primordial.

C'est là la question du père idéal comme père mort.

Cette question du-père articule question de la mort et question du corps et a pour nom dans la psychanalyse « incorporation » du père idéal (*Einverleibung*), première identification au sens de Freud.

C'est l'aporie de toute identification possible pour l'être du sujet, pour lequel il n'existe plus aucun au-delà.

Si c'est le dieu des philosophes, qui se situerait toujours au ciel, pour Freud il est ramené sur la terre, et il s'appelle le père primordial. Fonction radicalement autre, d'être lien disjonctif, particulier à ce Un séparateur, signifiant de l'articulation signifiante comme telle.

Cette identification participe à la transmission d'Eros comme instinct, part d'immortalité de la libido, part du rapport entre vivant et signifiant.

C'est en quoi la libido peut s'avérer immortelle, mais si la médiation de la parole de fils à fils, de sujet à sujet, peut voir s'inscrire l'articulation signifiante comme possible, cela ne peut l'être que grâce à ce que Freud intitule « repas totémique », soit la dévoration du père primordial dit père de la horde. Or il me semble que la pulsion orale n'est là intéressée pour Freud que comme opérateur permettant la mise en place d'une métaphore, celle précisément de l'antécédence la plus antécédente qui soit.

Car cette identification d'être à être est telle que nulle clinique ne peut la rendre perceptible, qu'elle n'est pas pulsionnelle. Elle évoque le corps comme distribué sous la forme d'un lien d'amour au père, mais qui précisément occupe la place d'un signifiant, celui du lien premier au signifiant de l'articulation, signifiant qui ne va encore produire aucun sujet, car nulle subjectivité ne peut en témoigner, de cette incorporation-là.

Cela ouvre la nécessité de la topologie puisqu'elle fait surgir la question de la supposition comme telle d'un sujet d'avant toute question du sujet, comme autre lieu avec sa logique : topologie, qui ouvre la question de l'être du sujet en tant que manque premier dans la parole, manque premier en rapport avec cette absence radicale du-père, au départ. N'est-ce pas cela qui a pu faire parler de pessimisme ou d'athéisme chez Freud ? Le monothéisme de son « Moïse » ne signifie-t-il pas l'inexistence de Dieu, d'où la nécessité de son écriture sous la forme de ce Un séparateur, qui indique que s'il y en avait vraiment Un, alors chacun en aurait un et nous serions tous polythéistes...

Ce manque se dérobe dans le nombre et fonde le successeur par le fait de la récurrence de ce manque.

Manque : ce qui manque au signifiant et nécessite son articulation à d'autres signifiants, et qui ne peut faire Un que dans l'ordre de ce disjonctif ayant fonction de sé-parer.

Savoir que l'incorporation de la question de l'être du sujet ouvre sur la question de l'incorporation de la topologie inhérente au langage. Elle se définit comme singulière et à ce manque premier et à la trace qui y répond.

La topologie permettrait-elle alors de faire procéder la psychanalyse plus du côté de la science dont elle serait dans le cortège, plutôt que dans l'ordre du mythe ou de la religion ?

L'inconscient ainsi ne se définirait-il pas comme la trace qui le marque, et aussi de ce manque premier qui fonde cette trace même ?

A savoir qu'à partir de cette identification toute primordiale et des deux autres (trait unaire dans la dialectique phallique de l'avoir ou de l'être, et identification hystérique de désir à désir) s'agence la fonction phallique qui est l'assumption par le sujet des voies de la sexuation propres à son sexe.

La supposition de l'antécédence de cette toute première identification au père incorporé, frappée de son échancrure primordiale, va alors persister dans tout signifiant quel qu'il soit, une fois l'organisation du moi achevée. C'est cela que Jacques Lacan, selon moi, appelle *sinthome* par rapport au symptôme, du fait de l'acte de nomination du symptôme morbide chez le névrosé en signifiant, signifiant comme élément constitutif du discours du sujet.

Par cette antécédence il y aurait équivalence, soit rapport entre les sexes, qui est transporté au niveau des autres identifications. Ainsi le symptôme de l'homme va-t-il être « la femme » de même que pour la femme l'homme fait plutôt « ratage ».

Mon hypothèse est alors la suivante : il y aurait une identification quatrième formée de l'ensemble du nouage des trois identifications de Freud. Osons l'appeler identification à la structure articulée à ce manque premier où le père primordial serait en opposition non symétrique mais polaire au symptôme. Symptôme qui pour l'analyste devient *sinthome* et s'équivaut alors à la pratique de la psychanalyse. Cela est tel que la pratique de l'analyse va impliquer pour l'analyste, qu'il le veuille ou non, de se retrouver en position de complémentation non homogène au symptôme du névrosé.

C'est ainsi, par exemple, que serait à entendre cette phrase de Jacques Lacan : « Le père en tant que père, c'est-à-dire nul être conscient » (Séminaire *Les fondements de la psychanalyse*, p. 58), il est incons-

cient..., il n'y a pas d'analyse du père. A savoir que les conditions de la pratique de la psychanalyse s'équivalent à la présence de l'analyste comme manifestation de l'inconscient. Cette articulation telle que je viens de la décrire entre sinthome et père, à partir de quoi l'inconscient commence, spécifie la psychanalyse comme discipline totalement différente de toutes celles qui se targuent du terme d'inconscient au sens de Freud.

Du fait de cette perte primordiale au départ, inhérente à l'identification première qui initie les autres et les traverse, surgit le fait que tout signifiant véhiculera cette initiation première à ne pouvoir se signifier lui-même, frappé qu'il est de cette échancre inaugurale. Ainsi le sujet va-t-il répondre à ce qui le marque par ce dont le signifiant manque.

Et si la pratique de la psychanalyse s'équivaut à la pratique du sujet comme sujet de l'inconscient, il faut de l'analyste pour en repérer les effets.

Mais cette perte initiante comme cause de l'inconscient n'est pas l'objet petit *a*, mais de l'ordre de l'apulsionnel comme l'incorporation elle-même.

Car la fonction sinthome du père est apulsionnelle du fait du ratage dans la répétition de la rencontre avec le réel.

Voilà comment il me semble pouvoir articuler la fonction du père à la question de la pratique de la psychanalyse, pratique à repérer toujours dans une dynamique, à réinventer sans cesse car liée à la fonction de l'imaginaire comme que j'ai essayé de le montrer avec la figure exemplifiée du père dans *E.T.*

La figure du père précisément comme facette du fantasme montre le non-représentable de la structure en cause dans la pratique et pourtant nécessite sa supposition, qui est celle du réel, réel qui par la pratique se trouve indiqué.

Cela a des conséquences au niveau de la pratique, soit de l'interprétation psychanalytique.

L'interprétation en effet s'articule à ce point de rencontre entre symptôme et père, définis plus haut. Et elle implique de la part de l'analyste un silence des pulsions, identique à celui de l'incorporation du père, et même une désintringation temporelle des différents circuits pulsionnels.

Savoir que l'analyste ne peut en aucune manière accorder de privilège à tel ou tel circuit pulsionnel plutôt qu'à un autre, ou à tel ou tel objet petit *a* plutôt qu'à un autre, sinon au risque de grever la cure d'une manière irrémédiable. Il est en effet en place de semblant d'objet petit *a* et non objet petit *a* proprement dit.

Ainsi « l'Homme aux loups », avec l'incident du brillant sur le nez,

montre là la pratique de Freud comme équivalente à la complémentation non homogène au symptôme de l'Homme aux loups. Symptôme de l'Homme aux loups qui est là de ne pas accéder à la castration au sens du refoulement. C'est cela que Freud appelle *Verwerfung* (forclusion du signifiant du nom du père au sens de Lacan), *Verwerfung* qui est manifestée sous la forme de l'insurrection du regard comme objet petit (*a*) en 1923, lors de cet épisode du brillant sur le nez. Episode qui est proprement la réplique à la pratique de Freud qu'il avait effectuée dix ans auparavant, et qui était la suivante : de porter l'interprétation sur la fin de la cure par une date anticipée à la fin du processus lui-même, sorte de scène primitive placée dans le futur, en place de ré-édition d'une scène primitive supposée dans le passé.

En 1923, l'épisode de la verrue sur le nez chez l'Homme aux loups (cf. sa mère revenant de Russie avec une tache sur son visage, le visage de Freud lui-même malade) va se marquer par une insurrection de l'objet petit (*a*) montrant que Freud n'avait pu désigner le regard comme objet petit (*a*) malgré ses travaux, aussi bien sur la scène primitive que sur les pulsions exhibitionnistes voyeuristes de sa *Métapsychologie*, en 1915.

Précisément le fait que l'articulation père-sinthome n'a pas pu être inscrite (forclusion) vient spécifier que Freud a privilégié, malgré lui, un circuit pulsionnel, le regard, un objet, l'objet petit (*a*) comme regard, sans le savoir.

C'est là la confirmation que l'interprétation ne peut s'appuyer que sur cette articulation père-sinthome comme j'ai essayé de la définir. Or c'est cela qui n'a pu avoir lieu dans le cas de l'Homme aux loups.

A savoir que la pratique s'équivaut à l'inscription des conditions symboliques de la pratique elle-même. Conditions qui sont inhérentes à la position de la part du psychanalyste (comme fonction) d'être le lieu d'un silence des pulsions, silence équivalent à celui de la structure. La position est proprement liée à la désintrinsication des différents objets petit (*a*) : ce que nous pourrions appeler incorporation de la fonction analyste elle-même. Ainsi l'interprétation<sup>1</sup> vient-elle à se distinguer de la

1. Ce travail, nouant synchroniquement interprétation, symbolisation, nomination, est ici à peine ébauché, et il nécessiterait, en particulier, son articulation à l'expérience de la pratique de la psychanalyse par l'analyste, soit celui qui en a l'exercice. La nomination, par exemple, dépasse sa fonction de désignation d'opérateur, mais révèle que cet « opérateur » est en place de signifiant produit par la pratique elle-même, forçage symbolique, érigeant tel concept, tel mot, tel mouvement, etc... au rang de signifiant, soit ayant pour effet de placer sans cesse l'analyste face à sa position de sujet de sa division, sorte de re-nomination de l'analyste du fait de sa pratique où se déploie sa fonction de « ne s'autoriser que de lui-même ».

symbolisation du fait que celle-ci serait le travail tangentiel vers le sinthome, alors que la nomination serait la désignation des opérateurs dans la cure de tel ou tel analysant. Cela nous permet de conclure pour dire qu'il n'y a pas de limite à une psychanalyse mais qu'il n'y a que des analystes limités du fait de leur limite à pouvoir désigner tel ou tel opérateur qui fait pratique analytique dans telle ou telle cure. Ainsi l'incorporation apparaît-elle comme coupure pure de la parole, que l'objet petit  $a$  peut venir toucher, mais à quoi l'incorporation, articulation, sinthome-père, ne s'identifie pas, mais s'en distingue radicalement, puisqu'elle est de l'ordre de ce trou vrai, à quoi l'objet petit ( $a$ ) au mieux pourrait faire bord.

littoral / essais en psychanalyse      à paraître en septembre 1984  
aux Editions Erès

# LETTRE POUR LETTRE

## Transcrire, traduire, translittérer

Jean Allouch

*Ni dans ce que dit l'analysant ni  
dans ce que dit l'analyste il n'y a  
autre chose qu'écriture.*

J. Lacan

- La clinique psychanalytique, clinique de l'écrit, trouvera d'autant plus sûrement son assise qu'elle sera dupe du littéral. Aussi s'agit-il ici d'abord d'un parcours de quelques unes de ses figures majeures : toxicomanie (le cas Freud), hystérie (la Salpêtrière de Charcot), phobie (le cas Herbert Graf), perversion (André Gide), paranoïa (son abord chez Lacan). Du même pas, viennent à être reconsidérés certains objets dont seule la psychanalyse sut faire cas tels le rêve ou le transfert.
- Parallèlement, le procès de la mise en place de l'expérience analytique s'avère pouvoir être mieux situé.
- Troisième fil : l'affaire étant de lecture, encore faut-il préciser ce que « lire » veut dire. Il s'ensuit une définition de la lettre comme translittéralité et, du coup, une distinction plus aiguë des termes qui forment triptyque : transcription, traduction, translittération.  
Regrettera-t-on qu'il s'en déduise une précarité de l'inexistence du rapport sexuel ?

## Double filiation et identités « *Quand passent les hommes...* »

Petite histoire de nom<sup>1</sup> :

« Il y en avait un qui s'appelait *Lagarde*. Les Allemands sont arrivés et ont traduit son nom *Wache*. Les Français sont revenus. Ils l'ont appelé *Vache*. Les Allemands on ré-envahi. De *Vache*, il est devenu *Kuhe*. Les Français ont a nouveau gagné. Il s'appelle *Ku* maintenant. »

Sur des histoires de transformation de noms, drôles ou tragiques, réelles ou inventées, les habitants du Bassin houiller lorrain sont intarissables. Elles semblent être à la fois le signe et le produit d'une histoire particulièrement mouvementée écrite en termes d'invasions et de démembrements successifs qui ont secoué cette région frontalière au fil des siècles. Déjà au xvii<sup>e</sup> siècle, le Père Caussin, confesseur de Louis XIV, affirmait<sup>2</sup> : « Seuls les grands malheurs de la Lorraine ont dépassé ceux de Jérusalem. »

Au cœur de la Lorraine germanophone bordée au nord-est par la Belgique, le Luxembourg et l'Allemagne, le Bassin houiller est la partie française d'un gisement qui se prolonge de l'autre côté de la frontière en Sarre. Au v<sup>e</sup> siècle une frontière linguistique, résultat de conflits ou de contacts anciens entre influences franques et germaniques et influences romanes, se dessine séparant la Lorraine au dialecte germanique au

---

1. Cette histoire inventée circule sous forme de *witz* en Alsace et en Lorraine germanophone. Elle a cependant des fondements tout à fait réels dans l'obligation qu'il y avait de « germaniser » ou de « franciser » les noms de famille, de rues, de villages même parfois, au gré des occupations successives.

2. J. Rohr, *Forbach et son arrondissement*. Collection historique : Monographies lorraines, Fascicule 39, 1957, imprimé par la coopérative d'édition et d'impression, 30, rue Mazelle, Metz.

nord-ouest de la Lorraine au dialecte roman au sud-ouest. Cette frontière linguistique qui n'a guère bougé jusqu'à nos jours traverse toute l'Europe occidentale sans jamais coïncider avec une frontière politique.

La situation géographique de cette région aux marches de la France et la richesse de son sous-sol exploité industriellement depuis la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ont transformé cette terre en enjeu économique et politique qui s'est traduit en 150 ans par 7 changements de frontière et 5 changements d'appartenance étatique. Un mineur résume ainsi cette situation : « En 1870 mon grand-père qui était français a été fait prisonnier par les Allemands. En 1918 mon père qui était allemand a été fait prisonnier par les Français. En 1939 j'ai été mobilisé dans l'armée française. En 1940 j'ai été fait prisonnier par les Allemands. En 1942 j'ai été mobilisé comme "Malgré Nous" dans la Wehrmacht. En mai 45 j'ai été fait prisonnier par les Américains. Nous, on a toujours terminé dans l'uniforme du prisonnier », ajoutait-il avec un humour un peu amer.

Comment pour les habitants de cette région se pose la question de leur identité nationale et régionale, c'est-à-dire d'une façon plus précise le fait de se dire « français » ou « lorrain », c'est ce que j'ai essayé de saisir à partir d'un travail d'enquête généalogique, effectué dans une commune située à trois km de la frontière allemande. Ce travail s'appuie essentiellement sur les dires (dits ?) des personnes interviewées, hommes et femmes, chacune d'elle étant libre de reconstruire sa généalogie telle qu'elle l'entendait. Les entretiens se déroulant sur plusieurs semaines, dans la majorité des cas les hommes d'une séance à l'autre enrichissaient, complétaient leur généalogie par une recherche dans les archives ou par consultation familiale, comme s'il devenait impossible pour la personne engagée dans cette élaboration, de laisser des trous, du non-su.

Réorganisant l'histoire, sélectionnant les souvenirs, provoquant les remémorations<sup>3</sup>, le discours généalogique témoigne de la manière dont chacun s'inscrit dans son système de parenté et de ce qui va fonctionner comme repère identificatoire permettant de se définir en termes d'identité collective ou personnelle. Si chaque discours est singulier dans sa forme et son contenu, il est cependant possible de repérer les éléments qui se répètent d'un récit à l'autre. Ainsi l'ensemble des données met en lumière l'importance de la double filiation quant à la construction de ces identités nationales et régionales :

3. F. Zonabend, *La mémoire longue*, P.U.F., Paris, 1980.

— l'inscription du sujet en lignée paternelle est axée sur l'identification au nom de famille et nous verrons que celui-ci est en relation directe avec les affirmations concernant son identité nationale ;

— l'inscription en lignée maternelle fait apparaître un investissement des pratiques sociales intimement liées à la transmission des biens. Les identités régionales vont se soutenir plus particulièrement des identifications à la lignée maternelle.

Nous nous trouvons donc en présence de deux lignées dont la différence s'exprime non seulement par le langage et les investissements affectifs mais se soutient par ailleurs d'une différenciation juridique (transmission de nom d'un côté, transmission de biens de l'autre.) On peut faire l'hypothèse que c'est grâce à cette double inscription que les Lorrains ont pu affronter le plus « économiquement » possible les vicissitudes entraînées par les bouleversements successifs de l'histoire de cette région.

### 1. La filiation en ligne paternelle

C'est en termes de liste-inventaire que les hommes vont parler de leur généalogie : liste parfois interminable de noms (jusqu'à 12 générations citées) de dates, de lieux, de métiers. L'arbre généalogique se présente comme une « mise en ordre graphique »<sup>4</sup>, comme la présentation d'un savoir de l'interviewé sur sa famille :

« Pierre Meyer, cloutier, né en 1840 à Grosstroff, mort en 1910, époux de Barbe Muller, née en 1845 à Grosstroff, morte en 1920, père de Pierre Meyer, mineur, né en 1867 à Grosstroff, mort en 1935, époux de... »

Les informations sont données détachées de tout contexte social, chaque terme étant à la fois dans un rapport de discontinuité (la liste peut s'arrêter n'importe où) mais aussi d'équivalence avec le terme précédant (que Pierre soit à la place de Paul ou de Joseph ne change rien à l'ensemble). Seule parfois la datation permet de différencier les générations où prénoms et métiers se répètent d'une ligne à une autre. C'est en termes comptables que s'exprime la généalogie. En effet, remonter jusqu'aux ancêtres fondateurs, tel est l'objectif. Si les recherches se focalisent sur la ligne des ascendants, l'axe de la filiation directe, elles privilégient d'abord les ascendants mâles, c'est-à-dire les porteurs de noms, ceux qui s'enchaînent en ligne agnatique.

4. J. Goody, *La raison graphique*, Traduction et présentation de Jean Bazin et Alban Bensa, Collection : Le sens commun, Editions de Minuit, Paris, 1979.

C'est sur l'origine de ce nom de famille que vont s'axer les recherches. Il va s'agir de trouver à ce signifiant un signifié ultime, incontestable qui va jouer le rôle de fondation quant à la construction de l'identité du sujet. Ce signifié lorsqu'il est trouvé renvoie, et ce n'est pas un hasard, beaucoup plus à un nom de lieu qu'à un nom de métier. Il devient le lieu d'origine « le trou d'où on sort ».

« Vous qui vous y connaissez, à qui faut-il s'adresser pour retrouver un nom ? » me demandait avec anxiété un homme qui avait dressé sa généalogie en lignée paternelle jusqu'à la neuvième génération. Ce n'était manifestement pas son nom qui était perdu, mais bien lui-même à travers cette quête dans la mesure où il lui semblait que ce nom, dépourvu de tout signifié — « on ne sait pas ce que ça veut dire », disait-il en début d'entretien — ne pouvait en rien le représenter.

Dans cette façon de parler de sa généalogie, chaque génération est considérée comme le maillon d'une chaîne. Aucun maillon n'a d'importance en lui-même. Il n'est là que pour constituer la chaîne, pour permettre de trouver le commencement de celle-ci : « Pierre est le père de Louis, qui est le père d'Arthur, qui est le père de Joseph... » Ce temps de la généalogie est un temps qui compte les coups dans une tentative un peu désespérée de retrouver le premier coup, le coup originaire fondateur de toute la lignée.

Comment se constitue cette liste ? Sur la compilation d'archives exclusivement. Nous retrouvons là ces listes-inventaires dont je parlais plus haut. L'écrit appelle l'écrit. Si certains membres de la famille peuvent apporter des éléments d'information oraux, ceux-ci ne sont acceptés qu'après vérification méticuleuse. Le document archivé reste la seule source de savoir dans la mesure où légitimé, il légitime à son tour. Mais que légitime-t-il ?

Au cours d'un entretien, une femme Dubois de son nom de jeune fille, et dont le berceau de famille se situait selon ses dires dans le sud de la France, évoque son père. Elle explique que celui-ci, très patriote, avait déserté l'armée allemande en 1914 pour rejoindre les lignes françaises. Son mari présent intervient alors — « Il était conscient que son nom n'était pas allemand, fait-il remarquer, il pouvait difficilement chanter faux ! » (On ne chante juste que dans les branches de son arbre généalogique, déclarait Max Jacob.) Ce que cet homme introduisait par cette réflexion c'est que, sous peine de fausse note, il ne pouvait y avoir qu'adéquation, équivalence entre un nom dit de sonorité française et une attitude, un comportement, quelle que soit par ailleurs l'histoire réelle de cette famille qui avait vécu près de deux siècles en Allemagne. Il y a donc télescopage du temps et de l'histoire au profit d'un lieu d'origine mythique ou réel dont la consonance française du nom serait

porteur. C'est ce nom renvoyant à ce lieu d'origine qui permettrait à la personne de se reconnaître sous la nomination suivante « être français ». Si ce nom n'est pas dans tous les cas le nom du père, il se trouve être parfois le nom de jeune fille d'une grand-mère, il est cependant toujours en lignée paternelle. Par ailleurs, seuls les hommes peuvent être désignés comme le « lieu d'incarnation » de cet « être français » puisque ce sont eux qui transmettent le nom. Une femme de 70 ans raconte qu'au temps des Allemands, leur nom de famille Brun avait été germanisé sous la forme de Braun. « Il a fallu, dit-elle, payer, et cher, en 1920 pour retrouver notre nom. Le père a payé pour les garçons mais pas pour les filles. Il a dit : ce n'est pas la peine puisqu'elles doivent changer de nom... » et elle en éprouvait encore une réelle amertume 60 ans plus tard.

Dans cette région soumise à de si rapides changements de nationalité, le nom en tant qu'il suggère par sa forme vocale une terre d'origine située « à l'intérieur » de la France va servir de point de repère indiscutable. En effet, reconnu comme français, il va donner sa légitimation à l'ensemble des discours et des actes portant sur l'affirmation de son identité nationale.

## *2. La filiation en ligne maternelle*

« Des deux côtés, ma mère était lorraine. Ça donne l'ancrage. On se sent lorrain de souche », déclare une femme. Si c'est sur le nom de famille que s'étaye la « francité », c'est dans une relation directe à la mère et à la terre que s'ancre le sentiment d'identité régionale « être lorrain ». Dans cette région si fortement industrialisée la terre est omniprésente dans le discours. D'autant plus présente en paroles qu'elle devient de plus en plus absente dans la réalité, grignotée d'abord avant 1939, puis littéralement avalée après 1946 par la construction de nouvelles cités abritant les vagues successives de travailleurs étrangers. Dans la commune, l'ouverture de puits de mine après la guerre de 1940 et la raréfaction des terres modifient la structure sociale du village auparavant axée sur une coopération originale entre les quelques gros agriculteurs et l'ensemble de la population dont les chefs de famille étaient presque tous ouvriers-paysans. Ces derniers perdent peu à peu cette double appellation. Les femmes assuraient alors l'énorme travail quotidien de l'entretien des terres. Actuellement, si les surfaces cultivables ont beaucoup diminué, l'investissement affectif, intact lui, se focalise sur ce que j'ai appelé les 3 T (en référence aux 3 K) : le toit c'est-à-dire la maison, la terre représentée maintenant par le ou les jardins potagers (une famille peut en posséder plusieurs) et la tombe, à

la fois vitrine sociale « on fait état de son standing au cimetière plus qu'à la maison » et signe tangible d'appartenance à cette terre.

Lieux privilégiés de l'activité des femmes, celles-ci en assurent la transmission, non pas en fonction de règles abstraites instituées, mais en relation avec des conduites, des pratiques, des usages. En effet, du mode de transmission des biens, se dégage une règle d'attribution de la maison familiale tout à fait caractéristique, non pas en lignée paternelle mais en lignée féminine : de mère à fille ou de grand-mère à petite-fille. Cette règle prend son origine dans une « conduite d'obligation d'assistance » d'une fille envers ses parents, en particulier envers sa propre mère. Cette obligation d'assistance est impérative. Sur le plan de la parenté elle dessine une ligne de démarcation très nette entre la filiation et les alliés, entre les filles et les brus. Une femme expliquait que lorsqu'elle allait faire le ménage chez sa belle-mère, elle était obligée de fermer les volets pour laver les vitres : « il ne fallait pas, dit-elle, que les voisins s'aperçoivent que c'était la belle-fille qui venait aider. C'est une honte car c'est à la fille de le faire. Je ne peux pas non plus travailler au jardin ou aller faire les courses. Seulement nettoyer l'intérieur et le nettoyer. » Lorsque les parents vieillissent une des filles reste à la maison et s'occupe d'eux jusqu'à leur mort. En accord avec les frères et sœurs c'est elle qui hérite de sa maison.

Voici un récit tout à fait typique de transmission de maisons sur 4 générations racontée par une jeune femme :

« Mes arrière grands-parents maternels ont acheté cette maison vers 1860. Ma grand-mère a gardé ses parents jusqu'à leur mort et a hérité de la maison. Ma mère était héritière mais comme mes parents ont eu 4 enfants, ils ont fait construire une nouvelle maison sur un terrain appartenant aux parents de ma mère. C'est moi qui suis venue habiter avec mes grands-parents après mon mariage. Moi j'ai hérité de cette maison. Quand mes grands-parents ont été trop vieux, ma mère les a pris chez elle. Après leur mort et celle de mon père, ma mère est montée à l'étage et ma sœur a pris la place de ma mère. C'est elle qui gardera la maison. »

Il n'est donc pas étonnant que le lieu de résidence soit à forte tendance matrilocale, les hommes allant habiter la maison de leurs beaux-parents.

De la même façon que pour les maisons et les jardins, c'est aux femmes qu'est dévolu l'entretien des tombes. Actuellement presque toutes en pierre de granit noir, massives, luxueuses, elles sont l'objet de soins attentifs le dimanche après la messe et même souvent dans la semaine. Enlever les fleurs fanées, desherber, surveiller la rouille des couronnes artificielles (« ça tache »), laver le granit à grande eau. « Dans

le village, dit-on, on cultive le souvenir des morts. » L'enquête révèle que dans la plupart des cas, sur deux générations, la transmission des concessions s'effectue en lignée maternelle. La fille se fait enterrer préférentiellement dans la tombe de sa mère, le mari suivant le mouvement. Comme durant la vie, après la mort, le lieu de résidence est aussi marqué par une forte matrilocalité.

Quand passent les hommes... restent les femmes. Pris entre deux frontières, l'une linguistique, l'autre nationale, comme on est pris entre deux feux, soumis à des changements de nationalité, de langue officielle, de règles sociales, expulsés, réintégrés, les habitants du Bassin houiller lorrain semblent avoir mis en place des repères identificatoires qui les particularisent en rapport avec une structure de parenté originale. Les hommes passent, tombent « aux champs d'honneur », les femmes restent, assurant la transmission des maisons, des terres, des tombes d'une génération à l'autre.

Au-delà des sentiments de chacun et des références aux normes sociales, ce que les études généalogiques permettent de mettre en évidence, ce sont des signifiants qui font repère pour un sujet dans la constitution de ses identités. Celles-ci sont d'abord ancrées dans l'ordre symbolique que représente le système de la parenté.



« Pas l'Un sans l'Autre »,  
ou : la jouissance qu'il ne fallait pas  
(« Fracture IV »)

A Benjamin

*« A propos de ce qu'il en est de l'être, dès lors rien ne peut être dit sinon par des détours en impasse, des démonstrations d'impossibilité logique, ce qui est de l'être, d'un être qui se poserait comme absolu, n'est jamais que la fracture, la cassure, l'interruption de la formule être sauvé en tant que l'être sexué est intéressé dans la jouissance. »*

J. Lacan, *Encore*.

C'est autour de cette impasse, de ces démonstrations d'impossibilité logique, de cette « fracture », que je reprendrai la question « du père ».

Désigner « du père », ou bien « être père » en tant qu'« objet de soins maternels » peut paraître déplacé, et ce n'est pas sous cet angle que la position est généralement envisagée. Mais je voudrais rappeler que la spécificité de notre travail dans les cures, dans ce qu'un analyste peut entendre à travers ce qu'il écoute, n'est rien d'autre que ce qu'il peut élaborer et qui n'est pas déjà écrit dans les livres. A ce titre, notre élaboration d'analyste a une place particulière, par rapport à d'autres sciences, et ne peut se constituer en théorie acquise pour être opérante dans les cures.

Si les calculs logiques que j'utilise largement depuis plusieurs années obéissent à des règles de calcul qui sont inébranlables, du point de vue de leur résultat, il serait absurde d'imaginer que les développements auxquels ces calculs donnent suite soient pris comme tels.

Par « être père », j'indique un moment particulier et n'engage pas, dans ce travail, ce qu'il en est de la signification du Nom du Père. J'éclaire une position structurale d'une plus grande proximité (logique) au grand Autre, il s'agit d'une temporalité logique ; il convient d'être prudent dès que l'on énonce Père ou Mère sur les risques que cela pourrait comporter d'emporter de l'imaginaire ou des opinions. Mon propos est de situer un temps logique : quand et à quelles conditions littérales peut surgir « du Père », dans un temps d'ouverture-fermeture du système Inconscient ?

Cependant, reprenons ce que Lacan écrit comme condition formelle nécessaire pour inscrire la fonction du Nom-du-Père. Dans le séminaire *Encore*, à propos des formules « Homme » de la sexuation, sans présager des attributs anatomiques masculins, il inscrit les conditions littérales exigibles pour qui occupe cette position. Cela s'écrit ainsi :

$\exists x \overline{\Phi x}$	Il existe un x tel que non $\Phi x$
et	Tous disent oui
$\forall x \Phi x$	pour tout x $\Phi x$ .

A propos de la première formule, il écrit : « C'est par la fonction phallique que l'homme comme *Tout* prend son inscription, à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans un x par quoi la *Totalité* est niée : *c'est là ce qu'on appelle la fonction du père.* » (souligné par moi) Lacan est précis : la fonction du père est désignée, littéralement, par cet x qui nie la totalité — nous dirions du « Au-moins-un-qui-dit-non ».

Il convient de rappeler que cette seconde formule ne prend sens, existence et fonction, qu'à partir de la première, celle de la Totalité (*tous les x*).

J'anticipe de quelques pages pour indiquer qu'il y a entre ces deux formules un rapport d'*aliénation* (vel inclusif). Pour ma part, cette fonction du Nom-du-Père, je la désigne comme : *La Fracture maximale par rapport à la Totalité*. Cette Totalité est ici désignée aussi comme lieu des formules atomiques, sans articulation syntaxique, lieu des calculs positifs qui ne connaissent pas la contradiction<sup>1</sup>.

Citons encore ce même séminaire : « Le Tout (totalité) ne repose que sur l'exception posée comme terme, c'est ce qui menace, constitue et nie intégralement la totalité » ; c'est aussi ce qui fonde cette totalité... laquelle, appartient au domaine du strictement impensable et ne peut

1. Se reporter à Fracture I, « Atome Anatomie », Cercle freudien.

apparaître dans le système conscient que transformée au moyen terminal du symbole de la négation. Car à part nier en disant, en étant dans le « dire que non », on ne saurait faire passer de l'impossible, ou du strictement impensable, c'est-à-dire en terminologie lacanienne, de faire que cela « cesse de ne pas s'écrire ».

A ce lieu de la « fonction du père », de l'existence du « au-moins-un-qui-dit-non », l'Inconsistance et la trivialité ne sont pas différenciées. C'est autour du terme logique de trivialité que nous situons ce moment logique du « être père » — nous allons y revenir.

Cet éclairage passe autour de l'axe de différenciation ou non-différenciation de l'être et du dire<sup>2</sup>. Bien que ce ne soit pas directement mon propos, cela suggère une des différences d'avec les formules « Femme » de la sexuation qui s'écrivent ainsi :

$$\begin{array}{l} \overline{\exists x \Phi x} \quad \text{Il n'en existe pas qui pas} \\ \text{et} \\ \overline{\forall x \Phi x} \quad \text{Pas toutes } x \Phi x \end{array}$$

Ces deux formules s'énoncent : « Pas qui pas » et « Pas toutes » ; elles posent une place, en terme d'existence, d'être. Il s'agit, comme l'écrit Lacan : « de poser ou non, ou bien de ne pas en être », de la Totalité. C'est une problématique ontologique qui la différencie des formules « Homme » de la sexuation. Cela suppose « d'être » par rapport à la totalité et non pas de « dire que non ». Les formules « Homme » de la sexuation contiennent pour le dire la formule du : « Au moins une existence qui s'inscrit pour le dire », tel que le rappelle Lacan<sup>3</sup> : « Le propre du dit c'est l'être, tandis que dire, c'est exister par rapport à quelque dit. »

C'est à partir d'une existence logique que Lacan instruit la fonction du Nom-du-Père. Ce que nous différencions comme « être père » sera en tant que *repérage d'un sujet dans le discours de l'Autre*, que nous appelons temps logique, qui fait « être père » sans présager de ce que sera sa fonction.

Il est nécessaire de rappeler pour la clarté de mon propos la différence que je fais entre le grand Autre, le grand Autre absolu et l'introduction du « à l'occasion la mère » — ce « à l'occasion » marque, comme je l'ai indiqué dans « Fracture I », la temporalité logique. Je ne peux que souhaiter qu'on s'y reporte.

2. Cf. également « Atome, Anatomie ».

3. J. Lacan, *Encore*, Le Seuil, Paris, 1975.

Comment cette « réalité » *être père* peut-elle être abordée ? Comment un sujet peut-il s'y repérer dans le discours de l'Autre ?

Cette « réalité », comme le souligne Lacan, ne peut être abordée qu'avec les *appareils de la jouissance* — et je ne traite ici que de cela : A savoir, avec quels appareils de la jouissance cette « réalité » « être père » se construit-elle ? Apparaît-disparaît-elle ?

C'est pourquoi je ne traite que d'un temps logique et d'une fonction qui apparaît-disparaît. Comment à ce niveau, peut-on parler d'une réalité ? Comment peut-on parler d'un lieu où « rien encore n'est pas »<sup>4</sup> (lieu de la totalité), car si rien encore n'est, cela ne peut être une « réalité ».

Reprenons ce trajet logique pour pouvoir « dire que non », ce qui est nécessaire pour qu'il y ait de la parole. Que sont les conditions pour dire, ou bien : *comment exclure pour que Tout ne soit pas possible* ?

Qu'est-ce qui se passe pour un homme ? A partir de quoi va-t-il se repérer pour être père ? Au niveau des conditions littérales du  $\forall x \Phi x$  (Tous disent oui, ou tous les x, sans aucune exception) : lieu où « rien encore n'est pas » : lieu atomique sans articulation syntaxique (c'est le dire qui va rendre les choses anatomiques) ; comment exclure, à partir de calculs qui ne connaissent pas la contradiction ? Il s'agit en ces lieux : des connecteurs positifs, qui ne font pas sortir de ce qui est et qui, comme l'écrit Pierre Laval, « ne livrent aucun accès à ce qui n'est pas ».

C'est autour des termes d'Inconsistance et de Trivialité, termes qui ont leurs règles en logique, et de ceux du « dire » et de l'« être » que j'articulerai ce « être père ». C'est à partir de ce travail mathématique de Pierre Laval que j'apporte mes propres développements. J'emprunte et je dois beaucoup à celui-ci.

Lorsque tout est consistant, il n'y a pas lieu d'énoncer, c'est un lieu de pré-inscription où l'on ne saurait encore parler d'acte d'inscription. Par contre, pour pouvoir énoncer, il y a des conditions précises<sup>5</sup>.

Je vais essayer de produire un exemple concret pour la clarté des choses. Nous reviendrons ensuite sur la trivialité et ses conséquences théoriques. Lorsque le Juridique traite cette question du « être père », de ce qui inscrit au registre d'état civil le père, le Juridique traite cette question, mais n'assume pas ce qu'il en est de la signification de la fonction du Nom du père au sens du « comment exclure pour que Tout ne soit pas possible » ? C'est-à-dire reprend une opération de

4. Ceci est développé dans Fracture I.

5. Je prierai le lecteur de se reporter au travail de Pierre Laval, et à Fracture I.

refoulement, au sens de : « qu'est-ce qui va créer le refoulement chez le bébé » ? Lacan rappelle dans *Encore* que le refoulement a lieu seulement quand le bébé parle. Refoulement nécessaire pour passer du « être père » à la fonction du Nom du Père — voici ce qui structure cette « réalité » en termes de jouissance, que je situerai comme inaugurale de la réalité « être père » — en termes de : « jouissance qu'il ne fallait pas », c'est-à-dire avant que l'on ne parle : cette jouissance est ce qui va permettre le refoulement<sup>6</sup>. Comment, à partir de la Totalité, cela se fracture, cela s'effractionne jusqu'inscrire ou pas du « dire que non » ?

Quelle serait la vérité à exclure, à refouler, à mentir, à aliéner pour pouvoir « dire que non » et inscrire la fonction du Nom-du-Père ?

Je prends ici le terme de vérité dans son acception lacanienne du dire ou pouvoir dire des choses fausses pour faire passer des choses vraies, ou encore la possibilité d'être dans la névrose (système où apparaissent des connecteurs négatifs et permet ainsi l'inscription d'une inconsistance).

Quelle réalité affronte un homme quand surgit du « être père » au niveau de la jouissance ?

Je prendrai l'exemple de l'acte du mariage pour démontrer de quelle opération de fracture il peut s'agir. Qu'est-ce que gère l'acte du mariage dans sa juridiction ?

Ce n'est certes pas un hasard si la législation qui est la nôtre a les plus grandes difficultés pour trancher à propos de l'acte de mariage, s'il s'agit d'un contrat ou d'une institution. Qu'est-ce qui serait garanti d'exclusion et qu'est-ce qui est à exclure ?

Observons à partir de quoi un individu, un « parlêtre » commencerait à penser qu'il va être père ? Observons cela cliniquement au sens de cet épouvantable écart devant un mort de ce que représente la « mort clinique » pour celui qui a à en faire la lecture, et de ce que brutalement elle représente pour un proche, cette insoutenable sensation d'impossible que provoque l'annonce ou la vue immédiate de la mort d'un être cher ; cet impossible qui surgit comme cri du fond de l'être, paradoxalement en dépit des petites croix, si j'ose dire, cochées qui affirment, confirment la mort clinique.

Reprenons cette hésitation des juristes, du point de vue du statut à accorder au mariage, et demandons-nous pourquoi ? Contrat ou institution, nous pencherions pour cette acception au sens étymologique de ce qu'un tel acte instruit comme procédure.

Qu'advient-t-il juridiquement ? Un homme ne donne pas son nom à une femme, cela ne correspond à aucune réalité juridique, elle le porte,

6. Je ne peux ici développer ce propos, que je fais par ailleurs. (A paraître).

ou peut le porter mais ne le possède pas ; en fait, une femme peut en avoir la jouissance, mais il ne s'agit que d'une coutume ; si elle en a l'usufruit et non la propriété, cela n'est inscrit nulle part dans le contrat. Jusqu'à nouvel ordre, il s'agit d'une tolérance. Ils ont, l'un et l'autre, des servitudes qui seraient plutôt à ranger du côté du contrat, ces servitudes varient selon les pays et les modes, comme habiter sous le même toit, etc.

Mais ce qui, à mes yeux, en constitue l'institution fondamentale et qui inaugure l'acte juridique du mariage comme institution, et non comme contrat (car si cela était un contrat, qui s'effectue par avance, cela poserait quelques problèmes), donc ce qui s'institue, c'est qu'un homme *donne son nom pour tous les enfants à venir* jusqu'à ce que mort s'ensuive, ou bien, sauf preuve du contraire ou pour le formuler autrement, jusqu'un « dire que non ». Ceci a lieu « sans voir » et *par avance*.

Voici ce qu'instruit, institutionnalise le mariage : « être père » par avance, s'il n'y a pas de preuve du contraire. Ce que je voulais faire remarquer ici, c'est quel réel, quel Impossible s'agit-il d'exclure ? Qu'est-ce qui est ainsi fracturé, au sens d'une symbolisation à venir ?

Reprenons ce que nous énoncions auparavant : si un tel acte n'est pas posé, qu'est-ce qui pourrait être menacé, qu'est-ce qui est tout à fait exclu dans une telle procédure ? Qu'est-ce qui est instruit par avance ? Il s'agit de ceci : *Que ce soit un énoncé qui le fasse père*. Qu'un énoncé, un dire « fasse être » est une jouissance qui a été prise en compte par le refoulement, il y a très longtemps, lorsque le bébé était « l'objet de soins maternels », ce sont les avatars de cette jouissance qui constituent le lieu même de la phobie et de la perversion dans le défaut de refoulement qui me préoccupe. En ce sens, le mariage « représente » pour le Père une institution à visée symbolisante. Je vais avancer un peu de ce dont il s'agit en logique quand un *dire fait être*, et que j'appelle être « l'objet de soins maternels », au sens du premier objet où l'entend Freud.

Arrêtons-nous un instant et considérons ce qui arrive, quand cette inscription n'a pas été posée par avance.

Lorsque, disons, une femme dit à un homme « Tu vas être père » ou bien « J'attends un enfant de toi », qu'il s'agisse d'une annonce surprenante, voire catastrophique, ou bien d'un projet commun, ne change rien à ceci : imaginons un instant une scène où une femme annonce cela au moment où un homme déplie son journal, elle le lui annonce après avoir attendu qu'il le déplie quand, assis confortablement, celui-ci s'apprête à le lire, il se trouve qu'entre le moment où il déplie ces bonnes feuilles et celui où il lit, il ne s'est rien produit, il n'y a rien de changé avant qu'il commence à lire, il ne s'est rien passé avant

ou après deux gestes des plus anodins ; et pourtant, « un dire fait être ».

Si je peux me permettre un pas supplémentaire, je dirai qu'à cet instant cet homme se trouve plongé violemment dans les états qui constituent les états limites de la névrose où : « un dire fait être ». Si le dire fait être, comme le souligne Pierre Laval, « il n'y a pas lieu d'énoncer ». Il s'agit en l'occurrence d'un point de virulence, au sens du virulent dont parle Lacan dans le séminaire sur les quatre concepts lorsqu'il parle du pouvoir virulent, punctiforme et séparateur du regard.

Lorsqu'un « dire fait être », on obtient dans les calculs logiques ce qu'on appelle un *effet de clôture* : c'est-à-dire qu'il n'y a plus lieu d'énoncer.

Cliniquement, ceci a pour effet de replacer un sujet dans un état archaïque où n'importe quel contenu fait être : « être l'objet de soins maternels », je rappelle ce que j'ai écrit antérieurement à propos du roc originaire<sup>7</sup>, en prise directe avec le grand Autre absolu avant l'intervention dans un temps logique du « à l'occasion la mère »<sup>8</sup> comme première fracture. A ce lieu prédomine la pulsion scopique.

C'est à ce temps logique que les mères, de leur regard et de leurs soins, construisent l'espace de jouissance de leur bébé, en un arbitraire découpage, en une mise en circuit, en érogénéisation de l'univers pulsionnel de leur enfant. A ce temps, il est tout à fait adéquat de parler d'anonymat de la jouissance que nous entendons ainsi : « être transporté sans rien dire ». Nous sommes encore loin de ce qui constitue une identification sexuelle — en termes freudiens, il s'agirait : de ce qui peut être exclu de ce qui peut être et non exclu de ce qui peut être dit<sup>9</sup>.

Revenons à la question de l'Inconsistance et de la Trivialité pour laquelle j'emprunte deux exemples et les définitions proposées par Pierre Laval, tout en me permettant certaines libertés et certains prolongements avec ceux-ci.

En ce qui concerne l'Inconsistance, je reprendrai l'exemple de Pierre Laval. Nous dirons que dans le cas de L'Inconsistance, l'autre ne peut répondre que : « c'est tout à fait ça ! ». Plus techniquement, il suffit qu'un connecteur soit négatif pour qu'il permette l'inscription d'une inconsistance, ceci pourrait correspondre à une préinscription avant que l'on ne parle. Très banalement ne rien dire, ne « rien » pouvoir dire.

En ce qui concerne la Trivialité, disons simplement le fait de dire

7. I. Diamantis, « Le roc originaire à propos de la phobie », *Cahiers Confrontation*, sur Psychanalyse et Apocalypse.

8. Cf. « Fracture II » (à publier dans *Cahiers Confrontation*).

9. Ceci représente deux modes d'accès au symbole de la négation : exclusion et atténuation.

n'importe quoi, le contenu est indifférent, mais il y a lieu d'énoncer ce qui le différencie du premier.

Supposons pour illustrer ceci, un petit enfant à qui, avant même qu'il ait ouvert la bouche, la mère, ici confondue avec le lieu du grand Autre et pas encore « à l'occasion », répondrait : « c'est tout à fait ça ! » ou bien et dans ce cas, cela revient au même : « tous disent oui » ( $\forall x \Phi x$ ). En ce point, il n'y a pas lieu de dire car l'on obtient une confirmation *avant de dire*. Il n'y a pas lieu d'énoncer, seule la captation du regard de l'Autre confirme, le scopique produit ici son effet d'assertion. Le regard confirme.

Il n'y a pas lieu de dire car l'on obtient une confirmation avant. S'il n'y a pas lieu de dire, il y a certainement lieu de *jouir*. Ici, à ce temps logique apparaît la jouissance « qu'il ne fallait pas » comme acte inaugural, véritable mise en érogénéisation par le regard de la « réalité du corps », pur arbitraire, mère est ici confondu avec le grand Autre sans aucune procédure, négociation, dialectique. Comme l'énonce très bien la publicité « Laissez-vous transporter ! »<sup>10</sup>, on obtient un effet de certitude, car il n'y a pas encore la possibilité de présupposé, ou de suspens des évidences. La certitude qu'un sujet acquiert à ce stade est une *certitude sur sa jouissance*. Il n'y a pas ce lieu de suspens de certitude, le si, la conditionnelle est le minimum pour commencer à fragmenter.

Il s'agit du « alors celle-là » (de jouissance)<sup>11</sup>. C'est cette butée du « alors celle-là » de la jouissance qu'il ne faudrait pas, comme le dit Lacan « il ne faudrait pas que ce soit celle-là » pour pouvoir « dire ».

En logique cela s'appelle obtenir un effet de clôture d'emblée, en terme freudien on peut en parler en terme de fixation. Il n'y a pas encore la possibilité d'énoncer.

Le deuxième exemple fait jouer la Trivialité : « si n'importe quoi, alors celle-là », c'est à partir du grand Autre que s'ajoute « à l'occasion » la mère. Ce qui va permettre un remaniement du matériel, une réinscription. C'est le début de l'identification sexuelle et de l'entrée en négociation dialectique avec *qui sait*<sup>12</sup>, c'est le lieu qui commence à créer du refoulement. Ce « à l'occasion » produit son effraction. A ce temps logique, supposons que l'enfant dise, mais dise *n'importe quoi*

10. Je fais par ailleurs le lien entre la phobie des transports et ceci à propos de la phobie perverse. C'est à ce lieu que les deux se conjoignent et que se pose la question de l'érotisme.

11. Cf. « Le roc originaire » sur la fonction du « si... alors » comme une des possibilités de créer de la négation, une des manières d'exclure (exclure ce qui peut être).

12. Pour plus de détails, cf. « Fracture I » et « II ».

(Trivialité) et qu'à cela la mère répond : « c'est tout à fait ça ! ». ( $\forall x \Phi x$ ).

Il y a une différence par rapport au premier exemple, puisque ici, pour obtenir une réponse *Encore faut-il qu'il dise* : Comme l'écrit Pierre Laval, « quoi qu'il dise, l'autre confirme tout ce qu'il peut dire ; le contenu est indifférent ». Il convient de commencer à dire, c'est-à-dire que l'acte d'inscription est indispensable à l'effet de clôture.

Nous détenons ici une deuxième condition littérale à l'effet de clôture en logique, que j'identifie à la *jouissance qu'il ne fallait pas*. A ce temps on ne peut prétendre qu'il n'y a pas lieu d'énoncer. Quelle que soit la formule avancée (dire n'importe quoi) le séquent est prouvable. Le contenu sombre dans l'indifférence. Pour obtenir la confirmation et ce qu'elle véhicule de jouissance, c'est-à-dire que le scopique érotise l'invocant pour lui-même<sup>13</sup>. Si, comme l'écrit P. Laval, « pour pouvoir dire ce qui est dit ne doit pas être indifférent. parler ici. ce sera toujours pour ne rien dire, mais aussi c'est la même chose. tout énoncé devient-il fait, l'autre confirme tout ce qu'il peut dire ; il suffit donc de dire pour que (ce) soit : *de dire fait être...* L'énonciation se vide ainsi de son contenu pour se gonfler d'être ».

Lorsqu'on parle ainsi, tout ce qui peut se dire est. « L'énonciation ici ne fait plus dire mais être. »

C'est à partir de ces positions que j'articule ce qu'il en est d'être l'objet de « soins maternels ».

Vous aurez peut-être ainsi l'idée de ce qui se refoule dans l'acte du mariage à partir de ces deux positions où « être père » est menacé. Nous allons y revenir.

C'est aussi à partir de ces deux temps logiques que je situerai ce que Lacan a pu articuler sur le modèle dialectique du besoin, de la demande et du désir : Dans *l'Étourdit*, il conjoint la demande et le désir, en pointant ce qui constitue le registre du désir : « ce n'est pas ça » (au moins un qui dit non)...

Entre « c'est tout à fait ça » ( $\forall x \Phi x$ ) et « ce n'est pas ça » ( $\exists x \neg \Phi x$ ) se situe ce que j'appelle refoulement de la jouissance « qu'il ne fallait pas », s'effectue la possibilité de dire, quand l'énonciation n'est plus indifférente. C'est à ce niveau de travail analytique que s'effectue le décollage de l'être et du dire (système secondaire).

Nous disions plus haut — à propos du « être père » — qu'un « dire fait être », or si j'ai pu écrire ailleurs<sup>14</sup> que pour une femme être enceinte et avoir un enfant constituaient deux projets différents, pour un père je

13. Le séquent prouvable est ici la jouissance.

14. I. Diamantis. « Une presque », *Lettres de l'E.F.P.*, n° 22.

soutiendrai qu'attendre un enfant et *faire surgir de la mère*, sous la forme énoncée plus haut, c'est-à-dire redevenir « l'objet de soins maternels », se placer sous le coup de n'importe quel énoncé qui fait être (père), constitue un des temps logiques violent, virulent, pour que se fasse du père. Ceci a des conséquences sur la façon dont il assumera la fonction du Nom du Père ( $\exists x \Phi x$ ), c'est-à-dire que nous sommes en mesure maintenant de reprendre dans son entier la formule de la sexuation position « Homme ».

$\forall x \Phi x$ , formule du grand Autre avant l'intervention du « à l'occasion la mère », lieu de la jouissance, des connecteurs positifs où « l'on ne court pas le risque d'assertion nulle d'un acte », lieu de « bénéfice primaire », qui noue avec la deuxième formule :  $\exists x \Phi x$ . (Il en existe au moins un qui dit non, lieu de la fonction du père).

Lien qui marque ces deux étapes extrêmes des conditions littérales de la parole, l'universelle et la particulière. Pour les formules Homme, le lien que j'établis entre être père et la fonction du nom père, c'est-à-dire de l'opération de fracture opérée entre ces étapes extrêmes est un rapport *d'aliénation du Pas l'Un* ( $\exists x \Phi x$ ) sans l'Autre.

Si l'Un, alors l'Autre, ou alors celle-là (la jouissance qu'il ne fallait pas). C'est ainsi qu'il n'y a pas d'effectuation de la fonction du Nom du Père sans cette étape de redevenir « l'objet de soins maternels », c'est-à-dire de revenir à un état antérieur qui menace (au sens logique), à un remaniement des possibilités d'inscription, de réinscription.

C'est pourquoi l'on assiste à des possibilités de sidération, d'horreur ou de surinvestissement de la femme enceinte pour un homme — lorsque celui-ci est mis en place de faire resurgir la façon dont il aura vécu ses propres états de jouissance avec sa mère — façon qui se trouve ainsi réactivée et remise en jeu. « Être père » s'inaugure ici de faire surgir une re-négociation avec la mère. C'est-à-dire une re-fracture d'avec  $\forall x \Phi x$ , une re-possibilité de négociation.

Je voudrais faire ici allusion aux conséquences cliniques qu'il y a à prendre les choses ainsi. Par exemple, éclairons ce que l'on peut dire du Père ou de la fonction où l'on se place pour « parler » (j'entends par là, les différentes positions suivant l'absence, la progression, puis l'apparition du symbole de la négation). Freud et Lacan ont posé le problème à propos de l'hystérique comme soutien du désir du père. Or, il se trouve que la formule du « Pas toutes » ( $\forall x \Phi x$ ) se situe dans la plus grande proximité logique d'avec la formule de la fonction du père ( $\exists x \Phi x$ ).

Tout cela se tient, mais on peut en apprécier les ravages effectués dans les analyses si l'on n'y regarde pas de plus près lorsque la mère confirme à *tout propos* l'autorité du père, ou bien quand un analyste fait pour la mère, ou pour l'enfant, une référence hystérique au père, sur

le mode d'un recours à l'autorité ou à la « loi du père » et confirme tout ce qu'il peut dire. Il y a là une obturation de la fonction du père. Il en va de même si celui-ci « s'identifie » à n'importe lequel de ses propres énoncés, le Père est déplacé dans cet état archaïque où *tout énoncé le fait être*. Il y a là une incompréhension de la théorie lacanienne ; prendre les choses ainsi ne saurait réinstaurer la question du Père. Au contraire, elle l'obture et ne soutient pas la question. Ceci a pour effet de « fixer » ce qu'il en est du père dans un rapport d'horreur-jouissance à la place de la *trivialité*. C'est ce qui peut confirmer un homme dans toute l'horreur de la jouissance, et le laisser impuissant... quant à la parole ! C'est-à-dire dans l'impossibilité de risquer un acte d'assertion nulle (bénéfice secondaire) comme condition pour dire dans la névrose.

Je terminerai sur une remarque que je ne peux ici développer sans alourdir mon propos mais qui me paraît nécessaire comme prolongement des rapports qu'entretiennent l'Inconsistance et la Trivialité selon qu'on dispose ou non de la négation.

Ne « rien dire » et « dire n'importe quoi » — du point de vue des calculs — revient exactement au *même quand on dispose du symbole de la négation*.

Quelle implication ou qu'est-ce que cela indique, pour un analyste ? Cela indique, par exemple, que le champ propre de la névrose est constitué par la nécessité suivante que : ne « rien dire » et « tout dire » soient la même chose ; autrement dit, la névrose ne peut se constituer que d'un registre où tout dire est fracturé, refoulé — et qu'il n'y a plus la possibilité de « tout dire » quand on dispose du système de la négation.

Nous en déduisons que le refoulement passe par la nécessité logique de « tout dire » comme différencié de ne « rien dire ». (Quand on ne dispose pas de la négation, Inconsistance et Trivialité sont différenciées).

C'est à partir de cette effraction<sup>15</sup> du « à l'occasion la mère » que va surgir cette butée du « *alors... celle-là* ». Cette Trivialité « alors n'importe quoi » vient prendre la place de la jouissance qu'il ne fallait pas, c'est l'insistance de celle-là qui va se refouler. Nous considérons ici la Trivialité comme antécédent logique à la possibilité de fractures des inscriptions. Contrairement au stade sans négation, « ne rien dire » et « tout dire » sans fragmentation ont à être différents. Ils ont pour fonction de constituer la réalité, plus la réalité psychique ; autrement dit, à assurer le temps de passage du « rien encore n'est pas », n'est fracturé, exclu, à « tout *peut être* » : lieu du tout dire. Lieu du possible

15. Qui n'est pas ici développée.

de la menace ou de la contingence, de la conditionnelle comme début du suspens des certitudes, le *si* est le minimum pour sortir des formules atomiques, pour commencer à « tout dire » *comme jouissance et effet de clôture*, il produit, à partir de ce « tout peut-être », un effacement, une autre possibilité que la clôture. Nous posons l'introduction du *si* et du *suspens des certitudes* comme acte de refoulement. Le suspens des certitudes est une condition formelle au refoulement de la jouissance. Il s'agit de refouler une certitude car, lorsque ça ne se clôt pas du point de vue des écritures, peut apparaître de la perplexité. Par contre ce qu'il y a lieu d'énoncer dans le système conscient et dans les névroses de transfert se dirait : « pas tout », alors que pour le système inconscient : dans le cas du Tout, il n'y a pas lieu d'énoncer.

Poursuivre et soutenir en analyste la question du père ne saurait se faire sans prendre en considération ces deux pôles du « pas l'Un sans l'Autre » dans leur rapport d'aliénation propre à créer le refoulement — qui ouvre à la signification de la fonction du Nom du Père. Car, si pas l'Un sans l'Autre, c'est impossible de part et d'autre.

José Attal

## A propos d'adoption

Les problèmes posés par la question de l'adoption sont délicats à plus d'un titre. Un psychanalyste, sollicité dans un certain champ, ne peut sans certaines précautions généraliser ce qu'il repère. Il ne va donc pas de soi d'élargir ce dont il va s'agir ici à tous les enfants adoptés. Néanmoins, pour ces enfants, une constante est là qui mérite d'être questionnée. Auparavant, j'indiquerai que l'intérêt que je porte à l'élaboration clinique de ces cas-là est tout à fait en rapport avec l'histoire récente de la psychanalyse en France, avec plus précisément le point sur lequel certains d'entre nous sont tombés en désaccord après une série de séparations avec d'autres, point qui concerne toute la question de la nomination. Il ne s'agit pas là d'ouvrir à nouveau le débat, mais simplement, à propos des enfants adoptés, de formuler cette question d'une autre façon. Puisque par définition, un enfant adopté est re-nommé, comment un sujet peut-il accepter d'être nommé d'un nom dont il sait qu'il aurait dû être autre ? Comment un sujet peut-il accepter d'être adopté, eu égard à ce qu'il faut bien appeler un forçage au niveau du réel, en ce sens qu'on ne lui demande pas son avis (on m'opposera qu'on demande toujours quand c'est possible son avis à l'enfant. Je répondrai à ceci que demander à un enfant abandonné s'il veut un père ou une mère, c'est être assuré de la réponse. Il n'est par contre jamais venu à l'esprit de quelqu'un de demander à l'enfant s'il voulait dorénavant s'appeler X ou Y.)

Ceci étant posé, j'avance une réponse : *c'est par la fabrication d'un symptôme identique à celui d'un des deux parents adoptifs, que le sujet rend effective sa propre adoption.* Ce que j'avance là m'a été suggéré par la répétition des mêmes faits au cours des cures d'enfants adoptés. En tout cas, nous voyons quel problème clinique est posé à l'analyste par le

fait d'être en présence d'un symptôme qu'il convient de « protéger ». Je mesure le côté particulier sur le plan analytique d'une telle formulation : « protéger un symptôme », mais si la fabrication d'un symptôme, dans les conditions que je décris, vient marquer qu'un sujet enfant rend effective son adoption, que signifierait de souhaiter l'en défaire ?<sup>1</sup>.

J'emploie le mot symptôme, bien qu'en vérité il s'agisse de la reprise par l'enfant à son propre compte (faut-il dire en son nom) *d'un trait, d'un seul trait symptomatique* d'un des deux parents adoptifs.

On peut repérer là le mécanisme que Freud décrit comme étant la deuxième identification<sup>2</sup>, identification à un trait, qualifié par Lacan de trait unaire<sup>3</sup>, comme la fameuse toux de Dora<sup>4</sup>. Identification dont Freud nous dit qu'elle est « partielle, hautement limitée, qu'elle emprunte seulement un unique trait de la personne prise comme objet ». De plus, elle est toujours liée à l'abandon ou à la perte d'un objet aimé. Cette dernière partie de la définition prend une résonance tout à fait singulière quand on pense à l'enfant adopté.

Cette sorte d'identification est un moment tout à fait central coïncidant avec celui où le sujet *cesse de faire semblant* d'être l'enfant vrai (qui n'est que le négatif du fantasme d'abandon de tout enfant). Cette identification (qu'on peut encore qualifier de symptôme au sens de symptôme d'une adoption), qui viendrait marquer que le sujet rend effective son adoption, signifie dans le même temps une adoption par le sujet de ses parents et de son nom<sup>5</sup>.

Deux choses sont à rajouter au crédit de cette thèse. La première, c'est que l'apparition de ce moment s'accompagne d'une *modification radicale* de toute la symptomatologie présente jusque-là et qui avait

1. Accessoirement, ce point évoque une des différences qu'il peut y avoir entre une analyse d'enfant et une analyse d'adulte, que je refuse pour ma part à considérer comme strictement équivalentes.

Il faudra un jour ouvrir le débat.

2. S. Freud, « L'identification », *Essais de psychanalyse*. Plus particulièrement la traduction faite par E. Porge et E. Legroux dans les *Lettres de l'E.F.P.*, n° 17 de mars 1976.

3. J. Lacan, Séminaire sur *L'Identification* (1961-62), inédit.

4. S. Freud, « Dora — fragments d'une analyse d'hystérie ». Exemple de Dora imitant la toux de son père, cité par Freud dans son texte sur l'identification.

5. Il faudrait sans doute nuancer davantage les choses, notamment au niveau de l'âge du sujet au moment de son adoption. Mais je maintiens ma thèse même dans les cas où l'enfant est adopté à quelques jours. Qu'on pense, par exemple, à l'étonnante ressemblance physique qui existe souvent entre un enfant adopté et un de ses parents adoptifs.

amené à solliciter le psychanalyste. S'ouvre alors un accès à une problématique œdipienne, disons classique, avec ses avatars et bénéfiques. La deuxième, en négatif de ce qui précède, concerne les cas où cette identification n'existe pas ou ne se produit pas. Ces cas montrent toujours des enfants sans aucun point d'ancrage, à la dérive, avec toutes les résonances imaginables dans le champ social (activités délictueuses plus ou moins marquées, toxicomanie, conduites perverses, etc.), ceci pouvant éclater après de longues années d'inhibition dans tous les domaines.

L'apparition de cette identification n'est pas sans s'accompagner d'un changement de discours des parents adoptifs à l'égard de l'enfant. Par exemple, une mère asthmatique, parlant de l'asthme récent de son enfant adopté, disait « c'est normal, puisque c'est héréditaire ».

Quand on cherche dans la littérature psychanalytique un éclairage sur cette question précise de l'adoption, on cherche longtemps et en vain. Il semble que sur ce point, les analystes aient succombé à la tentation pédagogique. On pourrait rassembler tout ceci dans un ouvrage collectif dont le titre serait : « Conseils aux parents adoptifs ». Il y a très peu d'exagération dans ce propos. Un exemple : dans *La connaissance de l'enfant par la psychanalyse*<sup>6</sup>, Michel Soule règle la question d'une phrase « les enfants adoptés sont comparables aux enfants par le sang » ; pour s'intéresser beaucoup plus aux parents adoptifs, dans ce qu'il appelle « la transgression de la stérilité » !

Plus sérieux le tout petit fragment clinique trouvé dans un livre de Françoise Dolto<sup>7</sup>, transcription de son séminaire sur la psychanalyse d'enfants. Il s'agit d'un petit garçon adopté dont la consultation est motivée par sa « tendance à imiter le père au niveau des tics et des manies ». Cet exemple est intéressant, puisque surgissant à la suite d'une question posée par une auditrice, donc avec un caractère tout à fait spontané, sans préméditation, et illustrant exactement ce qui nous occupe, à savoir d'identification à quelque chose de l'ordre du trait chez l'autre, ici le père adoptif. Françoise Dolto en fait une lecture particulière que je voudrais discuter. En effet, elle interprète ceci à l'enfant de la façon suivante : elle lui fait remarquer qu'il *fait semblant* de croire que son père adoptif est son vrai père ; ce qui entraîne cette réplique de l'enfant : « ben, *si c'est vrai* j'ai pas besoin d'avoir des tics comme lui ». Le conditionnel de cet énoncé « si c'est vrai » ne renvoie pas, comme le commente F. Dolto, au « faire semblant de croire que »,

6. M. Soule et S. Lebovici, *La connaissance de l'enfant par la psychanalyse*, P.U.F.

7. F. Dolto, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, Seuil.

mais renvoie à l'énonciation suivante : « *si c'est vrai que mon père adoptif est mon vrai père*, je n'ai pas besoin d'avoir des tics comme lui » ; ce qui change tout. Il apparaît en effet, puisque F. Dolto souligne dans son interprétation la dimension du semblant, que l'enfant lui réponde que son symptôme vient plutôt signifier un renoncement à faire semblant d'y croire.

Ce qui nous amène à interroger la place qu'occupe un enfant adopté : place qui est celle d'un autre, autre non advenu. Ceci fera office de réel désormais pour lui. Cette place se redouble pour lui d'une amputation de son nom propre. On connaît l'importance du nom pour un sujet. Le nom propre spécifie comme tel l'enracinement du sujet. Un nom propre, disait Lacan, est un *trait distinctif*, il a fonction de signifiant à l'état pur<sup>8</sup>, et la fonction du signifiant est d'être le point d'amarre de quelque chose d'où le sujet se constitue. Cette dimension est vitale pour un parlêtre, seule condition pour lui permettre de ne pas être complètement à la dérive. L'enfant adopté est mis dans la position de s'amarrer à une chaîne qui n'est pas généalogiquement la sienne ; tous ne le peuvent pas (la métaphore qui surgit souvent à ce propos est celle de greffe). Cet amarrage est-il alors l'effet d'un nom accepté, d'une nomination entérinée ?

Cette nomination, en tout cas, fait en retour quelqu'un père. Car s'il est vrai que l'on peut dire *a minima* que c'est la naissance d'un enfant qui rend quelqu'une mère, c'est une toute autre question de savoir qui fait le père. Sa place est à coup sûr du côté du nom. Nom donné à l'enfant qu'il entérine avoir fait, que donc littéralement il adopte comme étant le sien.

L'adoption n'est-elle pas une autre façon de fabriquer du père pour deux parties en présence ?

---

8. J. Lacan, Séminaire *L'Identification*, du 10-1-62 : « Qu'est-ce que le nom propre ? Il semble que la chose ne se livre pas au premier abord, mais essayant de résoudre cette question, nous avons eu la surprise de retrouver la fonction du signifiant sans doute à l'état pur ».

Miguel Felipe Sosa

## L'amour de Fromm\*

Erich Fromm résida à Mexico ; il y vécut pendant 25 ans environ, depuis 1949 jusqu'à 1973, et il y fit souche grâce au démarrage de la pratique analytique dans ce pays et grâce à la fondation d'une Société de Psychanalyse dotée de son Institut d'enseignement correspondant, formellement indépendants de l'I.P.A.

Le groupe frommien fut le premier à s'organiser. Il précéda alors l'Association psychanalytique mexicaine, dont les futurs fondateurs étaient à l'étranger (Argentine et U.S.A.), faisant leur formation analytique quand Fromm arriva à Mexico.

Depuis cette époque le frommisme forme une part saillante, florissante du mouvement psychanalytique mexicain et de la culture nationale. Les traductions espagnoles de ses livres s'éditent et se rééditent en abondance.

Ces textes, spécialement les textes « psychanalytiques », révèlent un style très particulier de lecture de l'œuvre freudienne, et donc de rapports à Freud et à la psychanalyse, dont l'intérêt en cette occasion pourrait être celui de nous fournir un cas exemplaire de la position qui empêche le retour à Freud.

Je vous propose de nommer, peut-être provisoirement, « inquisitorial » ce style de lecture, étant donné qu'il s'agit, comme nous allons le voir, de sauvegarder une orthodoxie et de dénoncer les hérésies. A ce sujet, Erik Porge attira mon attention, à propos de Jeanne d'Arc, sur le fait que l'inquisition fabriquait des cas pour le bûcher !

---

(\*) *El amor de Fromm*, traduit de l'espagnol par Erik Porge.

Dans une lettre adressée à Martin Jay, citée par un de ses disciples<sup>1</sup>, Fromm écrit : « Je n'ai jamais abandonné le freudisme, à moins qu'on identifie Freud à sa théorie de la libido. Je considère que la réalisation fondamentale de Freud est son concept de l'inconscient ; ses manifestations dans la névrose, les rêves, etc. La résistance et son concept dynamique du caractère. Ces concepts ont conservé pour moi leur importance fondamentale dans toute mon œuvre, et dire que parce que j'ai refusé la théorie de la libido j'ai renoncé au freudisme est une déclaration très draconienne, possible seulement du point de vue du freudisme orthodoxe. De toute façon je n'ai jamais renoncé à la psychanalyse. Jamais je n'ai voulu former une école propre, je fus écarté comme membre de l'Association psychanalytique internationale, à laquelle j'avais appartenu et je suis encore membre de la Washington Psychanalytic Association (en 1971) qui est une institution freudienne. J'ai toujours critiqué l'orthodoxie freudienne et les méthodes bureaucratiques de l'organisation internationale freudienne, mais toute mon œuvre théorique est basée sur ce que je considère comme les découvertes les plus importantes de Freud, à l'exception de la métapsychologie. »

Par conséquent Fromm est aussi « freudien » que l'I.P.A. mais s'oppose à l'orthodoxie et au bureaucratisme de l'Internationale ; ce qui ne suffit pas pour dépasser les positions que lui critique. Il est nécessaire alors que nous interrogeons les textes frommiens dans le but d'examiner quelle est la voie choisie par Fromm qui lui permet de revendiquer pour lui-même le terme « freudien ».

Nous commencerons avec un livre paru en 1959, *La mission de Sigmund Freud : une analyse de sa personnalité et de son influence*. Fromm y affirme : « la force la plus notable et probablement celle de la plus grande intensité émotionnelle chez Freud fut sa passion pour la vérité et sa foi inébranlable dans la raison »<sup>2</sup>. Cependant Fromm signale immédiatement un « facteur négatif » du caractère de Freud qui limita sa passion pour la vérité : « le manque de chaleur émotionnelle,

1. *Erich Fromm y el psicoanálisis humanista*, Volume coordonné par S. Millañ et S.G. de Millañ, Siglo XXI, Mexico, 1981, pp. 226-7.

2. E. Fromm, *La Misión de S. Freud*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1981, p. 17, souligné par l'auteur. *La mission de Sigmund Freud : une analyse de sa personnalité et de son influence*, Editions Complexes, 1975, pp. 7-8. Nous avons traduit les citations de Fromm d'après le texte espagnol ; cette traduction diffère souvent dans sa littéralité de la traduction française publiée dont nous donnons la référence. Outre des choix de traduction il faut aussi tenir compte que les traductions françaises traduisent directement de l'anglais du texte original au français, alors que notre traduction traduit un texte espagnol qui est déjà lui-même la traduction d'un texte anglais. Cette remarque vaut pour toutes les citations de Fromm (N.d.T.).

de contact, d'amour, et par-dessus tout de plaisir pour la vie »<sup>3</sup>.

Plus encore, « en considérant l'ensemble de sa personnalité, il n'éprouvait pas de sécurité dans l'amour, il ne la trouvait que dans la connaissance et il devait conquérir intellectuellement le monde s'il voulait se libérer du doute et du sentiment de l'échec »<sup>4</sup>.

Et encore : « Pour lui la raison se limitait à la pensée. Les sentiments et les émotions étaient irrationnels par eux-mêmes et en conséquence inférieurs à la pensée »<sup>5</sup>.

Une telle hiérarchisation de la pensée serait dans l'œuvre de Freud, un héritage reçu des philosophes des Lumières qui « ne virent pas, comme l'avait vu Spinoza, que les affects comme la pensée pouvaient être soit rationnels soit irrationnels et que le développement complet de l'homme requiert l'évolution rationnelle des deux choses à la fois, de la pensée et des affects »<sup>6</sup>.

Dans un autre livre, *Le langage oublié*, publié en 1951, Fromm prétend démontrer non seulement comment se transmettent les limites personnelles de Freud à ses interprétations et conceptions théoriques sur les rêves, mais encore nous offre une « interprétation » qui dirait toute la vérité au sujet de Freud.

Fromm transforme l'affirmation freudienne que le rêve est un accomplissement distordu<sup>7</sup> d'un désir réprimé ou refoulé<sup>8</sup>, en la suivante : « Freud réaffirma catégoriquement et avec une certaine rigidité une des plus antiques théories : celle que le rêve est la

3. *Ibid.*, esp., p. 20 ; franç., p. 10.

4. *Ibid.*, esp., p. 21 ; franç., p. 11.

5. *Ibid.*, esp., p. 22, souligné par l'auteur ; franç., p. 12.

6. *Ibid.*, esp., p. 22, souligné par l'auteur ; franç., p. 12.

7. *Realización desfigurada*. *Realización* est la traduction espagnole selon Laplanche et Pontalis de *Erfüllung*. Cependant dans sa traduction des *Œuvres complètes* de Freud (Aморortu editores, Buenos Aires), Etcheverry choisit *Cumplimiento* pour *Erfüllung*. (On notera au passage que les lecteurs de langue espagnole ont la chance d'avoir deux éditions différentes des *Œuvres Complètes* de Freud. En France nous n'en avons même pas une : c'est pour ça qu'on annonce qu'elle sera définitive !). La traduction française habituelle de *Erfüllung* est *Accomplissement* ; c'est celle que nous avons reprise.

*Desfigurada* provient de *Desfiguración* qui est la traduction par Etcheverry de *Entstellung*. Pour Laplanche et Pontalis la traduction espagnole de *Entstellung* est *Déformación* ; et la traduction française : *Déformation*. Pour notre part nous avons opté pour *Distorsion* et nous nous en expliquons dans *Littoral*, n° 10, note p. 31. (N.d.T.).

8. *Suprimido o reprimido*. La traduction acceptée, en espagnol, de *Verdrängung* est *Represión*. Par contre pour *Unterdrückung* (littéralement « mettre dans les dessous » et pour lequel en français on a proposé *passer sous silence* dans *Littoral* n° 1, p. 162) Laplanche et Pontalis transmettent pour l'espagnol *Supresión* et Etcheverry propose lui *Sofocación*. N'ayant pas discuté de ce point de traduction avec M. Sosa nous nous sommes tenus à la traduction habituelle. (N.d.T.).

satisfaction de passions irrationnelles refoulées durant la vie de veille<sup>9</sup>. »

Notre « dévôt » (c'est ce que *Fromm* signifie en allemand) propose à la place une formulation plus complète : « les rêves sont des expressions pleines de sens et de significations de toute sorte d'activités mentales qui se produisent quand nous dormons »<sup>10</sup>. Ou aussi : « le sommeil a une fonction ambiguë. Le manque de contact avec la civilisation provoque la comparution du pire et aussi du meilleur qui est en nous ; donc, si nous rêvons nous pouvons être moins intelligents, moins savants et moins décents, mais aussi nous pouvons être meilleurs et plus sages que quand nous sommes réveillés »<sup>11</sup>.

Il vaut la peine de citer *in extenso* « l'élargissement » frommien de l'analyse du rêve de la monographie botanique qui est un exemple d'interprétation symbolique dont le texte est inclus dans *Le langage oublié* : « L'inconvénient de l'exemple réside en ceci que Freud s'abstient de nous donner une interprétation élargie et mentionne un seul désir exprimé dans le rêve, celui de se justifier en pointant ses accomplissements. Si nous n'insistions pas, je répète, pour que tous les rêves expriment des satisfactions de désirs et si nous admettions qu'ils peuvent exprimer toutes sortes d'activités mentales, nous arriverions à une interprétation toute différente. Le symbole central du rêve est la fleur séchée. Une fleur séchée et soigneusement conservée contient un élément de contradiction. C'est une fleur, quelque chose qui représente vie et beauté, mais étant séchée elle a perdu cette propriété et s'est transformée en un objet d'impassible étude scientifique. Les associations de Freud sur le rêve pointent cette contradiction dans le symbole. Freud dit que la fleur, le cyclamen, dont il a vu la monographie dans la vitrine de la librairie, est la fleur favorite de son épouse et il se reproche de ne pas se souvenir plus souvent d'apporter des fleurs à sa femme. En d'autres termes la monographie sur le cyclamen réveille en lui la sensation qu'il ne satisfait pas à cet aspect de la vie qui est symbolisé par l'amour et la tendresse. Les associations supplémentaires indiquent toutes la même chose, son ambition. La monographie lui rappelle ses recherches sur la cocaïne et le ressentiment de ne pas avoir donné de valeur à sa découverte. Il se souvient de la déception que souffrit son ego devant le manque de confiance du directeur du Collège dans sa capacité à collaborer au nettoyage de l'herbier. Et les planches en couleur lui

9. E. Fromm, *El lenguaje olvidado*, Hachette, Buenos Aires, 1980, p. 28. *Le langage oublié*, Payot, Paris, 1980, p. 26.

10. *Ibid.*, esp., p. 38 ; franç., p. 26.

11. *Ibid.*, esp., p. 36 ; franç., p. 35.

rappellent un autre coup vécu par son ego, la plaisanterie de son collègue parce qu'il avait raté une des planches en couleur.

« Le rêve semble donc exprimer un conflit que Freud ressent intensément à le rêver, tandis qu'il ne le connaît pas à l'état de veille. Il se reproche d'avoir négligé cet aspect de la vie exprimé par la fleur et par son épouse, au bénéfice de son ambition et de son orientation partielle intellectuelle et scientifique envers la vie. En réalité le rêve exprime une profonde contradiction dans la personnalité totale et dans l'œuvre de Freud. Le thème principal de son intérêt et de ses études est l'amour et le sexe. Mais lui est puritain ; s'il y a quelque chose que nous reconnaissons en lui, c'est une aversion victorienne du sexe et du plaisir, combinée avec une tolérance triste envers la faiblesse de l'homme sur ce terrain. Freud sécha la fleur plutôt que de la laisser vivante ; il convertit le sexe et l'amour en un objet d'inspection et de spéculation scientifique. Le rêve est l'expression du grand paradoxe de Freud : il n'est pas comme on a cru souvent de façon erronée le représentant de "l'atmosphère immorale de Vienne, sensuelle et frivole" mais bien plutôt le contraire, un puritain qui put écrire si librement sur le sexe et l'amour parce qu'il les avait placés dans un herbier. Sa propre interprétation tend à occulter ce conflit en déchiffrant de façon erronée la signification du rêve<sup>12</sup>. »

Dans un ouvrage postérieur, de 1979, Fromm va plus loin encore dans l'interprétation du même rêve : « Qu'a donc fait Freud de l'amour et de la joie ? Il les a transformés en objets d'investigation scientifique ; l'amour et la joie ont été retirés de la fleur qui maintenant est sèche et est objet d'investigation. Quelle chose pourrait être plus caractéristique de la vie entière de Freud ? Il a transformé l'amour (dans ses propres termes de sexualité) en un objet d'observation scientifique et avec cela il s'est séché et a perdu sa signification comme expérience humaine. L'amour est un objet de la science et pas une expérience humaine ; c'est ce que Freud exprime de manière très claire dans son rêve, et cependant par l'accumulation d'associations l'une après l'autre qui n'aboutissent à pratiquement rien, il réussit à dissimuler la prise de conscience de la signification du rêve : la transformation de l'amour qui provient de la vie en un objet pour la science. Ce rêve, ainsi que beaucoup d'autres, est un exemple de la forme dans laquelle Freud, grâce à d'innombrables associations, réussit très souvent à dissimuler la signification réelle du rêve parce qu'il ne désire pas voir cette signification. En d'autres termes

---

12. *Ibid.*, esp., pp. 73-74 ; franç., p. 75.

la méthode des associations interminables de Freud est une expression de résistance contre la compréhension de ses rêves<sup>13</sup>. »

Ainsi, faisant montre d'une dévotion exceptionnelle, autrement dit honorant son nom propre, Fromm nous offre sa compréhension totale, non seulement d'une formation de l'inconscient de Freud connue, comme le rêve de la monographie botanique, mais aussi de ce que lui appelle « la mission » de Freud et de la psychanalyse. Il ne s'agit rien moins que de réformer le monde grâce à la production de sujets humanisés, complets, équilibrés, mûrs, révolutionnaires, libres, capables d'aimer. C'est le rôle auquel Freud était destiné. Il ne put le réaliser totalement à cause de ses « résistances » et de son idéologie « patriarcale-bourgeoise ».

Fromm l'affirme en toutes lettres : « Freud poursuivait aussi un autre but, but que n'eut pas un homme comme Darwin : celui de transformer le monde. Sous le déguisement de médecin et de savant, il fut un des grands réformateurs du monde du début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. »

Et dans un autre paragraphe : « c'est uniquement en comprenant cette aspiration à apporter un nouveau message à l'humanité, pas un message heureux, mais réaliste, que peut se comprendre sa création [de Dieu] : le mouvement psychanalytique »<sup>15</sup>.

Dans le dernier chapitre de *La mission de S. Freud*, Fromm écrit : « J'ai essayé de démontrer que la psychanalyse fut conçue et développée comme un mouvement semi-religieux, basé sur une théorie psychologique et dotée d'une psychothérapie. Cela en soi est parfaitement légitime. Les critiques formulées dans ces pages se dirigent contre les erreurs et les limites inhérentes au chemin qu'a suivi la psychanalyse. En premier lieu elle a souffert du même défaut qu'elle prétend soigner : le refoulement. Ni Freud ni ses disciples n'admettaient des autres et d'eux-mêmes qu'ils poursuivaient un but qui ne fût pas scientifique. Ils refoulaient leur ambition de conquérir le monde avec un idéal messianique de salut et ainsi tombaient dans des ambiguïtés et un manque de probité qui ont l'habitude d'être la conséquence dudit refoulement. Le second défaut du mouvement fut son caractère autoritaire et fanatique qui empêcha le développement fructueux de la théorie de l'homme et conduisit à l'établissement d'une bureaucratie

13. E. Fromm, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, Mexico, 1981, p. 101. *Grandeur et limites de la pensée freudienne*, Robert Laffont, Paris, 1980, p. 124.

14. *Id.*, *La misión de S. Freud*, p. 83. *La mission de Sigmund Freud*, p. 75.

15. *Ibid.*, esp., p. 82 ; franç., p. 75.

retranchée qui hérita des dépouilles de Freud sans posséder sa capacité créative ni le radicalisme de sa conception originale<sup>16</sup>. »

Pourquoi Fromm maintient-il son adhésion au « freudisme » rendant publique son appartenance à une institution que lui appelle « freudienne » ? Pourquoi conserve-t-il le terme « psychanalyse » pour désigner sa pratique ?

Il est nécessaire d'expliquer que pour se référer à la pratique clinique des disciples de Fromm, le mot psychanalyse ou psychanalyste tout court ne suffit généralement pas. Il faut le compléter d'un autre mot : humaniste ou simplement frommien. Dans ce but le terme « freudien » reste absolument exclu.

Cela pose le problème de ce qui se met en jeu quand il est nécessaire d'ajouter au terme « psychanalyse » ou « psychanalyste » d'autres termes tels que « freudien », « lacanien », « kleinien », « frommien », etc., pour que personne ne doute de quelle psychanalyse ou de quel psychanalyste il s'agit. Autrement dit quelle est la nécessité d'unifier sous un même nom autant de « psychanalyses » si nous pouvons reconnaître des divergences fondamentales ou, dans quelques cas, des incompatibilités irréconciliables entre elles ?

Cette modalité de nomination entretient une certaine analogie avec l'usage de ce qui est connu comme « double nom [de famille] »<sup>17</sup>. Dans quelques pays hispanophones il est fréquent que le nom [de famille] se forme en utilisant le nom [de famille] paternel suivi du nom [de famille] maternel. Ainsi se garantit (au moins à Mexico) que un tel n'est pas fils d'un père inconnu et en plus que l'union des parents est légale. Autrement dit les procréateurs comme les descendants évitent toute suspicion d'origine illégitime puisque rien ne manque au nom du père.

Cette brève notation nous permet de considérer, au moins en tant qu'hypothèse de travail, l'utilisation des termes « kleinien », « frommien », « lacanien », etc., comme ce qui compléterait, dans la dimension des idéaux, la psychanalyse et l'analyste.

La psychanalyse humaniste en conséquence réalise une synthèse entre le freudisme, le marxisme et une religion non-théiste dont le but serait de permettre aux sujets de se libérer définitivement des chaînes de l'illusion.

Fromm trouve une référence fondamentale pour sa « synthèse » en ce qui concerne la psychanalyse dans *Le moi et le ça* : « Le développement du moi progresse de la reconnaissance des instincts (sic) à leur

16. *Ibid.*, esp., p. 105 ; franç., p. 98.

17. *Apellido*. Sinon, quand il y a *nom* il s'agit de *nombre*. (NdT.)

domination, de leur obéissance à leur inhibition. Le surmoi, étant en partie une formation de réaction contre les processus instinctifs (sic) du ça participe beaucoup à cette réalisation. *La psychanalyse est l'instrument destiné à la conquête du ça*. « Freud exprime ici un but éthico-religieux, la victoire de la raison sur la passion<sup>18</sup>. »

Bien sûr Fromm dispose pour fonder son entreprise d'autres références extraites très sélectivement de l'œuvre de Freud. Ne pouvaient manquer des commentaires sur l'enthousiasme que provoquèrent sur Freud certains personnages comme Hannibal, Napoléon et Masséna ; son amitié juvénile avec Henri Braun qui finira par devenir un leader socialiste en Allemagne ; ou le fait de se consacrer à Moïse. Pas plus ne manque la référence à la lettre du 13 janvier 1910 adressée à Jung, dans laquelle Freud expose son idée « encore pas mûre » de considérer la possibilité d'adhésion de la communauté analytique à la Fraternité internationale pour l'éthique et la culture, « un groupe plus grand avec un idéal pratique de travail ». Ce projet, et en ce point Fromm fait une utilisation précieuse d'un commentaire de Jones, ce projet donc « fut vite remplacé par l'organisation d'une société purement psychanalytique »<sup>19</sup>.

Il ne s'agit donc pas de ce que le projet de Fromm manque d'appuis dans l'œuvre de Freud. Mais pour les trouver il doit faire une sélection méticuleuse des textes freudiens, convertissant l'inhibition, le symptôme et l'angoisse en erreurs ou croyances fausses qui pourraient être corrigées si elles étaient remplacées par les « vérités » frommiennes. De cette façon la version frommienne de la psychanalyse aurait surmonté « le refoulement », les « erreurs » et les « limites » de Freud.

D'autre part, il est possible d'affirmer que Fromm répond jusqu'à ses ultimes conséquences aux indications de Freud (c'est-à-dire à une demande de Freud), référées aux objectifs de l'organisation du mouvement psychanalytique international.

De cette façon, Fromm sauve Freud et le remplace comme auteur de la version complète et définitive de la psychanalyse. Par conséquent, le retour à Freud est non nécessaire.

Il ne me semble pas que la position qui implique un respect soigneux pour l'accomplissement fidèle des indications de Lacan soit fondamentalement différente de la position de Fromm. Par exemple, dans un texte

18. E. Fromm, *La Mission... op. cit.*, esp., p. 92, souligné par l'auteur ; franç., p. 84. La citation de Freud, que nous avons traduite en français en suivant le texte espagnol, s'écarte en plusieurs points du texte original allemand (*GW*, 13, p. 186, Fischer Verlag). (N.d.T.).

19. *Ibid.*, esp., p. 76 ; franç., p. 69.

paru dans le numéro 9 (avril 1982, p. 10) de *La lettre mensuelle* de l'École de la cause freudienne, dans un texte intitulé « Des données sur la passe », J.-A. Miller affirme : « le fait que [...] n'est pas en discussion. Il s'agit là d'une indication expresse de Lacan ».

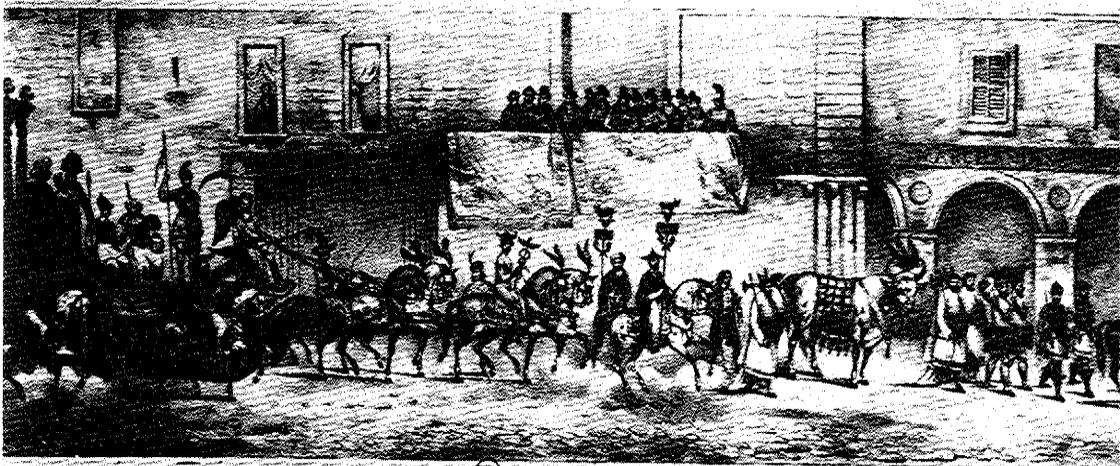
Même si toutes les indications de Lacan avaient été pertinentes, ce qui est indubitablement une supposition abusive, il n'est pas nécessaire qu'elles soient reçues comme ordres éternels par tous les analystes sensibles à son enseignement.

Il me semble que dans la structure du raisonnement de Miller nous pouvons reconnaître la même chose que dans l'entreprise frommienne, un militantisme dont l'objectif serait de sauver le père, qu'il soit Freud ou Lacan.

Et il ne s'agit pas bien sûr d'une « limite » ni d'une « erreur » de Fromm, de Miller ou de qui que ce soit ; il ne s'agit pas non plus de les envoyer sur le bûcher<sup>20</sup>.

---

20. Ce travail se situe dans le contexte d'un projet d'enseignement sur le transfert, la passe et l'*acting out*, dont le déroulement aura lieu à Mexico, cette année 83/84.



Procession du bœuf gras, XIX<sup>e</sup> s. (coll. B.N.)

Jean Allouch

## Une femme a dû le taire

*L'un a le désir, l'autre l'accomplissement.*

Albert Cohen, *Solal*.

A quoi tient la sorte d'incompatibilité (diversement vécue sous le mode de l'effroi, de l'horreur, de l'angoisse, de l'anéantissement) qui vient parfois au jour quand sont conjoints l'ordre familial et celui, problématique, du sexuel ? En quoi, par exemple, toute manifestation d'une jouissance sexuelle trop patente chez une figure parentale provoque-t-elle, pour le dire *a minima*, un recul de l'enfant, une destitution de sa position familiale qui, la plupart du temps, peut lui sembler aller de soi ?

L'inceste ne serait-il cet interdit fondateur qu'on dit qu'il est que parce qu'il couvrirait l'impossibilité pour tout assujetti au signifiant d'avoir affaire directement à la jouissance de l'Autre en tant qu'incarné par le ou les parents ?

Ces questions sont abruptes. Aussi adoptera-t-on le biais d'une lecture, d'un cas, pour les aborder.

Je choisis d'étudier ici une des figures majeures de la féminité ; elle fut diversement nommée depuis son épingleage littéraire au XIX<sup>e</sup> siècle : la *courtisane*, certes, mais aussi bien la *lorette*, la *demi-mondaine*, la *fille de marbre*, plus simplement la *Dame*, ou, termes encore en usage dans les intimités du conjugo moderne, la *biche* ou la *cocotte*. Cette Dame n'est peut-être pas autant que le dit Brassens « du temps jadis ». Avec Dumas fils elle se spécialise en Dame aux camélias devenue, par la grâce de Verdi, la Traviata, non pas l'égarée mais la dévoyée, celle qui n'a pas pris le droit chemin.

Je ne doute certes pas que nous ne disposions de la sérénité qui convient pour l'analyse de cette posture féminine ; aucune des femmes ici présentes ne saurait être autre chose qu'éminemment honorable. Ce n'est pas dire pour autant que la plus accordée à la légalité ne se sache ou, tout au moins, ne se sente concernée par la Traviata. Cela, mon expérience de la psychanalyse m'en donne un fréquent témoignage. Mais si vous en voulez un indice immédiat vous le trouverez aisément dans cette sorte de mutation aussi subite qu'imparable, où la plus respectable peut devenir charogne dès l'instant où elle apprend qu'il y a quelque chose qu'elle pourrait s'approprier dans les restes d'une courtisane quand devient patent l'échec de celle-ci, ne serait-ce que parce qu'elle vient d'être fauchée par la mort. La fétichisation de ces restes est du même ordre et provoque les mêmes désordres que celle des objets de leur idole pour ceux que B. Lapointe nomme ses « zélés fans ».

Quelle est la raison de ce choix de la Traviata ?

Je pars de ceci que je constate aujourd'hui dans la psychanalyse, de l'oubli (toujours imminent, souvent réalisé) par lequel le terme de « Sujet » se trouve disjoint de ce qu'il veut dire d'assujettissement. Cet assujettissement du sujet tient à ce qu'il n'est que supposé au signifiant. Mais comment se fait-il qu'on interroge si peu le statut de cet assujettissement, et spécialement en quoi il se distingue (si tel est bien le cas) du mode d'assujettissement que donne à lire la psychose paranoïaque ?<sup>1</sup>

La figure de la Traviata importe car elle présente un mode d'assujettissement au signifiant qui, en souscrivant à une père-version, adultère le désir que cette père-version vient contrer, en le cédant, ce désir, à une autre femme, celle qui serait toute beauté et pureté et qui échapperait (parce qu'elle se maintiendrait à l'abri du père, sous la loi du père) à cette malédiction qui fait qu'après-coup la virginité n'apparaît jamais être autre chose que celle de vice.

Mais la question du pourquoi de ce choix se pose aussi en regard des figures voisines. Il y a eu des êtres vivants pour incarner cette figure : Marie Duplessis, maîtresse de Dumas, mais aussi de Franz Liszt après bien d'autres, La Pomaré, que Baudelaire installe un temps chez lui, Guiseppina Stepponi que son amant, Verdi, nommait « Pepina » et qui réussit, elle, sa mutation de respectueuse en respectable (cas qui est loin d'être unique) ; il y a eu aussi leur doublure littéralisée : Josepha Mirah,

1. La présente étude trouve ainsi son relief dans la proximité de contraste que fait valoir sa conjonction au « discord paranoïaque ». Cf. « Du discord paranoïaque », *Littoral* n° 3-4, 5 et 6.

héroïne de Balzac et première en titre des « Dames aux camélias », Marguerite Gauthier, l'héroïne de Dumas, et, avec beaucoup d'autres encore, Violetta Valery dite « *la Traviata* ». A propos de cet « *opera semiseria* » (désignation où vous pouvez lire le mi-dire de la vérité — n'a-t-on pas parlé à propos de la Traviata d'opéra vérité ?), Proust déclarait : « Verdi a donné à La Dame aux camélias le style qui lui manquait. » Cette appréciation autorisée nous met sur la voie de ce qu'il s'agira de cerner pour peu qu'on se souvienne ici, avec Lacan, que *le style c'est l'objet*. En passant de l'aventure vécue au roman, puis de celui-ci, au travers du tamis du théâtre, à l'opéra, la Dame aux camélias, en même temps qu'elle est re-nommée comme Traviata, trouve son objet partiel. Telle est « la fabrique du cas », un serrage de l'objet, produit de successives reprises. La dernière est donc à privilégier comme la plus susceptible de nous livrer la fonction de l'objet.

On ne peut identifier purement et simplement une « Dame aux camélias » à une putain ; cette Dame, certes, se prostitue, nul ne l'ignore ; mais il y a ce trait qui la singularise : son statut de prostituée de luxe ne l'empêche pas d'être traitée avec tous les égards dus à une Dame. On la conduit au théâtre, on est honoré d'une invitation dans ses salons, on lui fait des cadeaux somptueux et jusqu'à se ruiner pour elle, ce qui montre bien que ces cadeaux sont autre chose que le pourboire laissé à une prostituée. Bref cette Dame est honorée alors même que sa sexualité est vouée aux plus offrants.

L'opposition putain/bourgeoise est subvertie dans la figure de la Dame aux camélias. Si l'une offre son corps ouvertement, tout en garantissant à son client qu'il n'aura pas affaire à ce que ce corps pourrait manifester de jouissance, l'autre peut, d'aventure, se laisser aller à cette jouissance mais au prix de ne pas l'avouer publiquement. A propos des camélias, Dumas fait un clin d'œil à son lecteur lorsqu'il écrit : « Pendant vingt-cinq jours du mois, les camélias étaient blancs, et pendant cinq il étaient rouges ; on n'a jamais su la raison de cette variété de couleurs, que je signale sans pouvoir l'expliquer... » L'opposition blanc/rouge serait aujourd'hui à transcrire comme de vert/rouge des feux de signalisation si cette transcription ne laissait échapper cette virginité désignée dans le blanc et qui reste sensible alors même que l'exercice du sexe est déballé. « On voyait qu'elle en était encore à la virginité du vice » remarque l'Armand de Dumas. Il y a une virginité du vice, une innocence par-delà les condamnations morales ; la virginité ne saurait être le privilège de la pucelle.

Dans un petit discours aux psychiatres en date de 1969, Lacan parle du statut du sexuel en psychanalyse en expliquant qu'il ne s'agit en aucune façon du sexuel en général, d'hormones ou de chromosomes,

qu'il s'agit non pas du gêne mais de ce qui gêne dans « l'aveu du sujet comme affecté d'un sexe ». Les camélias blancs et rouges sont un mode de cet aveu et si ce qu'on nommait, il n'y a pas si longtemps encore, une « mouche » dont la femme la plus convenable pouvait légitimement s'affubler a été, un temps, en place de camélia, ces mouches ont aujourd'hui disparu ! Notre modernisme a pris la mouche : telle est l'opération qu'il désigne, sans la moindre ironie, comme « libération sexuelle ». La libération sexuelle, c'est l'interdit de l'insecte !

Et maintenant que vous savez quelle mouche me pique, nous allons pouvoir parcourir cet opéra que Verdi privilégiait entre tous, lorsque, répondant à la question de savoir laquelle de ses œuvres il mettait en premier, il répliquait : « Si j'étais un professionnel, *Rigoletto*, mais si j'étais un amateur, j'aimerais plus que tout *Traviata*. » Or, qu'il n'y ait pas de rapport sexuel veut dire que dans notre affectation sexuée, nous sommes, chacune et chacun, un amateur.

La question est celle-ci : qu'est-ce qui a conduit cette femme, Violetta, à ne pas parvenir à familiariser l'aveu de son sexe ? Qu'est-ce qui a produit cette disjonction, chez elle maintenue, du sexuel et du familial ? Pourquoi, en d'autres termes, lui a-t-il fallu taire son désir ? Et se dé-vouer à la sexualité ?

\*  
\*\*

Chez Verdi l'opéra est d'une autre facture que chez Wagner. Certes chacun d'eux fut le porte-parole d'un peuple ; Verdi va même jusqu'à offrir son nom propre à ce peuple italien en lutte pour son autonomie : « Vive Verdi », l'inscription qu'on pouvait lire jusque sur les murs des cités sous domination autrichienne, écrivait en effet, en une remarquable translittération, « Vive Victor Emmanuel Roi D'Italie ». Mais il ne s'agira pas du même opéra en Allemagne et en Italie. On a noté, à mon avis à juste titre, que l'opéra wagnérien se caractérisait par une configuration donnée qui, une fois mise en place, n'était l'objet d'aucune modification, ne se transformait pas, mais s'approfondissait en intensité et prenait toute son ampleur dans l'apothéose finale. Chez Verdi, la mise en place première subit des remaniements dont l'importance est telle qu'on peut parler, avec l'auteur lui-même, d'une suite de *positions*. Ceci nous sera un premier repérage ; on distinguera trois successives configurations articulées les unes aux autres. La lecture devra faire valoir la raison de ces articulations.

Ces trois positions correspondent aux trois fêtes, la première et la troisième chez Violetta, la seconde chez son amie Flora.

On pourrait aussi parler de trois « banquets ». Non pas seulement que ces fêtes sont dites telles dans le livret, mais parce que ceci vient nous suggérer que ce genre d'assemblée est peut-être la version moderne du banquet grec, celui dont Platon nous a donné un témoignage irremplaçable. Lacan ponctue le témoignage de Platon en distinguant le temps où on fait l'éloge de l'amour, où on parle de lui en se retenant de trop boire, de celui qu'inaugure l'entrée d'Alcibiade et de sa bande de poivrots, qui est ce à partir de quoi il ne s'agira plus tant de parler d'amour que de le vivre, c'est-à-dire de savoir qui aime qui, et à quel titre (à titre d'amant, d'*erastès*, ou d'aimé, d'*erômenos*). Eh bien, le banquet moderne tel que nous le présente *la Traviata* est d'emblée de plain-pied avec cette seconde phase du *Banquet* de Platon.

Le mot d'ordre du banquet moderne est « jouissons ». Notez que ça n'est pas un pur jouir, un « *goder* » mais un *vouloir jouir*, une tentative de « profiter » (4)<sup>2</sup>, d'en accroître (6) la jouissance. Je nommerai *l'extime* le champ que dessine cette visée car plus on y est nombreux plus on rit, et la jouissance se nourrit davantage encore du superlatif de l'extériorité (dans l'effectuation sadienne de ceci, la jouissance obtenue est d'autant plus grande que s'élève le nombre de corps en jeu dans la partie).

Au regard de ceci la maladie de Violetta, sa mort qu'elle sait proche, a valeur métonymique ; elle présentifie ce qui est vrai pour tous et que chacun sait : que la vie est éphémère, la mort toujours susceptible de surgir l'instant d'après. C'est de là que s'origine, comme réponse, l'exigence « d'en profiter ».

Pourtant sa mise en acte rencontre une limite, celle qui fait de carnaval un temps qui n'est jamais que d'exception. Et la mort, qui commande la jouissance, ne cesse pas de s'y manifester comme ce qui vient tempérer, interrompre, couper cette visée d'un plus de jouir. Dès l'ouverture de *la Traviata* il y a cette ligne mélodique des violons qui chute sans cesse. La mise en acte, en tant que telle, ne se tient pas.

Peut-on souscrire, d'ailleurs, à ce sur quoi tous semblent s'accorder, à savoir que « l'amour au milieu des coupes » aurait « des baisers plus ardents » (42) ? Quand le petit dieu Eros décoche ses flèches au sein de cet esthétisme, sa limite interne devient patente. Il est clair en effet que cette visée d'un toujours plus de jouir ne saurait obtenir *toute jouissance* puisque, si cette jouissance est d'autant plus grande que le nombre des partenaires est élevé, lui échappe nécessairement cette jouissance qui

2. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la numérotation du livret telle que la donne *L'avant-scène opéra*, avril 1983.

tient, à l'opposé, à l'élection d'un seul, celle que procure l'amour en tant que la fidélité lui est une joie. Il y a un jouir, une joie de la fidélité amoureuse. Il est d'ailleurs impossible de distinguer radicalement jouissance et joie : c'est le même mot, le *goder* italien, le *gocer* espagnol, le *joy* des troubadours, qui désigne une expérience qui est indissociablement « jouissance » et « joie ». On devrait dire en français une « joué ».

C'est parce que la visée d'un toujours plus de joué ne peut que tourner le dos à cette joué de l'amour d'un seul qu'au cours de ce premier banquet se met en place une autre scène, celle de *l'intime* avec la rencontre amoureuse d'Alfredo et de Violetta. « Nous badinions » répond Violetta à cet invité qui vient interrompre cette rencontre, qui vient ainsi marquer qu'il ne saurait être question dans le banquet moderne que de dîner et de badiner, et qui apparaît déjà comme un importun au regard de cette intimité encore fragile dans sa tenue. Elle lui répond, sur un registre qui est le sien, quelque chose qu'il peut comprendre ; mais l'important est qu'elle table sur cette compréhension pour l'éloigner de son intimité avec Alfredo et qu'elle dessine ainsi la frontière de cette intimité dans le temps même où elle le produit comme importun. On est bien ici sur un autre registre puisque au champ de l'esthétisme il n'y a pas d'importun, chacun est bienvenu... hormis l'amour ; avec lui, en effet, on ne badine pas !

Le champ de l'extime se maintiendra tout au long des trois actes de *la Traviata* : le deuxième banquet, chez Flora, n'est que la reduplication du premier et le troisième, celui du carnaval, ne fera qu'approfondir l'esthétisme en augmentant autant qu'il se peut — à toute la population — le nombre des fêtards. Mais il y a, par contre, une modification remarquable des rapports topologiques de l'extime et de l'intime ; au premier acte, on vient de le voir, l'intime fraye son territoire au lieu même de l'extime ; puis au second acte, le seul avec ses deux tableaux à présenter un autre lieu, il y aurait, quasi circonscrit, un champ propre à l'intime ; j'emploie ici le conditionnel car Violetta est très tôt détentrice d'une lettre de Flora l'invitant au second banquet ; au troisième acte, les rapports de l'intime et de l'extime seront cadrés de part et d'autre d'une fenêtre, et la mort de Violetta aura pour corollaire exact, à travers cette fenêtre ouverte, le triomphe du bœuf gras : *l'intimité maximum coïncide avec l'extimité la plus grande.*

\*  
\*\*

Mais revenons au premier acte. Parler de « rencontre amoureuse » est trop général. Quel événement a eu lieu ?

Violetta, au cours de ce premier banquet, reçoit une lettre d'amour. On ne voit pas tout de suite qu'il s'agit bien de ça car notre alphabétise vient nous suggérer quotidiennement qu'une lettre doit se présenter comme un certain gribouillis sur du papier. On a donc le plus grand mal à admettre qu'il y a de l'écrit dans la parole, qu'un objet ou un geste, dans certaines conditions, *doit* être considéré comme un écrit. Pourquoi cette lettre d'amour ne pouvait-elle pas avoir la forme d'un billet doux ? On le saisira facilement en nous mettant un instant dans la position d'Alfredo. Voilà un jeune homme qui aperçoit, dans une loge au théâtre, une femme dont il tombe instantanément amoureux ; cette vision le met dans la position de *l'erastès*. Mais cette femme est une courtisane ; *il le sait*. Comment lui signifier son amour ? Comment lui faire entendre à elle que cet amour est d'une autre trempe que ce à quoi elle n'est que trop habituée ? Il pourrait aisément aller la voir et lui faire sa déclaration ; ou lui faire parvenir un mot. Mais ceci ne le distinguerait en rien des habituels amants ; ça, elle connaît ! Il fallait donc que la lettre d'amour prenne un certain biais pour avoir une chance d'atteindre sa destinataire. Quel fut ce biais ? Eh bien, c'est là qu'on pourrait voir s'éclairer ce dont il s'agit au titre du transfert. Ce biais est en effet très exactement un *agieren* freudien au sens où ce terme désigne chez Freud, Lacan l'a montré, l'équivalence du transfert et de l'acting-out. Alfredo, pendant toute une année, va chaque jour prendre des nouvelles de la santé de son *erômenos* qu'il sait défaillante. Il est très discret dans son agir, d'une discrétion qui est celle-là même de la lettre ; il est même probable que Violetta ne soit pas au courant de cet agir. Mais quand, au cours de ce banquet, elle l'apprend, elle sait aussitôt qu'elle a affaire à un autre amour que celui, ravalé et protecteur, que lui offre le baron. « Vous n'en fîtes pas autant » (22), dit-elle à ce dernier, alors même qu'en lui présentant Alfredo on prend soin de lui préciser qu'il l'adore « comme les autres ».

Il s'est trouvé des psychanalystes pour regretter le transfert et même, ce qui est un comble, pour dénoncer un transfert ; l'agir gêne en tant qu'il apparaît comme une défaillance du *Durcharbeitung* ; on oublie qu'il fut, dès sa mise au jour chez Freud, épingle comme un mode de ce dernier. On en tamponne alors les effets, on limite ses manifestations dont on fait une bipartition en « positives » ou « négatives », ce qui n'a à proprement parler aucun sens : le transfert négatif n'est plus « négatif » que n'est « positif » le transfert qu'on dit tel. Le procès du transfert est *d'hainamoration* ; mais, curieusement, cette nomination de *l'hainamoration* par Lacan n'est guère retenue. Ainsi apeuré par l'agir on ne voit pas que le transfert est d'écriture, qu'il est un mode du *s'écrire* comme c'est patent avec l'agir d'Alfredo. Il est également patent ici que le

transfert est ce qui se monte en épingle dans l'agir quand le *s'écrire* n'a pas d'autre voie.

Comment Violetta va-t-elle répondre à cette lettre d'amour ? Sa réponse intervient au moment où la visée d'un plus de jouir, pour elle au creux de sa vague, apparaît pour ce qu'elle est aussi, à savoir une démarche proprement suicidaire. Au degré zéro de cette visée, chacun se retrouve isolé, et Violetta l'est en effet, ses invités sont passés à table. Elle fait alors une expérience qui se trouve être, avec ses deux temps, celle du stade du miroir. Son image dans le miroir lui apparaît celle d'une femme déjà prise par la mort quand, se retournant, elle peut se voir comme la voit Alfredo c'est-à-dire comme quelqu'un à qui il n'est pas interdit de prendre soin de soi.

A partir de là bascule la position de Violetta. Parce qu'elle a accueilli la lettre d'amour d'Alfredo en y reconnaissant autre chose qu'un badinage de plus, son expérience du miroir *avec Alfredo* lui est un tremplin à partir de quoi elle cesse d'être dans la posture de *l'erômenos* (celle de la courtisane, qui serait mieux nommée « courtisée ») en faisant d'Alfredo son élu, son unique, son *erômenos*. La voici *erastès*, désirante. « *Esser amata amando* » (être aimée en aimant), chante-t-elle alors. C'est la formulation la plus ramassée qui soit du désir de *l'erastès*. Elle se met dès lors à l'école de son manque, prend le rôle actif que Lacan, dans son commentaire du *Banquet*, épingle comme à proprement parler féminin ; elle opte pour une « retraite » (c'est son mot) à la campagne, rompt avec ses amis, fait don de son argent à la vie commune avec Alfredo, marquant ainsi qu'elle renonce définitivement à la posture de femme entretenue.

Le premier banquet voit donc naître la signification de l'amour avec cette bascule, ce « retournement » (cf. Lacan) de Violetta d'*erômenos* en *erastès* (mouvement identique à celui d'Alceste avec son mari, ou d'Achille avec Patrocle) ; ainsi se délimite le champ d'une intimité : l'amante et l'aimé prennent rendez-vous pour un temps où le camélia qu'elle lui offre ne sera plus blanc ou rouge mais *fané*, c'est-à-dire (pour l'instant, car ce « fané » est surdéterminé, vaudra autrement au troisième acte) déchu de sa valeur de signe d'une sexualité féminine offerte aux plus « galants ».

\*  
\*\*

On saisit, à partir de ce repérage, pourquoi l'intervention de la père-version ne saurait être prise comme purement et simplement extérieure au duo d'Alfredo et de Violetta ; elle ne vient pas mettre en

échec leur amour sans trouver, en *lui*, l'appui qui fit son efficacité. Cet appui tient au fait que *l'erastès* comme *l'erômenos* n'advient comme position subjective qu'à impliquer un *il ne sait pas*, l'un, le premier, ce qui lui manque, et l'autre ce qu'il détient.

Cet *il ne sait pas* est fondamental. C'est en notant qu'Œdipe « ne sait pas » qui sont sa mère et son père que Lacan justifie Freud d'avoir choisi cette tragédie plutôt que nombre de récits comportant les mêmes mythèmes pour nommer son complexe nodal. Dans *la Traviata*, c'est ce savoir insu *pour autant qu'il ne saurait être laissé en plan* qui fera pivot de l'un à l'autre des trois banquets.

Quel est ce savoir ? On ne le saura qu'après coup, depuis l'intervention de la père-version.

Après le conter fleurette, lorsque sa camériste annonce à Violetta une visite, il y a quiproquo, malentendu qui, comme c'est toujours le cas du malentendu, tombe juste. Elle attend un homme d'affaires mais répond sans aucune hésitation, quand on lui annonce une visite, que l'homme qui se présentera « sera celui » (138) qu'elle attend. Lui, d'ailleurs, n'est pas moins affirmatif, qui lui dit « tout de go » non pas « je suis le père d'Alfredo », comme le traduit le sous-titrage du film de Zefirelli, mais « vous voyez en moi le père d'Alfredo » [141] (*D'Alfredo il padre in me vedette*). Et ce n'est pas tout ; il va très rapidement se révéler que non seulement c'est lui qu'elle attend mais qu'elle s'y attend ; elle attend sa demande qu'elle lui sacrifie son amour : « Je l'attendais, dit-elle, j'étais trop heureuse » (156). Elle sait d'emblée que c'est là qu'elle a rendez-vous avec elle-même, que cette rencontre avec elle-même dans la réponse qu'elle fera à la version du père sera celle où se jouera son destin.

On voit ici comment la traduction de tout ceci en une lutte d'une femme contre les valeurs bourgeoises passe à côté de l'affaire, d'ailleurs au prix de se tenir éloigné d'une lecture littérale de ce qui est dit. Et la sagacité d'un R. Barthes échoue (cf. ses *Mythologies*) devant la Dame aux camélias.

Voici alors cette figure paternelle énonçant sa version. Quelle est cette version ? Comment allons-nous la situer ?

Nous sommes ici dans le cas d'avoir à entendre le terme de « version » en son sens premier, celui qui lui donne l'étymologie. *Vertere*, c'est « tourner » ; on parle en obstétrique d'une « version » de l'enfant pour désigner sa position dans l'utérus ; l'accoucheur procède à des « manœuvres de version » quand il fait prendre à l'enfant la position qui, de son point de vue d'accoucheur, convient. Ici la version du père est d'autant plus à situer comme une « manœuvre de version », une façon de faire tourner l'action, que l'action, en effet, tourne, comme

tous les commentateurs l'ont noté, à partir de son intervention. L'opéra verdien, suite de positions différentes, articule un nombre réduit de versions.

Qu'est-ce qui fera pivot, point d'Archimède, pour ce second tournant ? Il serait trop rapide — et erroné — d'identifier cette version du père à son désir. Il s'agit d'une demande dans la père-version ; Germont le dit en clair : « Je demande un sacrifice » (155). Cette demande est formulée mais aussi agie. Le père fera tout ce qui est en son pouvoir, usera des moyens les plus sommaires, les plus éculés pour que chacun se plie à sa demande. Le voici donc en train de raconter à Violetta sa version des faits, une histoire à la fois rocambolesque et bouffonne. Sa fille, sœur d'Alfredo, aime un « noble cœur » qu'elle doit bientôt épouser. Les roses de l'amour s'épanouissent chez les fiancés. Mais que fait ce cher fiancé ? Eh bien tout simplement un chantage à la fois à sa future et à son futur beau-père ! Si Alfredo ne rompt pas avec Violetta, lui rompra ses fiançailles (159).

Cette version ne tient pas debout. Elle comporte même nombre de contradictions. Est-il si noble le cœur qui se livre à un tel chantage ? Et cet amour entre les fiancés qui semble s'en accommoder, est-il si heureux que le père le prétend ? Complice, la fille est-elle si pure ? Qu'est ce père qui se plie au chantage sans autre forme de procès ? Violetta a-t-elle entre ses mains, comme il l'affirme, la possibilité de changer en chardons les roses d'un amour déjà véreux, d'emblée véral ?

Le remarquable est que personne ne pose ces questions. Violetta n'interroge pas la consistance de cette père-version. Peut-être est-ce parce que la courtisane veut croire, fût-ce éperdument, en la possible existence d'une pure jeune fille. Peu importe d'ailleurs le motif. Le fait que la père-version soit, hors analyse, une version *non lue* est un trait qui lui est si caractéristique qu'on pourrait aller jusqu'à en faire une définition : quand une version est laissée en l'état, pariez qu'elle vaut comme père-version, vous aurez alors fort peu de chances de passer à côté de ce qui lui donne son poids.

La version du père se déploie ici sur un registre qui est celui de la négociation, du compromis, de la manœuvre, de l'arrangement (à la Kazan), bref de l'intersubjectivité. De ce registre, Lacan disait que son exclusion est condition de possibilité d'une psychanalyse effective (cf. séminaire sur le transfert). On ne traite pas un procès d'*hainamoration* par la négociation.

Violetta, donc, ne renvoie pas le père à sa chère version. Son *dire que non* cède au joint précis où Germont, qui se présente à elle comme rien de moins qu'un envoyé de Dieu, lui déclare que sa liaison avec Alfredo ne saurait, quoi qu'il en soit de la sincérité de leurs sentiments, être

bénie. *E vero!* (C'est vrai!), répond-elle; et pour elle tout commence et tout finit là. Ou du moins presque tout.

Il y a, en effet, un reste où gîte le *dire que non* de Violetta. Elle s'engage certes à sacrifier cet amour à jamais non béni à celui des fiancés, à faire exister cette jeune fille si belle et pure (si belle épure), mais d'une pureté désormais entachée du sacrifice même qui lui aura été consenti; c'est pourquoi il convient qu'elle sache ce sacrifice, et qu'Alfredo le sache aussi. « Je mourrai... je mourrai... mais au moins (tel est le reste) qu'il ne maudisse pas ma mémoire » (190), « Qu'il sache le sacrifice que j'accomplis par amour » (192).

Le sacrifice de Violetta serait absolu, son adhésion à la père-version totale si elle ne tenait pas à ce qu'Alfredo, et à travers lui tout un chacun, sache. Mais elle y tient! Elle l'obtiendra même, et Germont sur ce point n'est pas à la hauteur de ce qu'il demande puisqu'il accepte et même contribuera à la mise en circulation de ce savoir.

Il y a, certes, un précédent célèbre, puisque le Dieu des chrétiens, s'il obtient de son fils qu'il souscrive, lui aussi, à sa demande de sacrifice, n'opère pas sans faire en sorte que ce sacrifice soit connu. Pourquoi n'aurait-il pas sacrifié son fils sans que personne, tout au moins sur terre, ne le sache? Au jour du jugement dernier chacun aurait été drôlement surpris d'apprendre qu'il avait été sauvé! Ça, ça aurait été une bonne nouvelle! Remarquez qu'en construisant cette fiction d'un autre christianisme je ne fais que donner sa portée la plus générale à un cas que les théologiens ont effectivement discuté puisque, le sacrifice du fils étant un événement historique, il a bien fallu se demander s'il avait valeur rétroactive, s'il concernait aussi ceux qui, ayant vécu avant cette date mémorable et n'ayant donc jamais entendu parler de l'événement, n'étaient pas en mesure d'y répondre comme il est indiqué. De même Kierkegaard, fasciné par le sacrifice d'Abraham, n'y a pas vu autre chose que l'irréductible paradoxe d'une foi inégalable car il omettait de noter que cette fascination même que le savoir du sacrifice produisait en lui était une de ses données.

Par l'accomplissement de son sacrifice au troisième acte, Violetta se retrouve, *erômenos*, une aimée; mais elle ne revient pas pour autant à son point de départ puisque de son amour pour Alfredo, elle maintiendra le trait de l'élection d'un seul: Dieu serait son *erastês*.

Aussi le recul de Germont ne change-t-il rien pour ce qu'il en sera du sacrifice lui-même. D'abord envoyé de Dieu, Germont pourra d'autant plus aisément reconnaître « le mal qu'il a commis » (446) que Dieu, désormais, a pris le relais.

La différence entre la père-version chrétienne et celle à l'œuvre dans

*la Traviata*<sup>3</sup> tient à la position d'origine du savoir insu. Dans le premier cas, c'est Dieu qui tient à ce qu'on sache qu'il y a eu exécution de sa demande d'un sacrifice, alors que dans le second c'est de son *erômenos* sacrifié que prend son départ l'exigence du *faire savoir*. (Il est vrai qu'avec la divination du fils cette différence s'estompe.)

Le faire savoir de Violetta se produit en deux temps. Il y a d'abord, lors du deuxième banquet, la scène de ménage publique entre les amoureux, leur séparation virtuelle au cours de laquelle elle lui dit d'une façon on ne peut plus claire : « De te fuir, j'ai fait le serment sacré » (339) ; mais ce message ne parvient pas à son destinataire puisque interrogeant : « A qui ? Dis-le, qui osa ? », il imagine aussitôt qu'il s'agit de Douphol, l'ancien protecteur, là elle lui avait simplement répondu : « Celui qui en avait le plein droit. »

Tel est le second malentendu sur la personne auquel nous avons affaire. Là aussi le malentendu s'avère un bien entendu puisque pour Alfredo, c'est bien Douphol en tant qu'ami des courtisanes (comme Dumas fils se disait « ami des femmes ») qui est le rival le plus susceptible de détruire leur amour en faisant rechuter Violetta dans cette posture de la courtisane d'où sa lettre d'amour avait su la dégager.

La scène de ménage n'a guère — à ma connaissance tout au moins — intéressé le psychanalyste. Pourtant ce n'est pas qu'il n'ait pas affaire à

---

3. On fera bonne mesure en donnant ici la formule d'une autre figure de cette clinique de la père-version. Ce texte est extrait de *Solal* (Albert Cohen, éd. Gallimard, p. 237) :

— Il y a quinze jours que je suis venu te voir avec toute la joie de mon cœur. Tu avais promis que tu viendrais et rien ! La joie de ton père, le lendemain. Depuis huit heures du matin il t'a attendu, pauvre vieux père, avec son vêtement des jours de fête ! Et tu n'es pas venu. Nous t'avons attendu, attendu. Le soir, il a eu une attaque. Pendant quinze jours je l'ai soigné. Je profitais des moments où il dormait pour t'écrire. Pas de réponse. Tes domestiques m'ont empêché d'entrer, moi, moi qui ai été ton père, qui t'ai pris dans mes bras, les promenades du lundi à la forteresse, mes espoirs en toi, tout, tout. Tes domestiques, des Centils, ils m'ont renvoyé de ta maison ! En ma vieillesse ! Ton père a voulu sortir de sa chambre, et il veut te voir maintenant. Sol, c'est péché de faire souffrir deux vieillards, perdus dans cette grande ville. O Sol, aie ton cœur de fils et ne commets pas le péché. Reçois ton père. Les vieillards ont peu d'années à vivre. O Sol, que Dieu m'inspire ! Les deux vieillards que nous sommes, lui et moi, se sont pris les mains hier soir et ils ont pleuré dans la chambre obscure. O Sol, reviens à toi, à ta nation sainte, au peuple élu, ô mon fils !

Avec cet effet, peut-être inéluctable, du dire que non du fils quand le père (ici curieusement non pas dédoublé mais redoublé) n'en peut plus douter : « Il — le père donc — avait fait rougir une lame de fer sur le brasero et l'avait approchée de ses yeux. Il n'avait avoué à personne ce châtement. Un bandeau sur ses yeux avait caché la plaie et Saltiel lui-même — donc l'autre vieillard — ne s'était pas douté de la vérité. »

ça dans son cabinet ! Comment y répond-il puisque sa conclusion la plus commune, à savoir le « frotti frotta » génital, est exclue ? La scène de ménage est ce dialogue amoureux le plus susceptible de le faire valoir comme un dialogue de sourds ; elle est le mode de l'échange amoureux le plus épuré de ce qu'on appelle la compréhension. C'est que chacun des partenaires y tourne autour de son fantasme fondamental. Réinterprétant une dernière fois le poinçon de l'écriture du fantasme \$ ◇ a, Lacan épinglait ce dernier comme un « tourbillon ». Dans la scène de ménage, chacun n'a affaire qu'à son propre tourbillon.

Quand vous vous trouvez dans un tourbillon, vous n'y séjournez pas longtemps ! Soit vous vous en dégagez, et c'est ce que j'appelais la sortie la plus commune de la scène de ménage, celle par laquelle le fantasme parvient à réaliser à nouveau sa fonction de *rendre le désir apte au plaisir*, soit il vous absorbe, comme c'est le cas ici pour Alfredo et Violetta. Alfredo, suivant la pente de son propre tourbillon, en un geste de destruction radicale de son amour pour Violetta, jette à ses pieds une bourse. Publique est sa lettre de rupture : « Courtisane tu veux être, eh bien courtisane tu seras ! et notre amour lui-même, désormais atteint par l'après-coup de cette lettre que je t'adresse maintenant, n'aura ainsi pas échappé à cette malédiction dont tu te fais, en le refusant, la complice. » Alfredo ne voit pas qu'il se prête et se plie, ce faisant, à la version du père : sa politique du pire pousse Violetta dans son propre tourbillon à elle en l'amenant à lui dire qu'elle aime Douphol, c'est-à-dire à lui formuler cela même que Germont lui avait suggéré de dire à son fils afin d'obtenir leur rupture.

Ainsi le fils, après avoir d'abord refusé la père-version quand, s'adressant *directement* à lui, le père lui proposait de venir faire le deuil de son amour dans le cocon de son enfance y souscrit-il maintenant sans le savoir et par le biais de son amour d'une femme. Ceci nous invite à interroger ce que Freud donnait comme limite incontournable de la psychanalyse : *Penisneid* d'un côté et refus de la féminité de l'autre. Fait question, dans cette façon de poser le problème des limites de l'analyse, ce partage lui-même pour autant qu'il se donne, a priori, et maintient séparés, les termes « homme » et « femme ». On voit ici Alfredo d'abord refuser, se refuser à la version d'un homme, son père ; mais il y consent, il y contribue finalement par le biais de Violetta. On a donc affaire, non pas à un problème clivé en deux branches, mais à quelque chose qui se présente dans chaque cas avec au moins quatre termes puisque aux amoureux et à la figure du père il faut ajouter celle de la mort.

Après avoir été un bref temps disjoints, au début du deuxième acte, les registres de l'extime et de l'intime se recourent à nouveau. Mais dans

ce second banquet, c'est l'intime qui prend le dessus, qui intimide l'extime ; la réunion des jouisseurs cesse de valoir, provisoirement, comme telle pour prendre la fonction d'un public (cf. l'importance de cette instance pour le mot d'esprit tel que Freud en construit les coordonnées), la fonction du chœur dans la tragédie antique, témoin actif, agissant, jugeant. On soutient Violetta dans l'épreuve qu'elle endure, on condamne l'ignoble insulteur Alfredo, on va même jusqu'à l'exclure de la compagnie. Germont père est désormais intégré à ce public, et le fait qu'il ne reconnaisse plus en Alfredo son fils ne fait que redoubler l'ostracisme dont celui-ci est l'objet et sur lequel tous s'accordent.

\*  
\*\*

Le troisième banquet est celui de la rupture réelle. La fonction du public y est tenue par les quelques personnes (la camériste, le docteur, Alfredo, Georges Germont — dont le prénom apparaît pour la première fois) qui, dans la chambre mortuaire, sont les témoins désormais impuissants de l'accomplissement du sacrifice de Violetta. Les jouisseurs y ont rejoint le peuple, tous fêtent le triomphe du bœuf gras.

On dirait maintenant disjoints l'intime et l'extime, puisqu'ils se trouvent de part et d'autre d'une fenêtre, si cette fenêtre ne devait être, telle celle du rêve de l'Homme aux loups, ce qui donne son cadre au fantôme, celui auquel s'égale Violetta avec le sacrifice de son amour et de sa vie.

Il y a bouclage du premier au troisième banquet. C'est maintenant le véritable accomplissement — le *Wunscherfüllung* réel — de la rencontre annoncée au premier acte avec le rendez-vous du camélia fané. « Les roses de mon visage ont déjà pâli », note lucidement Violetta. Le camélia fané n'est plus ici signe de son renoncement à une vie de courtisane, mais signe de *ce qu'elle est* pour celui avec qui elle a rendez-vous. Non pas Alfredo, passé au public, mais Dieu le Père. Son ultime demande est qu'il l'accueille en tant que camélia fané, qu'il la désire comme celle qui lui fait don de sa sexualité, qu'il l'aime en prenant cette demande qu'elle lui adresse comme objet de son divin désir. « Ah ! souris au désir de la dévoyée ! Ah ! pardonne-lui, accueille-la, mon Dieu » (398). Le camélia fané n'accèdera jamais, pour Violetta, au statut d'un signifiant ; il ne cessera pas de ne pas s'écrire.

Ce bouclage se confirme aussi, dans le temps de son agonie, dans le parcours à l'envers, et donc la décomposition de son expérience du miroir, inaugurale de son amour pour Alfredo. Seule maintenant à y

contempler son visage pâli — ce même trait qui lui apparaissait dans le miroir avant qu'Alfredo ne la regarde autrement — il n'y a plus de retournement possible vers l'appui d'un autre regard. Et quand Alfredo se présente enfin, il ne peut que la voir comme elle-même s'est vue et comme seule une divine père-version peut y trouver son *erômenos*.

Or, dans l'extrême proximité de sa rencontre avec Dieu, *elle trouve enfin son nom*. Traviata, Dévoyée ; ce nom apparaît pour la première fois quand elle adresse son ultime prière à Dieu. Seul Dieu peut être ce père à qui elle disait : « Comme une fille, prenez-moi dans vos bras » (186). Seul en effet il a pouvoir de procéder à la métamorphose de la dévoyée en ange puisque c'est comme ange qu'elle a sa place dans la père-version. Déjà l'envoyé de Dieu lui avait demandé d'être « l'ange consolateur » de sa famille (177) ; mais il revient à Dieu seul de lui donner, comme elle le dit maintenant, sa place « au ciel, parmi les anges » (450).

Là est en effet sa vie. Et dans ce qui sera son dernier mot, dans son « Je reviens à la vie, Oh joie ! » (459), il serait inconvenant d'entendre de la part de Piave, le librettiste, une clause de style, ou encore l'expression de je ne sais quel « mieux de la fin ». Non. Elle revient en effet à la vie qui fut la sienne, celle de son délire, de ce délire qui se reconnaît enfin dans cette dernière énonciation et dont la formule est certes fort simple : « Les filles sont des anges d'un père divin. »

L'équivoque, en français, du mot « fille » a ici toute sa portée. Cette formule révèle aussi que la père-version est bien celle de Violetta. Et le sacrifice de sa position d'*erastès* apparaît après-coup comme le reste chu de *sa fidélité* à la formule de son délire.

Ainsi y aura-t-il une autre jeune fille pure, mais qui pourra, elle, conjointre famille et sexualité, sexualité et pureté : « Si jamais une jeune fille pure, dit-elle à Alfredo, dans la fleur de ses années, te donnait son cœur... Qu'elle soit ton épouse... Je le veux... Donne-lui ce portrait : dis-lui qu'il est le présent de celle qui, dans les cieux, parmi les anges, prie pour elle et pour toi. » (450) Son sacrifice dans le réel Violetta le produit comme condition de possibilité, mais pour d'autres filles, de ce qui lui a été, à elle, refusé.

La réalité psychique se confirme ici comme une réalité religieuse (Lacan). Violetta, Christ féminin, consacre par son sacrifice la pureté retrouvée des filles.

Telle est la portée de l'intimité superlative et délirante de la fille au père. Mais c'est à cet extrême que confinent intimité et extimité : dans le cadre de la fenêtre quelque chose s'éclaire concernant la père-version, la version de l'exception. C'est en effet au moment précis de sa nomination comme Traviata que l'extime fait irruption avec la Bacchanale. « Place

au quadrupède Seigneur de la fête » (399). Au sacrifice de la dévoyée correspond le triomphe du bœuf gras. Or ceci, ni Piave ni Dumas ne l'ont inventé. *L'agonie de Marie Duplessis durant Carnaval est un événement réel.*

Avec cette articulation du sacrifice et de celui dont il est le triomphe, le délire de Violetta devient « parlant » pour tout un chacun. Ça n'a pas la même portée que Dieu sacrifie son fils ou sa fille ! Le sacrifice de la fille révèle Dieu comme Bœuf gras. La Traviata a cher payé cette révélation qu'elle produit sans le savoir, mais qui n'en est pas moins pour autant son ultime *dire que non* à la père-version.

Il y a eu, lors du second banquet, ce qu'on croit à tort être un intermède, à savoir une présentification (admirablement rendue par Zefirelli) de ce que sont, en Espagne, les rapports amoureux. La femme espagnole n'opère son retournement d'*erômenos* en *erastès* que lorsque le toréador a accompli, à sa demande, une prouesse taumachique. Mais à Paris, « les cœurs sont plus tendres, il (leur) suffit de badiner » (272). Pourtant à Paris comme ailleurs, on ne peut se dispenser de répondre à la père-version. Dans le meurtre du bœuf gras, l'épinglage de Dieu comme un bœuf gras, Violetta rendra pour nous manifeste son *dire que non* à la père-version.

Le Bœuf gras, c'est le « seigneur de la boucherie » (399) : plus il est gras, plus on est heureux dans les abattoirs, plus on l'aime, c'est-à-dire plus on le mange. Telle est la logique de la père-version : pour peu que vous cédiez sur votre *dire que non*, vous n'aurez d'autre choix que de dévorer le père ou d'être dévoré par lui ; « père » de Strindberg confirme cela<sup>4</sup>.

Le père est un objet oral. C'est pourquoi avec la voix de Violetta, « l'introuvable voix de Violetta », écrit André Tubeuf<sup>5</sup> (!), avec la voix de Violetta au point précis où elle s'éteint dans l'irreprésentable voix du père, Verdi donne en effet son objet partiel à la Dame aux camélias. C'est pourquoi enfin, avec *Totem et Tabou*, Freud donne une version *plus faible* de la père-version, parce que mieux symbolisée que celle du Dieu des chrétiens.

\*  
\*\*

Pouvons-nous obtenir, peut-être, un degré supérieur de cet affaiblissement ? L'enjeu de ceci n'est pas négligeable. Avec la dissolution de

4. August Strindberg, *Théâtre complet t. 2*, éd. L'Arche, Paris, 1982.

5. André Tubeuf, in *L'avant-scène opéra*, avril 1983.

l'E.F.P. est venu en effet au jour (c'est un des fruits majeurs de cette dissolution) un mode nouveau de « terminaison » de l'analyse, spécialement de la didactique, qui n'est pas à proprement parler celui, reconnu, de l'identification à l'analyste, mais qui se présente comme l'adoption de sa père-version. Est-il une autre sortie, une autre sortise, un bouclage possible au moins dans certains cas ?

Dans un texte de 1893 (*Un cas de suggestion par hypnose*, G.W. I, pp. 3 à 17, *St. Ed.* I, pp. 117 à 128) Freud présente et discute le cas dont il dit qu'il fut pour lui l'occasion de comprendre pour la première fois la naissance des symptômes hystériques. Il donne alors une définition de l'hystérie qui, du fait de la nomination par Lacan de la père-version, prend aujourd'hui toute sa portée. L'hystérie, écrit Freud en le soulignant, est une « perversion de la volonté ».

En quoi donc la volonté du père est-elle à privilégier comme particulièrement susceptible d'intervenir comme cette « contre-volonté » (Freud) à l'origine de l'hystérie ? Qu'est-ce qui a poussé Violetta à s'engouffrer dans sa père-version alors même qu'elle avait accédé à la position de l'*erastès*, de désirant ? Comment la père-version a-t-elle pu produire l'adultération de son désir ?

Répondre que Dieu le Père, et non pas Alfredo, s'adresse, en elle, à son fantasme fondamental, ne vaudra que si on parvient à dire, de là, pourquoi ce fantasme (on a vu qu'il était d'incorporation du père comme voix, raison déterminante de la nomination du troisième acte comme troisième « banquet ») laisse en plan son désir, n'est pas au service de son identification sexuée, ne trouve pas son compte avec Alfredo comme partenaire, mais la produit, elle, dans l'agir de la père-version, dans ce transfert au père qui n'a, du fait de la dissociation d'avec son identification sexuée, d'autre possibilité d'effectuation que le passage à l'acte final.

Or l'hypothèse de l'Inconscient ne nous est pas ici d'un grand secours ; ses formations font défaut : porté au délire son transfert paternel met à l'abri sa parole de tout lapsus, son action de tout acte manqué, ses nuits du moindre rêve ou cauchemard dont elle se souviene. La nuit même qui a précédé sa mort, elle dort tranquillement (380, 382), de cette tranquillité même que procure l'imminence du passage à l'acte. Ainsi Violetta exemplifie-t-elle ces cas, ils ne sont pas rares, où le transfert submerge l'Inconscient, ceux que Lacan disait d'*insuccès de l'une-bévue*, ces cas où l'*hainamoration* flambe, prend ses aises, alimente le malaise.

Mais pourquoi cette *hainamoration* privilégie-t-elle le père ? Ici la réponse nous sera peut-être un repérage pour l'orientation de notre action. Le privilège du père tiendrait (il s'agit, bien sûr, d'une

conjecture) à ce que plus et mieux que tout autre, il incarne pour le sujet ce que je vous propose aujourd'hui d'inscrire sur nos petites boussoles comme *l'instance du Lui*.

Ce Lui est quelque chose que j'ai déjà eu l'occasion d'approcher avec la fonction de *l'on dit* chez M. Duras. Moins dénudé, le Lui n'en est pas moins à l'œuvre dans ce « ils » à la fois pluriel et impersonnel, avec lequel le citoyen lambda désigne l'instance dont il subit, sans qu'il puisse piper mot (sauf, justement cette nomination du « ils »), les décisions politiques ou gestionnaires. On le trouve encore, ce Lui, dans la fonction si importante du *qu'en-dira-t-on*? Et là est visible le privilège donné au père pour incarner l'instance du Lui : un père qui ferait montre d'une trop grande sensibilité, d'un souci prononcé du *qu'en-dira-t-on*, se trouve déchu, *ipso facto*, d'une position de « vrai père », d'un qui tient bon sur sa père-version.

Parce que son départ est la paranoïa, parce qu'il a défini de là, et autrement que Freud, l'instance du Moi en psychanalyse, Lacan, quelque cinquante ans plus tard, y introduit l'instance du Lui. Cette nomination de la troisième personne comme instance vient en deux temps : Lacan renomme d'abord l'Inconscient : « Il ou Elle, c'est la troisième personne, c'est l'Autre tel que je le définis, c'est l'Inconscient » (15 février 1977) ; puis, deux mois après, et toujours dans ce même séminaire intitulé *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* voici l'introduction, à proprement parler du Lui comme instance, c'est-à-dire conjointe à l'instance du Moi :

« Pourquoi est-ce que Freud n'introduit pas quelque chose qu'il appellerait le "Lui" ? Quand j'ai écrit mon petit machin pour vous jaspiner, j'ai fait un lapsus — un de plus ; au lieu d'écrire "comme moi" (ce "comme moi" n'était pas spécialement bienveillant, il s'agissait de ce que j'appellerais la débilite mentale), j'ai fait un lapsus, j'ai, à la place de "comme moi", écrit "comme ça". [...] Que l'analyse ne parle jamais que du Moi et du Ça, jamais du Lui, c'est quand même très frappant ! "Lui", pourtant, est un terme qui s'imposerait ; et si Freud dédaigne d'en faire état, c'est bien — il faut le dire — qu'il est égocentrique, et même superégocentrique ! C'est de Ça qu'il est malade. »

Le Lui chasse le Ça et re-nomme l'Inconscient. Mais, un autre nom, c'est une autre chose !

Si l'Inconscient ne nous est pas d'un grand secours pour l'analyse de *la Traviata*, par contre sa renommée comme Lui s'avère, en l'occurrence, particulièrement bienvenue. En effet, lors de chacune des deux rencontres décisives pour Violetta, l'instance du Lui est aisément repérable. C'est à Lui qu'elle a affaire.

« Je ne suis rien pour Lui » (18), dit-elle d'abord quand on lui présente Alfredo. Puis, après son retournement de *erômenos* en *erastès*, quand elle n'ose encore s'avouer pleinement son amour, elle y souscrit déjà cependant (dans un air considéré comme un des plus réussis et des plus justement célèbres de tout le répertoire lyrique) : « Ah, peut-être est-ce Lui que mon âme, solitaire au milieu des tumultes, aimait souvent à peindre de couleurs inconnues, Lui qui, modeste et vigilant, gravit mon seuil de malade et m'enflamma d'une nouvelle fièvre, m'éveillant à l'amour. »

L'identification, par le Sujet, de son *erômenos*, son accès à une position désirante, ne s'accomplit que dans la reconnaissance comme Lui de cet *erômenos*. Il y a une vérité érotomaniaque<sup>5</sup> de l'amour ; celui-ci ne procède pas tant d'un « C'est toi que j'aime », ne parvient à cette énonciation dite au partenaire amoureux qu'à partir de ce qui ne se formule pas sans un tiers : « C'est Lui que j'aime. » « Ce Lui que j'aime, c'est toi ; tu est ce Lui que j'aime<sup>6</sup>. »

Ce dépliage, constitutif de l'amour mais que l'amour recouvre, donne son sol à la véritable fidélité féminine, celle qui n'est pas de contrainte névrotique, qui n'est même pas vertu, mais en vertu de ce que l'élection d'un seul au titre d'*erômenos* produit cet *un seul* comme valant pour tous.

5. On nommera, plus justement, cette forme de la paranoïa *Eroménomanie* car la signification de l'amour s'y produit d'abord (Freud le note dans son commentaire de Schreber) par le constat non pas qu'on aime mais qu'on est aimé. D'ailleurs de là seulement peut advenir le retournement de l'*erômenos* en *erastès*, ce retournement que Violetta n'accomplit pas (elle n'est donc pas éroménomaniaque), « choisissant » plutôt de se produire, dans le passage à l'acte final, comme *erômenos* de Dieu, avec la visée délirante que ce don de sa personne le sollicite, Lui, comme *erastès*.

6. Dans *Hiroshima mon amour*, Resnais et Duras ont tenu à ce que les personnages principaux ne soient pas nommés autrement que « Elle » et « Lui ». Mais il y a plus. Lors de la scène du café du fleuve, leur amour vient à se dire quand est franchi le pas de rabattre (hors toute prise en compte d'un temps chronologique) le « toi » qu'il est pour elle sur le Lui qui nomme son partenaire, celui de son amour de Nevers. Lui : « Quand tu es dans la cave, je suis mort ? » Elle : « Tu es mort... et... comment supporter une telle douleur ? ». Puis, peu après : « Je t'appelle quand même... même mort. » C'est bien Lui, lui cet Allemand qu'il est alors pour elle, elle qui peut, sans égard aucun du réalisme de l'objet, lui répondre quand il lui demande : « Tu cries quoi ? — Ton nom, ton nom en allemand ». Le Lui s'avère ici, autrement dit quand le « toi » s'y prête, l'exact corps-respondant de l'objet — non pas celui de la perception mais celui métonymique, du désir. C'est une seule et même opération qui constitue le Lui comme instance et l'objet comme métonymique.

A partir de là aussi peut être jeté un pont entre cette *dritte Person* où Freud approchait, dans son étude du mot d'esprit, le Lui comme instance, et ce Lui qu'il donne comme un des trois éléments de la formule « Je l'aime Lui » qui lui permet de lier les divers modes de paranoïa. Otez le Lui, la formule se dénoue. On ne la dira pas pour autant borroméenne, même si ce dénouage s'obtient aussi en ôtant le sujet ou encore le verbe ; c'est qu'il n'y a pas d'équivalence possible de ses trois éléments. Ici se confirme la désignation du Lui comme instance et non pas comme dimension.

A partir de là enfin peut être reprise la question de la terminaison de l'analyse, envisagée une effectuation du transfert comme dépliage de ce court-circuit que réalise (mais pour qu'il soit traité) *l'hainamoration* transférentielle en posant Lui en Toi.

Mais le message de Violetta ne se limite pas à cela. Ce Lui qu'elle attend (138), il suffira qu'apparaisse le père pour que se mette en place sa conviction que c'est Lui, et non pas Alfredo, qui figure pour elle cette instance du Lui. Violetta nous dit le privilège donné à la figure paternelle au regard de ce Lui. Elle nous indique ainsi qu'il n'est de réduction, pour un Sujet, de sa père-version que dans son accès à l'instance du Lui, autrement dit au Lui comme tel.

Au temps où le téléphone s'implantait dans les chaumières, qui était encore le temps où les gens aisés avaient des domestiques et des petites clochettes pour réclamer leur service, un humoriste célèbre (Alphonse Allais), à propos du petit appareil, nouvel arrivé : « Alors on vous sonne !... Et vous répondez ! ». La père-version, la demande du père, c'est quand père sonne. Aussi la seule réponse qui convienne est-elle, justement : « personne » ! C'est le Lui, cette non-personne des linguistes, en tant qu'en Lui seul le Sujet peut se trouver assujetti au signifiant comme Sujet dé-personne-analysé.

## EPILOGUE

Pour s'être donné la père-version comme support de l'instance du Lui, Violetta ne trouve sa dépersonnalisation que dans le sacrifice de son amour et de sa vie.

« *Tel le rendez-vous célèbre des amoureux lors d'un bal à l'opéra — énonçait Lacan (le 15.1.1980) en une allusion au célèbre opéra de Verdi — Horreur ! Lorsqu'ils laissèrent glisser leurs masques... ce n'était pas lui (rigolade)... elle non plus d'ailleurs.* » Mais elle non plus quoi ? N'était pas elle ? Ou n'était pas Lui ?

Violetta, elle, n'était pas Lui. Divine Traviata !

## Ainsi, *issit* le Père

Le problème des origines hante, nous le savons bien, la conscience de l'enfance et de l'âge d'homme, celle de l'individu, des nations et de l'espèce, et pour chacun se pose quelque jour la redoutable question qu'à Œdipe adresse Tirésias le devin<sup>1</sup> : « Sais-tu seulement de qui tu es né ? » L'enjeu de la réponse n'est rien moins que l'identité même de l'interlocuteur que nous sommes tous.

Et bien mieux vaut encore le destin de Laios que celui que réserve Strindberg au Capitaine de son terrifiant *Père*<sup>2</sup> (c'est le titre d'une pièce de 1887) dans laquelle le héros, littéralement enchaîné par les fantasmes familiaux de dénégation de sa paternité, sera finalement camisolé par l'ultime dépositaire des tendresses de l'enfance, sa vieille nourrice ; alors pourra s'exhaler enfin le cri délirant de l'épouse qui, à leur fille Bertha, pourra dire « Mon enfant ! Mon enfant à moi ! » « Amen ! » concluera le pasteur ! Laios demeure roi d'Athènes et père d'Œdipe ; le Capitaine, lui, n'est plus ni père, ni capitaine.

Le chemin que nous fait parcourir la pièce de Strindberg, c'est exactement l'inverse de celui que l'humanité mit à faire tant de dizaines, de centaines de millénaires. Et la folie de Laura, l'épouse, pourrait se comparer à ces brusques accès de fureur que l'on voit parfois s'emparer, sans raison apparente, d'animaux tels que le chien, de longtemps domestiqué — qui se souvient qu'il fut un jour loup ? En ce sens, le *Père* de Strindberg est une pièce « préhistorique ».

---

1. Eschyle, *Œdipe Roi*, v. 415.

2. A. Strindberg, *Théâtre complet*, t. 2, éd. L'Arche, 1982, *Père*, trad. A. Adamov, pp. 229-80.

C'est que le père, en fait, *ne va pas de soi* : il s'acquiert, dans le temps de l'individu, du groupe ou de l'espèce, et son acquisition dans chaque cas toujours désigne et paraphe une discontinuité affective et spirituelle en deçà de laquelle nul ne peut retourner sans dommage. Dans chaque cas, l'acquisition du Père — ce père issu, nous y reviendrons, de la Parole de la Mère — détermine donc une véritable révolution dont il faudra bien, individuellement ou collectivement, gérer les conséquences. N'est-ce pas d'ailleurs ce à quoi s'efforcent tant de productions névrotiques ou culturelles, ce qui, au fond n'est peut-être pas tellement différent ? Et de la sorte, la culture apparaîtrait en somme comme un gigantesque effort collectif consenti par l'homme en vue de l'administration du bouleversement apporté par le tiers-Père dans les conditions affectives de la dyade originelle.

Mon propos, ici, sera de montrer comment l'anthropologie nous permet — serait-ce dans le précaire — de construire un modèle de l'avènement culturel du Père, remettant pour l'instant à la discussion et à la réflexion ultérieure le soin d'établir les homologues, les convergences et les conformités que ce processus conjecturé pourrait entretenir avec celui de l'avènement personnel, pour chacun, du Père.

Le matériel auquel se référera ma démarche relève de trois domaines, d'ailleurs fort intriqués, du discours anthropologique. En premier lieu — et qui laisse à l'hypothèse et à la présomption la plus large part — l'aventure possible des manifestations totémiques ; en second lieu, la considération des figurations humaines dans l'art paléolithique et des ruptures idéologiques et spirituelles que laisse transparaître leur évolution ; enfin, l'origine décelable du phénomène « masque ». Relevons dès ici que les lectures proposées pour l'ensemble de ce matériel s'accordent à décrire les conditions d'un saut culturel qui s'enracine dans une période susceptible d'une localisation temporelle relativement précise : la fin du Paléolithique supérieur (disons pour fixer les idées, — 15 000, en gros le tout début du Magdalénien), période à laquelle pourrait, selon nous, se rapporter la découverte par *Homo Sapiens* de la réalité de la paternité biologique.

## I. ATTITUDES TOTÉMIQUES ET THÉORIES CONCEPTIONNELLES

Par attitudes totémiques, j'entendrai l'ensemble des attitudes qui, au sein d'une collectivité humaine organisée, expriment les relations privilégiées susceptibles d'exister entre une personne ou un groupe de personnes biologiquement ou sociologiquement apparentées d'une part,

et une catégorie d'objets, naturels ou non, inertes ou vivants, d'autre part<sup>3</sup>.

Cela étant, il n'est de collectivité humaine organisée qui n'ait tenu et ne continue de tenir un certain discours sur sa propre origine, celle de son environnement et celle des individus dont elle se trouve constituée. De ce point de vue « gynécologique », pourrait-on dire, il ne semble pas qu'aucune culture archaïque ait jamais produit le fantasme d'une pure parthénogénèse. Toujours, pour justifier l'enfant, semble avoir été requise la nécessité fondamentale d'une intervention externe au corps de la femme, de même que toujours une intervention externe au corps social semble avoir été exigée pour rendre compte de l'existence du groupe. Toujours la maternité a été considérée comme résultat de quelque commerce — au sens le plus large — de la femme avec un agent externe, fût-il imaginaire ; et cela dans des conditions culturelles où l'on peut tenir pour assurée l'ignorance du rôle du mâle dans la reproduction animale et humaine. Les exemples que l'on pourrait alléguer à l'encontre de cette proposition, tels que l'engendrement d'Ouranos par Gaia, ne sont fondés que sur un argument de carence des textes — ici d'Hésiode — et ne paraissent pas relever de l'esprit de notre propos.

En dépit de l'impossibilité d'établir une chronologie des hypothèses conceptionnelles de l'humanité, il est en revanche possible de dégager deux des caractéristiques que présentent la très grande majorité des traditions extrêmement variées dont continuent de témoigner mythes, folklores et croyances tels que les rapportent les anthropologues.

En premier lieu, la constance, qui vient d'être rappelée, du *recours à un agent exogène*, matériel ou immatériel, animé ou non, ainsi qu'un esprit, le vent, un astre ; ou encore, une montagne, ou une plante ; ou, bien sûr, un animal. Ainsi, dans bien des cultures<sup>4</sup>, la femme devra-t-elle se garder des rayons de la lune, ou du soleil, qui pourraient, à son insu, la féconder. Mais ce qui, dans ce cas, serait fâcheux incident, peut ailleurs devenir remède, et c'est dans le même esprit que sera mobilisé le pouvoir de certaines fontaines miraculeuses assidûment fréquentées. Parfois, le même effet résultera d'une onction pratiquée avec un peu de terre extraite de la tombe d'une femme enceinte décédée avant la naissance attendue ; ou encore, de l'insertion dans le vêtement de telle herbe, de telle fleur. L'usage érotique de parfums n'est peut-être pas sans relation avec ces croyances archaïques dans lesquelles on

3. J. Hawkes, *History of Mankind: cultural and scientific development*, t. I : *Prehistory*, UNESCO, 1963, p. 121.

4. Voir références dans J. Bril, *Le Masque ou le Père ambigu*, Payot, 1983, p. 81 *sqq.*

pressent la condensation physiologique de dispositions à la fois anales et génitales. Le plus souvent toutefois, un oiseau, un insecte ou quelque autre animal plus ou moins familier, ou plus ou moins sauvage, sera censé avoir, en rêve ou en fantasma, fait visite à la femme. Le rôle de ce tiers n'est généralement pas de participant ; mais bien plutôt d'inducteur surnaturel d'un processus physiologique qui, culturellement, l'attend et le réclame. Et lorsqu'il y a pénétration effective de la femme, c'est souvent à une manducation qu'il est fait appel pour rendre compte de la fécondation, ce qui n'est pas sans évoquer certaines théories sexuelles infantiles.

Il reste de ces conceptions — c'est bien le cas de le dire — de beaux vestiges folkloriques ou littéraires qu'il serait à la fois plaisant et profitable de recenser. En pensant à la rubrique particulièrement abondante de la fécondation par le souffle, je ne peux m'empêcher de citer la symbolique scatologique et obstétricale des instruments à vent aussi pansus que la cornemuse<sup>5</sup> ou encore les quelques jolis vers qui, dans *Le peintre Nolten*, un roman de Möricke, racontent la conception fabuleuse de Volker :

Lors vint le vent ; lors prit le vent  
 Pour amante la belle,  
 La frôla de son aile  
 Et lui fit un bel enfant !

La seconde caractéristique, apparemment universelle, des théories conceptionnelles, c'est de faire intervenir la dénomination publique par la femme, c'est-à-dire la *proclamation sociale du principe fécondateur*. La femme, par là, du même coup désigne et date. L'agent inducteur de la grossesse est celui qu'elle nomme à l'instant où elle prend conscience de son nouvel état. La convergence entre le processus physiologique — ignoré de la femme archaïque — et le processus fantasmatique proclamé par elle est évidente, et il est remarquable que le coït déguisé que représente le second soit symboliquement doté du même effet que le coït réel auquel se ramène le premier. Ainsi, l'invocation de l'instance fécondatrice apparaît-elle comme la mise en acte anticipatrice de la nécessaire désignation d'un père. C'est bien là le terrain sur lequel s'enracinent les totémismes primitifs dont la trace encore perceptible de

5. J. Bril, *A cordes et à cris : origine et symbolisme des instruments de musique*, Clancier-Guénaud, 1981, chap. « Souffle », pp. 135-46.

6. E. Möricke, « Le peintre Nolten », *Les Romantiques allemands*, t. 2, Callimard, Pléiade, 1973, trad. L. Servicen, p. 1404.

nos jours attribuera aux individus et aux groupes, du fait de cette nomination, des ascendances astrales, végétales par exemple et, bien entendu, animales. Innombrables dans les cultures traditionnelles, ces témoignages le sont tout autant dans la culture classique où Salomon Reinach déjà se plaisait, au début du siècle, à relever nombre de dénominations attestant la croyance en l'origine animale de groupes humains<sup>7</sup>. Ayons donc une pensée pour les Lyciens, les Arcadiens ou les Myrmidons, et, plus près de nous, pour les Bernois et les Berlinois qui continuent, sous diverses formes, à honorer les ours dont ils sont censés descendre. Maint blason familial, de même, renvoie à de telles fabuleuses origines.

Sans doute, la dérive qui conduisit à l'adoption quasi exclusive du modèle totémique animal tel que nous le connaissons a-t-elle dû exploiter toutes les ressources des identifications, des projections et des transferts qui se trouvent privilégiés dans les rapports que l'homme entretient avec l'animal, son si proche parent. Là devrait même se trouver, selon Geza Roheim, l'origine de la domestication<sup>8</sup>. Assigner une date à ces transformations relèverait, certes, de la gageure et de la légèreté. Mais ce que nous savons, précisément, des conditions archaïques de l'exploitation des troupeaux sauvages ne s'oppose pas à ce que le concept d'un animal totémique, ou plutôt d'un animal fantasmatiquement géniteur, puisse entretenir quelque affinité avec la fantastique éclosion des représentations animales préhistoriques. Il est certain que le triomphe magdalénien de l'art animalier accompagne et redouble celui d'une conception graduellement élaborée de la vie, ou plutôt, de la place de l'homme au sein du monde vivant. Il est peu probable que les complexes systèmes de signification<sup>9</sup> dont nous conjecturons à présent l'existence n'aient pas fait une large part au mystère de la paternité.

7. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. 1, Leroux, 1906, « Phénomènes généraux du totémisme animal », pp. 9-29 et « Survivances du totémisme chez les anciens Celtes », pp. 30-78.

8. G. Roheim, *Origine et fonctions de la culture*, Gallimard, 1972, p. 102.

9. Référence est faite ici aux travaux de A. Leroi-Gourhan en particulier. Voir par exemple : *Les religions de la préhistoire*, P.U.F., 1971, et « The evolution of the paleolithic art », in *Sc. Amer.*, n° 218 [2], 1968, pp. 58-70.

## II. LES FIGURATIONS HUMAINES DU MAGDALÉNIEN

C'est justement d'autres éléments de ce matériel figuratif fourni en abondance par cet art paléolithique auquel il vient d'être fait allusion qui seront invoqués dans ce deuxième volet de notre réflexion ; je veux dire les représentations humaines.

Il conviendrait, avant de poursuivre, de prendre un certain nombre de précautions dont je me bornerai à indiquer les objets et les intentions. Les problèmes de datation et d'échelle de temps sont naturellement au premier plan ; viendrait ensuite celui de la licéité de comparaisons portant sur des figurations de nature extrêmement diverses : sculptures, tracés digitaux, gravures, ronde-bosses, peintures, etc. ; en troisième lieu, les épineuses questions d'échantillonnage et de représentativité liées à celles de la répartition géographique des matériels concernés. L'argument d'absence, auquel il sera au moins implicitement recouru, constitue également un point méthodologique délicat. Enfin, et peut-être surtout, mentionnons cette difficulté qui entrelace tout le travail du préhistorien : nos concepts, notre sensibilité de la fin du xx<sup>e</sup> siècle sont-ils appropriés à une description pertinente des modes de vie, des connaissances, des idéologies et des émotions de l'homme paléolithique ? Le temps nous faisant défaut pour aborder ces thèmes ardues que nous devons cependant au moins mentionner, nous allons en venir directement aux conclusions des observations qui seront ensuite détaillées.

La considération, selon la chronologie, de l'ensemble des figurations humaines disponibles suggère deux remarques :

1) De l'Aurignacien à la fin du Solutréen, *abondance relative des figurations féminines* par rapport aux figurations masculines qui sont exceptionnelles.

2) A l'aube du Magdalénien, apparition de *représentations masculines* parmi lesquelles abondance de représentations *ithyphalliques*.

Ces constatations, qui vont être précisées, ne font aucune hypothèse sur la poursuite au-delà du Solutréen de représentations féminines, sur le style des figurations ni sur leur environnement graphique qui est constitué particulièrement et de façon extrêmement remarquable de représentations animalières ; cela dès les plus hautes époques ici prises en compte.

Mettons à part pour l'instant la catégorie des figurations d'*humains combinés*. Chacune des deux autres catégories primaires — figurations masculines et féminines — se présentent comme susceptibles d'une discrimination en « figurations proprement dites » et « synecdoques à

caractère sexuel », la frontière qui sépare les unes des autres étant largement incertaine. Quant à la catégorie des représentations masculines elle se laisse analyser sans trop de peine en figurations « simples », « ithyphalliques » et « masquées », ces deux derniers sous-ensembles pouvant se recouper.

Il serait facile de présenter le classement précédent sous forme d'un tableau entre chacune des cases duquel pourrait se distribuer l'ensemble du matériel figuratif considéré. Supposons maintenant que nous puissions au moins approximativement dater chaque figuration, il nous deviendrait alors permis de préciser de la façon suivante les propositions énoncées tout à l'heure :

— quasi-exclusivité des représentations féminines dans les plus hautes époques (Périgordien) ;

— abondance des représentations masculines — rarissimes auparavant — à partir du Magdalénien ;

— fréquence des représentations ithyphalliques à partir du Magdalénien moyen, qui recouvre, de ce point de vue, l'ère inaugurée à la fin du Solutréen des figurations dites « masquées » et « hybrides ».

Une bonne compréhension de ces résultats exigent que quelques repères soient maintenant présentés. Je prie le lecteur de m'excuser de le faire un peu sèchement et sans le support iconographique qui rendrait plus attrayant ce sévère énoncé.

a) Les statuettes féminines<sup>10</sup> bien connues de Brassempouy, de Lespugue, de Tursac, de Sireuil, les profonds reliefs de Laussel et de l'abri Pataud entre autres sont à dater du Périgordien dit « de la Gravette », c'est-à-dire entre — 24 000 et — 21 000 ans par rapport à notre ère, les deux premières figurines citées étant vraisemblablement les plus anciennes.

Au total, on connaît près de 150 figurines paléolithiques féminines, de pierre, d'os ou d'ivoire. Outre celles déjà citées, mentionnons les plus célèbres : celles de Dolni Vestonice en Moravie, datée de 24 600 ou 25 000 ans avant J.-C. ; celle de Willendorf, un camp de chasseurs de mammoths en Autriche (— 20 000 ans) ; de Gagarino en Ukraine, etc. Toutes ces statuettes, et nous y reviendrons, exhibent des caractères maternels délibérément accentués ou stylisés.

b) Après une période moins riche en représentations humaines apparaissent les gravures de La Marche, de Laugerie-Basse, etc., très

10. Voir tout particulièrement H. Delporte, *L'image de la femme dans l'art préhistorique*, Picard, 1979.



Venus de Laussel



Les Combarelles Homme

différentes des précédentes du point de vue de la morphologie, et pour lesquelles on peut avancer la date de - 14 000.

c) Vient enfin une dernière série, plastiquement plus homogène, de figurations féminines gravées : Angle-sur-l'Anglin, Gare de Couze, Pech-Merle, etc., que l'on peut dater de - 11 000 environ.

d) Les représentations masculines<sup>11</sup> sont, comme il a été dit, infiniment plus rares aux hautes époques. Citons cependant au moins un « chasseur », à Laussel, traité en ronde bosse, de même âge approximativement que sa compagne déjà mentionnée. D'autres représentations masculines « simples » apparaîtront beaucoup plus tardivement, au Magdalénien : à Lascaux, et à Laugerie-Basse, accompagnant un bison blessé ; à Pech-Merle, à La Marche, etc.

e) Mais l'épanouissement de l'art magdalénien va nous apporter un nombre considérable de représentations masculines ithyphalliques. Au Portal, par exemple, où une concrétion naturelle est utilisée à la représentation du phallus. Sur l'ensemble du seul site des Eyzies, certains auteurs nous invitent à dénombrer plus de 40 personnes ithyphalliques, parmi lesquels le « sorcier » de Saint-Cirq, bien daté de - 12 000<sup>12</sup>. Mais continuer cette énumération exige de considérer à présent le sous-ensemble des hommes « masqués » et des représentations hybrides, ce que nous allons faire dans le paragraphe suivant.

### III. LE MASQUE

A l'époque où fut gravé le « sorcier » de Saint-Cirq, il y a déjà peut-être 3 000 ans qu'un homme masqué a fait son apparition aux cimaises solutréennes de Roc-de-Sers. Il aura une abondante descendance.

Même s'il paraît justifié d'en exclure les « figures à museau » qui, comme à Pech-Merle, pourraient relever d'un procédé de style plutôt que de l'intention délibérée de dénoter la présence d'un masque, elle n'en comporte pas moins un nombre impressionnant d'héritiers. Par

11. Consulter par exemple S. Giedion, *The Eternal Present*, t. 1 : *The Beginnings of the Arts* (Nat. Gal. of Arts, Bollingen Ser., 1962) et H. Breuil, *400 siècles d'art pariétal*, Fourny, 1974.

Nombre de datations proposées par l'abbé Breuil ont été révisées ultérieurement. Dans tous les cas, les corrections apportées aux dates initialement avancées convergent sur les hypothèses avancées dans la présente communication.

12. M. Maufront, *Sur les traces des hommes préhistoriques à Saint-Cirq-du-Bugue*, Progrès, Belvès, 1981.



Le Sorcier de Saint-Cirq

exemple, l'homme ithyphallique à tête animale de La Madeleine, l'homme à ramure de cerf, barbe et queue de cheval de Lourdes, le célèbre « sorcier » des Trois Frères, portant également barbe et ramure mais doté d'oreilles de chien, l'étrange hybride joueur d'arc musical, des Trois Frères également, le « sorcier » habillé de paille et l'homme-licorne de Lascaux, ceux de Teyjat, de l'Addaura, en Sicile<sup>13</sup>, etc., sans compter le très grand nombre de figures composites, avec tête d'animal, gravées sur os et très fréquemment ithyphalliques.

A comparer ces figures avec les masques en usage dans d'innombrables cultures, il apparaît que l'on soit en droit de postuler une parenté et peut-être même une filiation entre les premières et les seconds. Présenter au regard de l'autre une tête ou une face animale est en effet l'une des intentions universellement avouées par le masque. Parfois même, l'homme au masque sera en outre revêtu d'une peau de bête ou paré d'attributs qui accentueront l'apparence et la signification animales qu'il veut offrir. La ressemblance de maintes figurations

13. P. Graziosi, *Paleolithic Art*, Faber, 1960, p. 120 sq.

paléolithiques masquées avec des masques animaux ethnologiques modernes a déjà été explicitement relevée. Emile Cartailhac en 1904 écrit à propos de silhouettes humaines d'Altamira, dans la province de Santander en Espagne<sup>14</sup> : « En comparant les têtes, on peut noter que dans la plupart, le visage humain disparaît comme s'il était remplacé par un masque à museau bestial. En les examinant, on ne peut que songer à ces déguisements si fréquents chez les primitifs ayant survécu jusqu'à nos jours, par exemple les Peaux-Rouges qui en faisaient usage dans leurs cérémonies religieuses. » De même trouve-t-on dans le folklore du Staffordshire, de Suisse, etc., nombre de déguisements ou d'attributs de mascarades qui, pour le préhistorien Franck Bourdier<sup>15</sup>, ne sont pas sans évoquer les « sorciers » porteurs de ramures des Trois-Frères. Nous avons nous-mêmes attiré l'attention sur la ressemblance frappante que présentaient certaines têtes d'oiseaux des Eyzies avec la coiffure des fonctionnaires militaires chinois de l'époque T'ang, au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. On pourrait à volonté multiplier les exemples.

Ce que nous retiendrons ici, c'est la contemporanéité approximative de l'apparition de deux phénomènes et des intentions qui paraissent les sous-tendre : d'une part le masque paléolithique dans ses attestations plastiques, dont le masque folklorique ou religieux — ou même *les* masques en général — pourraient être les descendants sinon toujours techniques, du moins psychologiques, comme nous en dirons un mot tout à l'heure ; d'autre part, la représentation paléolithique de l'homme en érection, thème qui ne saurait évidemment être insignifiant.

L'erreur commise en invoquant la simultanéité de ces deux phénomènes pourrait n'être que d'un très petit nombre de milliers d'années, ce qui, dans les conditions de notre raisonnement, ne saurait être tenu pour significatif. Quant à la parenté des intentions, nous allons en reparler plus longuement en risquant tout à l'heure une interprétation d'ensemble du matériel présenté.

\*  
\*\*

Nous voyons en tout cas que ce n'est pas solliciter les documents que de faire remonter à la fin du Paléolithique, plus précisément même au

14. E. Cartailhac, « Peintures préhistoriques dans la caverne d'Altamira », *Annales du Musée Guimet*, XV, (1904), p. 124.

15. F. Bourdier, *Préhistoire de la France*, Flammarion, 1967, p. 298. Voir également R. Christinger & W. Borgeaud, *Mythologie de la Suisse ancienne*, Georg, 1963-65.

16. Voir références in J. Bril, *Le Masque*, p. 175.

tout début du Magdalénien, l'origine institutionnelle des trois innovations mentionnées : totémisme animal, figuration masculine et masques. Nous montrerons maintenant comment l'hypothèse faite de l'émergence, à cette époque, d'une encore élémentaire mais authentique conscience de la paternité concourt à établir entre ces trois catégories de faits une *cohérence épistémologique* qui rend compte, précisément, de leur contemporanéité pressentie.

#### IV. INTERPRÉTATIONS

Depuis le Périgordien, les temps du Paléolithique supérieur se laissent, selon notre point de vue, diviser en deux époques que distingue l'apparition, brutale et exubérante, de la figuration masculine — *figuration* et non plus simplement synecdoques et symboles. Il faut noter par ailleurs que toute cette période se déroule pour ainsi dire sous le regard des animaux de ces grandes fresques gravées, tracées, sculptées ou peintes ce qui — en amont des développements remarquables qu'a reçus cette hypothèse — exprime à l'évidence l'existence d'une certaine relation — magique, religieuse, sociale... — de l'homme, *homo*, à l'animal.

Les préhistoriens s'accordent, en gros, sur un *type* d'interprétation du voisinage, sur les sites préhistoriques, de figurations humaines et de figurations animales. Le travail infiniment patient, prudent et documenté d'André Leroi-Gourhan pourrait bien avoir entraîné l'adhésion au principe, à tout le moins, de l'existence, manifestée par l'art rupestre et mobilier, d'une véritable métaphysique paléolithique. C'est ainsi que, délibérément ou inconsciemment, certains animaux paraissent avoir représenté pour l'homme de ces époques *sinon des images, du moins des valences féminines*. Le bison, en particulier, s'avère en rapport avec la transmission de la vie. Pour Henri Delporte, qui a récemment consacré à la question des figurations féminines un ouvrage essentiel, « l'association de la femme et de l'animal tend à réaliser une synthèse, une première union, dit-il, susceptible non pas de créer, mais tout au moins de perpétuer la vie »<sup>17</sup>. Et la comparaison stylistique de documents chronologiquement bien situés conduit l'auteur à déceler un changement dans la philosophie qui sous-tend leur exécution et lui permet d'énoncer le caractère davantage *symbolique et pacifique*, au Gravétien, du rapport qu'entretiennent à cette époque la *femme* et l'animal. Le caractère symbolique de ce rapport aurait ultérieurement, c'est-à-

17. H. Delporte, *op. cit.*, p. 307.

dire au Magdalénien, cédé la place au caractère davantage *oppositional* du rapport que l'auteur perçoit maintenant entre l'*homme* et l'*animal*<sup>18</sup>.

Or, le Gravettien, c'est précisément, rappelons-le, l'âge d'or, si l'on peut dire, des statuettes féminines archaïques. Ainsi, le soin avec lequel est représentée la femme périgordienne et l'attention plastique accordée aux organes féminins implique bien un choix délibéré de mettre en valeur ce qui, chez la femme, est spécifique<sup>19</sup>. Plus tard, le choix symbolique perceptible dans ces statuettes féminines semblera se dégrader au profit d'une représentation plus réaliste, c'est-à-dire moins chargée affectivement. Et c'est simultanément à cette « naturalisation » que l'on assistera, à l'aube du Magdalénien, à l'expression d'un autre choix spécifique délibéré et tout autant symbolique, celui de représenter abondamment en érection le phallus masculin.

De ces images semblent s'en détacher d'autres, simultanément hybrides et phalliques. Ne faut-il pas voir là l'attestation plastique du croisement de deux traditions conceptionnelles ou plutôt de l'émergence d'un concept, celui de la paternité masculine, à partir d'un autre, celui de la fantasmatique fécondatrice dans son ultime avatar, sa variante animale ? Ces figures hybrides et phalliques témoigneraient ainsi du remplacement progressif par un homme masqué de l'ancien géniteur totemique.

Le masque, ce n'est en effet rien d'autre qu'un Père, qu'un Ancêtre plutôt, ainsi que nous l'enseigne la considération étymologique des termes germaniques — mais aussi chinois ! — correspondants : en allemand, *die Larve*. On reconnaît d'ailleurs bien dans ce mot le latin *lars*, pluriel *lares*, les Lares, divinités protectrices du foyer, âmes tutélaires des Pères défunts, question que j'ai abondamment traitée par ailleurs<sup>20</sup>.

Ainsi, les différentes disciplines mises ici à contribution nous font-elles bien assister à cette dérive épistémologique dont on peut, en gros situer le départ vers la fin du Solutréen (— 15 000), qui conduira peu à peu à attribuer à l'homme, *vir*, la cause et l'occasion de l'enfant de la femme et s'épanouira — éventuellement se dévoiera — dans le concept de paternité.

On a souvent discuté, depuis Bachofen, de l'influence que put avoir sur le cours des cultures la prise de conscience de la réalité paternelle. C'est en effet à tout un basculement des certitudes sensorielles vers l'aveu intellectuel des origines que cette prise de conscience nous fait

18. *Ibid.*, p. 305.

19. *Ibid.*, p. 304.

20. J. Bril, *Le Masque*, p. 61 *sqq.*

assister. La reconnaissance du Père jalonne ainsi d'une pierre blanche l'accès d'*Homo Sapiens* à l'abstraction, peut-être à la notion essentielle de probabilité ou du moins de vraisemblance. Saut qualitatif dont la portée considérable allait renouveler l'efficacité de l'équipement intellectuel de l'homme. Tout un imaginaire inédit allait par ailleurs résulter de la surprenante et préoccupante découverte ; devaient s'y alimenter avec la frénésie que l'on sait non seulement les structures sociales et juridiques des peuples, mais même nombre d'options, d'attitudes et de gestes techniques. Mais surtout peut-être, en brisant la relation duelle de la mère à son enfant, l'apparition du tiers, non seulement du tiers médiateur et véhicule de tout commerce mais aussi métonymie lui-même de toute ouverture, l'apparition de ce tiers va rediriger vers les aspects multiples de l'univers sensible autant que vers les arcanes des mondes dissimulés une énergie épistémique aux moyens désormais décuplés.

Ce n'est pas seulement les conséquences objectivement bénéfiques de l'heureux hasard climatique postérieur au Magdalénien qu'il faut tenir pour responsable du rapide essor, à dater de cette époque, de l'ensemble de l'industrie humaine. Il semble ne faire aucun doute qu'un événement psychologique sans précédent — ce pourrait être l'émergence de la conscience de paternité — y ait contribué de façon déterminante.

Un mot encore. Les préhistoriens ont fréquemment débattu de la présence ou non, parmi les représentations humaines, de couples enlacés. Et il semble bien, en effet, que les scènes d'accouplement humain aient rarement été représentées au Paléolithique, du moins de façon figurative sinon symbolique. Celles dont l'intention a été établie sans conteste — je pense en particulier à la « plaquette d'Enlène » qui, écrit Jean-Bernard Chapelier<sup>21</sup>, suggère avec beaucoup de réalisme un coït dorso-ventral — datent du Magdalénien final. De telles représentations n'auraient donc fait leur apparition qu'au moment où elles sont devenues susceptibles de se charger d'un sens ; affectif, social et, d'une certaine façon, métaphysique.

Ce pourrait donc bien être au Magdalénien qu'aurait été inventé le Père ; ce Père qui, de nécessité, demeure nommé par la femme dont le pouvoir oral se rehausse ainsi de la qualité de son objet. C'est elle en fait qui, psychiquement et culturellement, enracine et induit la suprématie définitive de la connaissance intellectuelle sur l'évidence sensorielle. Ce pourrait être à cette discontinuité épistémologique qu'*Homo Sapiens* doivent l'épanouissement et la diversification de ses cultures.

21. J.-B. Chapelier, « Sumbolon, Un cas de re-co-naissance », *Journal du GRETO-REP* [5], déc. 1982, pp. 22-31.

## La parenté trobriandaise reconsidérée

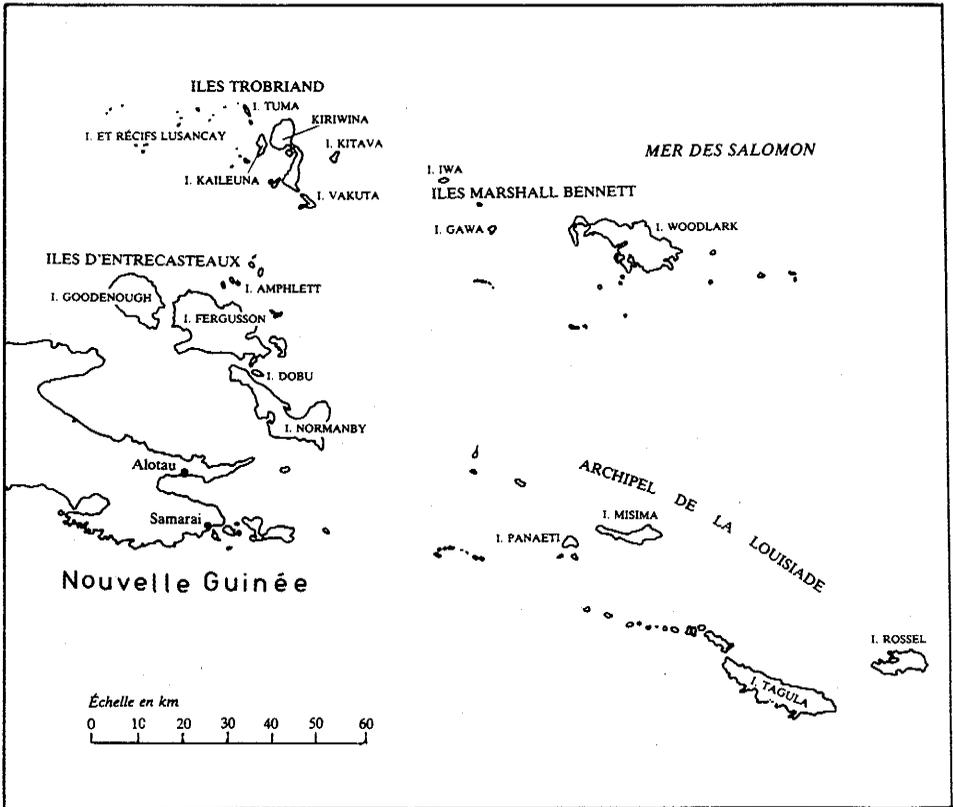
Bronislaw Malinowski est l'un des premiers à avoir accueilli favorablement la théorie psychanalytique naissante. Disciple de Havelock Ellis, il a été séduit par l'aspect novateur de la sexologie de Freud. Ethnologues et psychanalystes même combat : dévoiler la vérité masquée par la pruderie victorienne. Le temps et la réflexion ultérieure ont cependant refroidi l'enthousiasme du début. C'est essentiellement pour sa critique de *Totem et Tabou* que Malinowski est connu aujourd'hui<sup>1</sup>. On se rappelle son argumentation portant sur les Trobriandais, population matrilineaire de la Mélanésie. Les jeunes qui appartiennent entièrement au lignage de leur mère ont pour père légal leur oncle maternel et ne sont rattachés à leur père réel par aucun lien de sang. Même si le père n'est pas considéré comme père physiologique, il s'occupe d'eux avec affection et dévouement. A l'adolescence le garçon entre en conflit non pas avec son père qui est surtout pour lui une « nurse », mais avec son oncle, détenteur de l'autorité, et il convoite secrètement sa sœur plutôt que sa mère<sup>2</sup>. Autrement dit, la structure familiale n'est pas la même dans toutes les sociétés, et le complexe d'Édipe, induit par la filiation patrilinéaire des Occidentaux, n'est pas universel. Dans un article devenu célèbre Ernst Jones rétorque qu'en refusant au père toute part dans le coït et la procréation, les Trobriandais pensent diminuer et détourner la haine qu'ils nourrissent à son endroit<sup>3</sup>. Mais ils ne réussissent pas pour autant à supprimer le

---

1. B. Malinowski, *La sexualité et sa repression*, Payot, Paris, 1969.

2. *Ibid.*, p. 30.

3. E. Jones, « Mother right and sexual ignorance of savages », *International Journal of Psychoanalysis*, vol. VI, 2<sup>e</sup> partie, 1925, pp. 109-130.



**LES ILES TROBRIAND**

père, ils ne font que reporter sur l'oncle maternel les éléments du conflit. La coexistence du droit matrilineaire et l'ignorance de la paternité physiologique mettent ainsi le père et le fils à l'abri de l'hostilité engendrée par la rivalité dont la mère est l'enjeu. Malinowski accepte certes cette explication hardie qui valide ses conclusions, mais refuse d'admettre, à la suite de Jones, le complexe d'Œdipe comme étant à l'origine de toute culture. Pour lui, le passage de la nature à la culture ne se fait pas d'un seul coup par le meurtre du père, mais par un apprentissage progressif de la vie sociale auquel préside le père. Les deux hommes, a-t-on prétendu, ne parlent pas le même langage. C'est vite dit. En effet si au début de toute chose l'un place la réalité psychique, et l'autre la réalité sociale, ils accèdent néanmoins l'un et l'autre une « père-version ». Le père idéal tué ou le père éducateur sont le principe fondateur de la culture. Deux conceptions de la paternité s'affrontent, et à travers elle la psychanalyse et l'ethnologie tentent de faire valoir leur primauté. Aujourd'hui ce conflit d'autorité est devenu caduc. Du même coup on s'intéresse beaucoup moins à l'œuvre de Malinowski qui compte pourtant parmi l'une des plus belles de la littérature ethnographique. En lisant *Jardin de corail*, *Les argonautes du Pacifique occidental*, *La vie sexuelle des sauvages*, et *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, on circule dans les archipels qui prolongent l'extrême pointe de la Nouvelle Guinée, on contemple les paysages marins, on se promène dans les villages et les champs, on entend parler les Trobriandais, on suit pas à pas les nombreux rites auxquels ils s'adonnent, on écoute leurs légendes, on partage leurs aspirations, on vit leur drame<sup>4</sup>. Ces scènes de la vie quotidienne, ont été depuis lors complétées par d'autres ethnologues tels Léo Austen, H.A. Powel, Peter Lauer et surtout Annette Weiner, dont l'ouvrage récent, *La richesse des femmes ou Comment l'esprit vient aux hommes*, corrige plusieurs analyses de Malinowski et apporte un éclairage neuf sur les réseaux d'échanges qui gouvernent la vie sociale des Trobriandais<sup>5</sup>. Nous allons reprendre un certain nombre de ces données pour resituer la double parenté, oncle et père, dans un ensemble social large au sein duquel la

4. *Les jardins de corail* sont publiés chez Maspero, Paris, 1974, *Les argonautes du Pacifique occidental*, chez Gallimard, Paris, 1963, *La vie sexuelle des sauvages*, chez Payot, Paris, 1930, et *Trois essais sur la vie sociale des primitifs* aussi chez Payot, Paris, 1933. Ces ouvrages seront dorénavant cités par leurs initiales J.C., A.P.O., V.S.S. et T.E.

5. A. Weiner, *La richesse des femmes ou Comment l'esprit vient aux hommes*, Seuil, Paris, 1983.

paternité ne pourra plus être uniquement définie par un jeu d'attitudes et jugée sur son pouvoir de décision. « A-dieu » la paternité une et clé de voûte. Nous montrerons que le système de parenté des Trobriandais relève d'une structure dite souple, dont nous dégagerons la forme en abordant successivement l'organisation générale (législation et économie) et le système de croyance (magies et sorcelleries).

## L'ORGANISATION SOCIALE

Kiriwina, l'île principale de l'archipel des Trobriand, comptait au début du siècle une population de 8 000 habitants répartis sur cinq districts dirigés par des chefs qui n'arrêtaient pas, avant l'ère coloniale, de se faire la guerre<sup>6</sup>. Chaque district comprenait entre dix et vingt villages qui représentaient autant de communautés économiquement autonomes et politiquement indépendantes<sup>7</sup>. Le village était composé par un double cercle de cases enserrant un espace central où se trouvaient le cimetière, la place de danse et la demeure du chef<sup>8</sup>. Les greniers formaient le cercle interne, et les résidences familiales le cercle externe. Le tout était entouré par les champs divisés en parcelles, que les villageois cultivaient ensemble sous l'impulsion d'un magicien. Tout village avait accès à la mer. Si la morphologie sociale est facile à lire, l'organisation sociale l'est moins, car elle est fondée sur deux différences subtiles, imperceptibles au premier abord. Cernons-les l'une après l'autre.

La légende des lignages qui résident dans un village raconte que jadis leur première aieule sortit, avec son frère, d'une grotte, d'une mare ou d'un bosquet que l'on peut encore voir sur le territoire communal<sup>9</sup>. Cette femme, qui fut fécondée soit par l'eau d'une stalactite soit par la pluie soit par un poisson pendant qu'elle prenait un bain de mer, est censée envoyer l'esprit enfant, *waiwaia*, qui pénètre le corps de ses descendantes. La sœur et le frère, connus par leurs noms propres, sont les premiers détenteurs des terres et des formules magiques permettant de les cultiver; celles-ci se sont transmises d'oncle maternel à neveu utérin jusqu'aux générations présentes. Selon le principe de la filiation matrilineaire, tout Trobriandais est officiellement relié, dès l'adoles-

6. S. Uberoi, *Politic of the Kula Ring*, Manchester University Press, 1962, p. 30.

7. V.S.S., p. 73.

8. V.S.S., p. 23 sq.

9. J.C., p. 211.

cence, à une sœur réelle ou classificatoire dont les enfants sont légalement les siens ; en conséquence de quoi il doit, chaque année, remettre la moitié de ses récoltes au mari de sa sœur afin qu'il puisse convenablement nourrir ses enfants. Ce don d'ignames est la part qui revient à une femme en tant que propriétaire du sol lignager au même titre que son frère<sup>10</sup>. Bien qu'un homme puisse offrir des paniers d'ignames et de taros à d'autres sœurs dont les maris lui envoient de temps à autres des contre-prestations, il est apparié à une seule d'entre elles, avec laquelle il entretient une relation forte, enrichie par des aides mutuelles et des dons réciproques<sup>11</sup>. Pour prévenir toute relation incestueuse, le frère et la sœur associés sont soumis à plusieurs prescriptions d'évitement. Ils ne doivent en principe ni habiter le même village, ni plaisanter, ni à plus forte raison parler de sexualité. Devant son frère, une femme s'incline et obéit. Elle fait appel à lui pour nommer ses enfants et sévir si nécessaire.

Un homme et une femme se choisissent par amour et commencent par vivre discrètement ensemble. Les relations entre adolescents sont libres, mais le mariage l'est moins. Si leurs parents respectifs approuvent leur union, les enfants se marient, sinon ils doivent se séparer et épouser les conjoints qui leur sont prescrits<sup>12</sup>. Il est généralement recommandé d'épouser une personne du clan du mari de sa mère. Ainsi un homme se marie dans le groupe où sa mère s'est elle-même mariée. Les parents confirment l'union de leur fille en offrant aux parents du garçon de la nourriture crue, et ceux-ci manifestent leur accord en donnant en retour des objets précieux, des haches de pierre polie, des parures de coquillages, des poteries ou encore plus récemment de l'argent. Seul le père est marieur, l'oncle maternel n'intervient pas dans les transactions matrimoniales<sup>13</sup>. Les nouveaux mariés forment une maisonnée qui s'installe dans le village du mari de la mère. La maisonnée est unité de résidence et de production. L'homme débrousaille, la femme sème, ils récoltent ensemble, et les enfants aident<sup>14</sup>. Bien que cette vie commune soit parfaitement instituée, l'homme n'acquiert par le mariage aucun droit sur sa femme ; celle-ci appartient *de jure* à son groupe de filiation. Aussi doit-il offrir de temps à autre un objet précieux au frère de sa femme pour le remercier des services sexuels dont il bénéficie. De même, au sein du couple, il doit être

---

10. J.C., p. 30.

11. A. Weiner, *op. cit.*, p. 56.

12. *Ibid.*, p. 190.

13. V.S.S., p. 75.

14. S. Uberoi, *op. cit.*, p. 30.

d'autant plus avenant avec son épouse qu'il doit mériter ses faveurs ou selon les termes imagés des Trobriandais « payer l'écarlate »<sup>15</sup>. Comme nous l'avons déjà souligné les relations sexuelles qu'un homme a avec son épouse ne servent pas à procréer, mais à assurer le développement et à façonner le fœtus<sup>16</sup>. La ressemblance père-enfant n'a ici rien à voir avec l'identité de sang, uniquement transmise par la mère, elle reflète simplement un attachement réciproque. Le père materne physiquement ses enfants en bas âge et les nourrit après le sevrage<sup>17</sup>. Il les élève avec tendresse et cherche souvent à les favoriser au détriment de ses neveux<sup>18</sup>. Il n'est pas rare qu'un fils hérite des biens et du savoir de son père. En retour les enfants aident leur père dans ses vieux jours. Ils lui coupent du bois pour qu'il ait en permanence un feu auprès de son lit, et l'aident à se lever et à marcher<sup>19</sup>. Le parfum de bonheur dans lequel baignent les relations internes à la maisonnée se dissipe rapidement lors de la mort du père, laissant ainsi entrevoir l'envers cruel de toute relation d'amour. Les êtres les plus chers du défunt sont alors soupçonnés de l'avoir tué par des pratiques de sorcellerie. Pour prouver leur innocence les fils doivent manger des morceaux de chair en putréfaction du cadavre paternel. La nécrophagie ordinairement réprouvée sert d'ordalie.

En somme on peut dire avec Malinowski que les hommes sont divisés entre leur groupe lignager et leur maisonnée. L'honneur et le devoir les portent vers leur sœur, la mère de leurs enfants par le sang, et l'inclination vers leur épouse<sup>20</sup>. Les Trobriandais, qui ne s'y trompent pas, appellent la première qui engendre et nourrit « la bonne femme », et la seconde belle et désirable « la grande femme »<sup>21</sup>. La circulation des biens qui relient les groupes de filiation et les maisonnées est à cet égard particulièrement significative. Comme nous le disions précédemment, pour nourrir ses neveux un frère donne des ignames issues du sol ancestral au mari de sa sœur, et celui-ci lui offre des objets précieux en contrepartie des services sexuels dont il jouit. Les ignames qui se reproduisent d'elles-mêmes en abondance, symbolisent la fécondité, et les hâches en pierre polie et les parures en coquillage l'attrait de la

---

15. A.P.O., p. 254.

16. V.S.S., p. 154.

17. A. Weiner, *op. cit.*, p. 146.

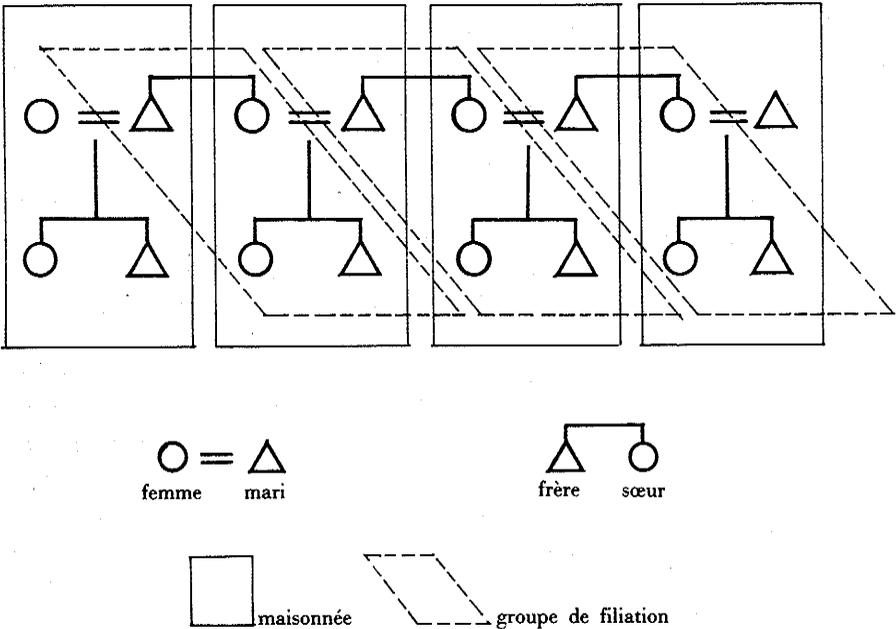
18. V.S.S., p. 341.

19. A. Weiner, *op. cit.*, p. 148.

20. J.C., p. 180.

21. A.P.O., p. 401.

sexualité<sup>22</sup>. Autrement dit *ce ne sont pas les femmes qui circulent ici entre les groupes, mais les signes les représentant*. Les échanges sont d'autant plus intenses que les femmes ne changent pas de lignage. Bien que réciproques, les rapports entre beaux-frères ne sont pas symétriques. Les Trobriandais s'accordent pour dire qu'un frère est de fait beaucoup plus redevable au mari de sa sœur que celui-ci ne l'est vis-à-vis de lui<sup>23</sup>. Les groupes minimaux de filiation (frère-sœur) et les maisonnées (mari-femme) assurent donc respectivement la fécondité et la continuité des lignées, la sexualité et la ratification des unions. Comme ces deux fonctions, indispensables à la reproduction, sont interdépendantes, ces deux unités sociales se chevauchent. Chaque groupe de filiation est en fait partagé en deux maisonnées, et les maisonnées en deux groupes de filiation comme l'indique le schéma suivant.



22. Le premier de ces symboles a été repéré par A. Weiner, mais pas le second (cf. p. 227). Elle a donc inféré que les Trobriandais échangeaient la valeur de la féminité et non les femmes (cf. p. 249).

23. A.P.O., p. 254.

Telle est la première différence relevant de l'alliance dans l'organisation sociale. Venons-en à la seconde qui est d'ordre hiérarchique.

Entre douze et quinze ans les garçons élisent domicile dans une petite maison de célibataire construite à l'écart de celle de leurs parents où ils peuvent recevoir secrètement leurs amies. Dès lors l'adolescent commence à assumer lui-même ses responsabilités et à cultiver des parcelles de terre, dont il remet une grande partie du produit à son père et au mari de l'une de ses sœurs. Les destinataires lui offrent en contrepartie, selon l'usage, des objets précieux. Il n'y a pas aux îles Trobriand de rite d'initiation ; les adolescents deviennent adultes en rentrant progressivement dans les cycles des échanges. Si son oncle est maître d'une terre, il va résider dans son village et travailler pour lui afin de devenir un jour son héritier. Les jeunes sont toujours débiteurs de leurs aînés dans les échanges, mais avec l'âge ils deviendront créditeurs à leur tour. La hiérarchie de génération est décuplée par la hiérarchie des clans et donc des lignages qui en dérivent.

Ces clans, supérieurs ou inférieurs, sont au nombre de quatre. Leur origine est antérieure à celle des ancêtres des villages. Un récit raconte en effet que les animaux totémiques représentant les quatre clans sortirent, bien avant les premiers hommes, d'une grotte située dans le nord de l'île Kiriwina. L'iguane et le serpent, totems des clans inférieurs, restèrent passifs et regardèrent le chien et le porc se disputer la suprématie. Les membres du clan du porc sont aujourd'hui réputés être supérieurs à tous les autres. Dans la vie du village la différence de rang est d'une part marquée par des décorations que portent les femmes et les hommes les jours de fête, et d'autre part maintenue par une endogamie de rang et une inégalité de droit. Les hommes des clans supérieurs sont les seuls à pouvoir être polygames, utiliser la magie noire et être élus chefs par le conseil des anciens des villages. Certes, les chefs ne disposent de pouvoir juridique que sur la terre appartenant à leur lignage et n'ont aucun droit politique sur leurs sujets<sup>24</sup>. S'ils font appel à leurs services, ils doivent les rémunérer<sup>25</sup>. Mais leur grade leur confère une série d'avantages économiques non négligeables. Tout d'abord leurs nombreux beaux-frères remplissent abondamment leurs greniers à igname. Ils peuvent aussi attribuer des droits sur des terres, des aréquiers et des cocotiers en échange de quoi ils reçoivent des ignames, des fruits et de la viande de porc. Naturellement en contrepartie de ces biens, ils offrent quelques objets précieux, mais ce

24. A. Weiner, *op. cit.*, p. 66.

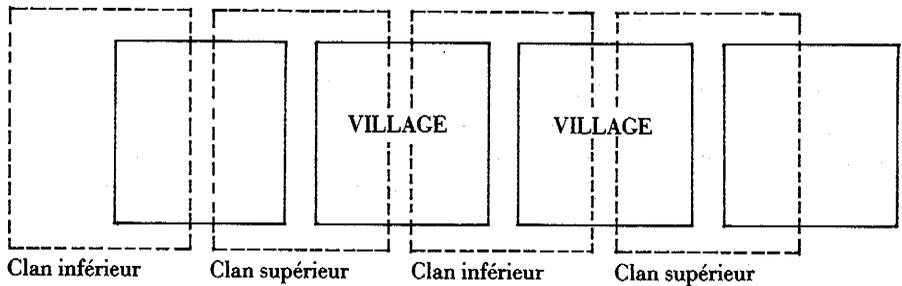
25. S. Uberoi, *op. cit.*, p. 3.

sont toujours eux les grands bénéficiaires de ces transactions. Le pouvoir des chefs tient à leur richesse dont ils font montre d'ailleurs en organisant de grandes fêtes et en entreprenant de longues expéditions maritimes. Il n'existe pas, aux Trobriands, de pouvoir central ; chaque individu doit assurer sa position sociale en établissant des relations d'échange qui lui procureront des biens, lesquels lui permettront d'élargir son réseau relationnel et de participer à des activités de plus en plus spectaculaires. Annette Weiner a montré que les femmes ne se tenaient pas à l'écart de ce grand jeu. Les alliées et les femmes du matrilignage du défunt échangent entre elles, lors des cérémonies mortuaires, des jupes en fibre de raphia, symbole de sexualité, et des bottes de feuilles de bananier tressées, signe de richesse, et ce afin d'édifier leur renommée. Comme celle-ci rejaillit sur leur mari et sur leur frère, femmes et hommes sont solidaires<sup>26</sup>. Les dons et contre-dons ostentatoires d'ignames, d'objets précieux, de jupes et de bottes de feuilles tressées, attestent pour leur part que les échanges ne sauraient être arrêtés par la mort d'un échangiste. Au contraire pour marquer et outrepasser cette rupture, leur rythme s'intensifie provisoirement à ce moment précis.

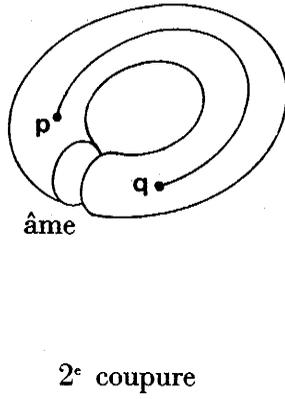
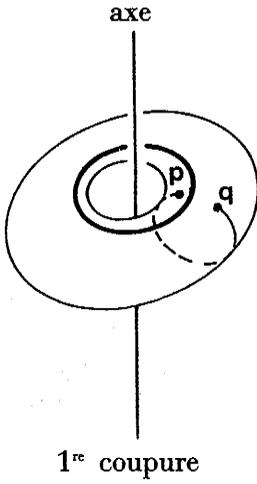
La vie des villages est animée et stimulée par des échanges dissymétriques entre les individus appartenant à des clans de rangs différents. L'origine des ancêtres de village distincte de celle quasiment nationale des clans prouve que villages et clans ne relèvent pas d'un même ordre, même s'ils se recoupent partiellement dans la réalité. Et, puisque d'un village à l'autre on se réclame du même clan, les communautés villageoises et les clans se chevauchent comme se chevauchaient précédemment les groupes de filiation et les maisonnées. Les villages sont divisés en clans inférieurs et supérieurs, et les clans eux-mêmes en différents villages.

---

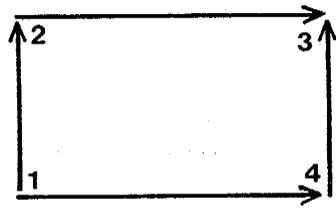
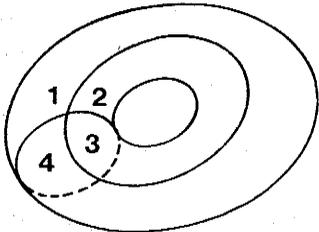
26. A. Weiner, *op. cit.*, p. 140.



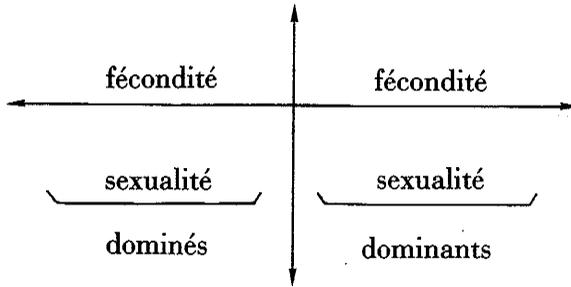
L'organisation sociale des Trobriandais est donc sous-tendue par deux oppositions : fécondité/sexualité, dominé/dominant. Celles-ci définissent des fonctions ou des propriétés inhérentes à chaque groupe, mais comme les groupes eux-mêmes se chevauchent, elles ne permettent pas d'en délimiter les éléments. En langage topologique ce sont des coupures sans bord : elles dénotent dans un même mouvement une discontinuité et une continuité. Cette notion de coupure sans bord rend compte de façon particulièrement frappante du jeu des échanges qui ont précisément pour fonction *de séparer et de relier* les individus et les groupes. De plus nos deux oppositions de référence se recourent mutuellement puisque les villageois, appartenant à des clans inférieurs et supérieurs, sont à la fois membres et d'un groupe de filiation et d'une maisonnée. Cette surface peut être représentée par une figure topologique. Une surface qui comprend deux coupures sans bord se recoupant transversalement est un tore (cf. figures ci-jointes). On inscrira la première de ces coupures qui distingue la sexualité de la fécondité, autour de l'axe central, et la seconde, qui démarque les dominés des dominants, autour de l'âme du tore. Elles délimitent apparemment sur cette figure quatre aires qui, une fois dépliées, forment une surface plane rectangulaire. Ainsi le tore donne une bonne image de l'organisation sociale des Trobriandais, composée de quatre instances (groupes de filiation et maisonnées à la fois inférieurs et supérieurs) qui se recouvrent partiellement.



Ces coupures sont sans bord car elles séparent les points p et q sur un versant du tore mais pas sur l'autre.



tore déplié



Le mythe d'origine des clans corrobore cette analyse. Les clans, justement au nombre de quatre, sont définis comme exogames et inégaux par le rang, c'est-à-dire par des différenciations matrimoniale et hiérarchique. Cette répartition est si ancrée dans l'esprit des Trobriandais qu'ils demandent aux Européens qui viennent chez eux auxquels des quatre ils appartiennent<sup>27</sup> ? Qu'en est-il du système de croyance ?

#### MAGIE ET SORCELLERIE

Les Trobriandais sont passionnés de magie, diverses incantations accompagnent les nombreux rites qui ponctuent les saisons et les étapes d'une vie. Comme ils pensent aussi que les accidents et les maladies sont provoqués par la sorcellerie<sup>28</sup>, la vie quotidienne est tissée de croyances dont nous dégagerons la systématique à partir de différentes pratiques magiques. La magie des jardins et la magie de beauté président aux activités courantes d'un village, la magie noire et la sorcellerie permettent à certains individus de haut rang d'exercer un pouvoir sur d'autres.

D'après les récits d'origine, les incantations et les procédures de la magie des jardins ont été apportées par le premier couple ancestral des sous-clans et se sont transmises depuis à l'intérieur des clans. La seule magie capable de fertiliser la terre est celle qui en est elle-même issue<sup>29</sup>. Le magicien d'un village inaugure le cycle des cultures par un sacrifice fait aux esprits des ancêtres. Il prend du poisson pêché le jour même, le fait cuire et le place sur l'une des trois pierres du foyer de sa case en prononçant ces paroles :

27. V.S.S., p. 357.

28. T.E., p. 133.

29. J.C., p. 212.

*Ici, votre oblation, ô anciens, nos esprits ancestraux.  
Je vous l'offre, voyez ! Voici notre commune oblation.  
Demain nous entrerons dans nos jardins, sachez-le !  
O Vikita, ô Yavata (deux premiers ancêtres) sources de notre magie,  
Bannissez les ennemis, les insectes et les larves<sup>30</sup>.*

Une fois les esprits ancestraux invoqués, le magicien charme les outils de travail. Il pose, sur une natte, les hâches qui serviront au débroussaillage. Il attache à chacune d'elles une feuille de bananier séchée, recouvre le tout d'une natte tout en laissant une ouverture suffisante, pour que le souffle qui accompagne ses paroles, pénètre entre les deux nattes ; puis il fait l'incantation suivante :

*Montre le chemin, montre le chemin (ter).  
(Nouvelle invocation des esprits ancestraux)*

*Le ventre de mon jardin lève,  
le ventre de mon jardin lève,  
le ventre de mon jardin retombe.  
Le ventre de mon jardin devient aussi gros qu'un nid de poule de  
brousse,  
le ventre de mon jardin grossit comme une fourmillière,  
le ventre mou de mon jardin se lève et retombe.  
Le ventre de mon jardin se lève comme un palmier.  
Le ventre de mon jardin se couche.  
Le ventre de mon jardin s'enfle comme s'il allait enfanter<sup>31</sup>.*

Sur le même ton mélodieux le magicien prétend chasser les larves et les insectes qui détériorent habituellement les plantations. Il soulève alors la natte supérieure et attache aussitôt la partie libre des feuilles de bananier autour de chaque hâche emprisonnant, par ce geste, la vertu magique de sa parole. Il entre alors dans les champs, suivi de tous les cultivateurs du village, et frotte le sol avec des herbes spéciales en disant :

*Qui s'assoit et donne sa bénédiction dans le bosquet de Yéma ?  
C'est moi Yayabwa, nous nous asseyons et donnons notre bénédiction  
de tous les côtés, nous oignons de crème de noix de coco, nous laissons  
pousser vite et droit le sarment de taytu dans le bosquet de Yéma.  
Le ventre de mon jardin se lève...  
Le ventre de mon jardin se lève comme s'il allait enfanter*

30. J.C., p. 92.

31. J.C., p. 98.

Le magicien frappe ensuite la terre de sa baguette en disant :

*Je te frappe, ô sol, ouvre-toi et laisse entrer les plantes,  
Tremble, ô sol, enfle, ô sol, enfle comme si tu portais un enfant*<sup>31</sup>.

Le débroussaillage, le brûlage, les semailles et la croissance des plantes sont précédés d'enchantements et de rites semblables et sont accompagnés du même tabou : pas de rapports sexuels et pas de défécation près des jardins. Il est interdit aux hommes d'approcher les femmes pendant qu'elles défrichent ou désherbent. Lorsqu'un étranger passe à proximité, elles ont le droit de se livrer sur lui à des violences sexuelles, à des cruautés obscènes et de le souiller d'immondices<sup>32</sup>.

Pendant la période des récoltes, les rites de la terre font place aux jeux et aux fêtes. Les jeunes gens et les jeunes filles revêtent des habits neufs et vont porter les ignames à leurs sœurs mariées dans d'autres villages. Les visites donnent l'occasion de faire de nouvelles connaissances, de se montrer et de nouer des intrigues amoureuses. A tour de rôle les chefs de village organisent des danses, des jeux de lutte entre guerriers, des courses de canots sur la mer et des concours de chants. Ce temps de réjouissance est clôturé par une grande danse à laquelle les hommes se préparent en s'adonnant à la magie de beauté. Les magiciennes sont les sœurs du père du danseur. Elles prennent des fibres de cocotier et prononcent des paroles incantatoires :

*Polissons, polissons, nettoyens, nettoyens,  
Voilà une fibre mordante, une fibre élastique qui ressemble à l'étoile  
du matin, qui ressemble à la pleine lune.  
J'arrange sa poitrine, j'arrange sa tête, j'arrange sa poitrine,  
Je nettoie sa tête, ils montent sur un mât (pour l'admirer).  
Ils attachent un lien d'encens sur ses genoux*<sup>33</sup>.

Le danseur sort ensuite du village pour aller se baigner dans la mer ou se laver près du réservoir d'eau. Il se frotte consciencieusement toutes les parties du corps avec des fibres enchantées. Entre-temps la tante paternelle a confectionné diverses substances cosmétiques. Elle verse de l'huile sur le corps de son neveu qui s'en frotte les membres, puis elle lui lisse soigneusement la peau avec un coquillage de nacre en disant :

*Qui pratique la magie de beauté pour la rehausser et la faire reluire ?  
Qui fait cela sur les pentes d'Obukula ? (grotte des ancêtres.)  
Moi, Tabalu, et mon époux Kwaywaya (ancêtres du lignage).*

32. V.S.S., p. 200.

33. V.S.S., p. 253.

*C'est nous qui pratiquons la magie de beauté.  
 Je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Ta tête, je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Tes joues, je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Ton nez, je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Ta gorge, je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Ton cou, je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Ta poitrine, je déride, j'embellis, je blanchis.  
 Peau brillante, brillante, peau flamboyante, flamboyante<sup>34</sup>.*

Cette incantation commence par une invocation au premier couple ancestral auquel la magicienne s'identifie, car c'est lui qui la rend efficace. Comme dans la plupart des formules magiques le résultat escompté est maintes fois répété, et le geste accompagne la parole pour se faire acte. Après l'onction et le massage du corps la magicienne maquille le danseur, lui peint la bouche en rouge, trace sur son visage quelques traits de la même couleur, dessine sur son front quelques spirales ornementales, puis peigne et coiffe les cheveux en récitant des incantations. Le même rituel est accompli pour les femmes enceintes à ceci près que les tantes paternelles se joignent à la jeune femme quand elle va se baigner et jouent avec elle dans la mer. Ce rite ne concerne pas l'enfant. Il sert à rappeler que, malgré son futur statut de mère, la femme enceinte demeure l'épouse, « *la grande femme* ». La magie de beauté peut aussi être utilisée individuellement par les hommes qui veulent secrètement séduire une femme. La magie de beauté se prolonge alors en magie d'amour. L'homme jette à la mer les feuilles avec lesquelles il s'est frotté le corps et dit :

*Charme suscite les rêves, va et exerce une influence affective sur l'œil d'une telle.*

Les Trobriandais interprètent le lancement des herbes en ces termes : « *De même que les feuilles seront ballotées par la vague, qu'elles s'élèveront et s'abaisseront selon le mouvement de la mer, l'intérieur de la jeune fille va tressaillir et palpiter<sup>35</sup>.* »

La magie des jardins qui est conduite par un descendant du matrilignage, en vue d'obtenir de bonnes récoltes pour sa sœur, se rattache à la filiation. La magie de beauté qui est pratiquée par une tante paternelle, une parente par alliance, se rattache à la vie conjugale.

34. V.S.S., p. 255.

35. V.S.S., p. 263.

La première se rapporte à la fécondité. La terre cultivable est comparée à une sœur : elle devient grosse par la vertu de la magie des ancêtres et doit soit être tenue à l'écart des relations sexuelles soit s'y adonner de façon exacerbée. La seconde magie a au contraire trait à l'amour et à la sexualité. Son élément n'est pas la terre mais la mer, dont le balancement des vagues est semblable au rythme du désir amoureux. D'où l'importance des lustrations et des massages avec un coquillage et l'exclusion de nourriture associée à la fécondité. « *Lorsque nous avons une aventure avec une femme, disent les Trobriandais, nous emportons des noix de bétel à mâcher et du tabac à fumer, mais des aliments nous aurions honte de le faire*<sup>36</sup>. » Enfin cette dernière magie a son antidote. On peut grâce à des incantations et des rites appropriés neutraliser l'attirance qu'un homme exerce sur une femme<sup>37</sup>. Mais cette contre-magie n'est pas maléfique. Pour jeter des mauvais sorts les hommes pratiquent la magie noire, et les femmes la sorcellerie.

La légende veut que la magie noire ait été introduite dans le monde humain par un crabe rouge. Il sortit d'une grotte ou tomba du ciel. Le chien l'ayant aperçu essaya de le mordre, mais le crabe le tua. L'homme subit le même sort. Mais le crabe éprouvant pour la première fois le remord, le rappela à la vie et lui transmit sa magie contre un cadeau. L'homme se servit immédiatement de son nouveau pouvoir pour tuer son bienfaiteur. Depuis lors les crabes n'ont plus ni la magie ni la couleur rouge. Ils sont maintenant noirs<sup>38</sup>. Originaire d'une grotte et du ciel, amphibie, le crabe se situe au point de rencontre des principaux axes cosmiques. Il est à la fois du haut et du bas, de la mer et de la terre, maître de la vie et de la mort, il représente l'absence de différence. C'est dire si l'origine de la magie noire est indifférenciée !

La magie noire est le privilège des chefs et des hommes de haut rang. Les premiers, maîtres de la pluie et du soleil, se servent de ces éléments pour le bien de tous ou à leurs fins personnelles. En provoquant une sécheresse prolongée, ils font connaître leur mécontentement et manifestent leur puissance<sup>39</sup>. Les seconds, les magiciens qui ne sont pas chefs, peuvent rendre malade ou tuer à distance. Quand ils s'en prennent à une personne, ils se rendent chez elle, accompagnés de hiboux ou d'engoulevents, et jettent dans son feu des gerbes imprégnées de charme mortel. La victime respire la fumée et tombe gravement malade. Les magiciens peuvent aussi avoir recours au rite redoutable de

36. V.S.S., p. 242.

37. V.S.S., p. 257.

38. V.S.S., p. 134.

39. A.P.O., p. 459.

l'os-pointeur. Ils se retirent dans la jungle et font bouillir de l'huile de noix de coco dans un petit récipient tout en récitant des imprécations. Ils trempent ensuite des feuilles dans le liquide et les enroulent autour d'un os pointu en prononçant des paroles mortelles. Ils viennent au village et dirigent discrètement l'os magique sur leur victime. S'ils tournent et retournent l'os comme un poignard dans un corps, la mort est assurée<sup>40</sup>. La victime n'a aucun doute à ce sujet, elle croit même savoir à quel sorcier elle est redevable de son mal et pour le compte de qui il agit. Elle fait appel à un autre magicien pour contrecarrer l'œuvre du premier. Les magiciens ont beaucoup à perdre et peu à gagner en se livrant à des abus, ils font donc preuve de modération et sont toujours prêts à lutter pour la bonne cause contre de substantielles rémunérations. Riches et influents ils soutiennent le chef. Ils se gardent de s'opposer à lui, craignant de tomber en disgrâce et de perdre par là même leur clientèle<sup>41</sup>.

Il n'y a pas de mythe relatant l'origine de la sorcellerie. Par contre, on connaît le rite qu'une femme sorcière doit accomplir pour que sa fille devienne sorcière. A la naissance la mère n'enterre pas le cordon ombilical dans un jardin pour que l'enfant devienne comme ses pairs une bonne cultivatrice<sup>42</sup>. Elle le cache dans sa maison en récitant une incantation. Aussitôt après elle porte son enfant jusqu'au rivage, elle remplit une coque de noix d'eau de mer qu'elle verse sur le corps du nouveau-né, puis l'immerge entièrement dans les vagues, un vrai baptême de sorcière. La mère enveloppe ensuite sa fille dans une natte et la tient au froid à la différence des autres mères qui tiennent leur nourrisson au chaud. La nuit venue, elle lui apprend à manger la chair des cadavres et les organes internes des vivants. Les uns disent que les sorcières ont en elles une chose semblable à une noix de coco encore verte qui leur permet de quitter leur enveloppe charnelle et de se transformer en oiseau de nuit ou en luciole<sup>43</sup>. D'autres affirment qu'elles se dédoublent et deviennent des êtres invisibles qui volent dans les airs en chevauchant une corde. Elles participent aux réunions orgiaques qui ont lieu, la nuit, au-dessus des mers<sup>44</sup>. Les Trobriandais racontent aussi que des pierres de grande taille, reposant dans les fonds sous-marins, sont habitées par des sorcières, qui, dit-on, poursuivent et

---

40. V.S.S., p. 62.

41. V.S.S., p. 62.

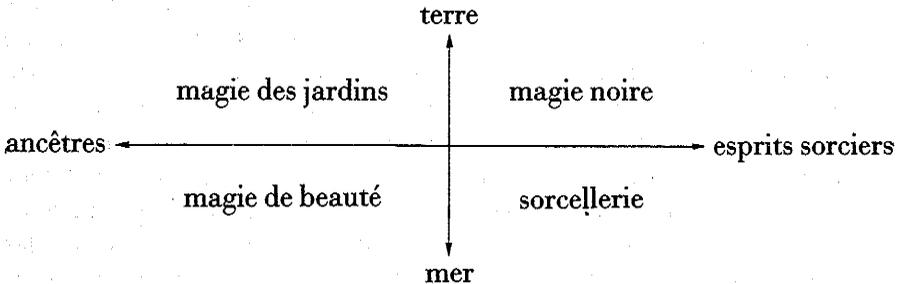
42. V.S.S., p. 172.

43. A.P.O., p. 300.

44. A.P.O., p. 307.

fracassent les pirogues<sup>45</sup>. La mer est donc leur élément, elles y règnent sans partage. Bien entendu une femme n'avoue jamais être sorcière. Mais quand elle est tenue pour telle par les autres, elle se garde bien de les détromper, car il est très avantageux de laisser croire qu'on a du pouvoir. Elle bénéficie des dons qu'on lui fait pour lutter contre d'autres sorcières. On pense qu'elle monte sur les arbres à la recherche des organes intérieurs des malades qui ont été enlevés<sup>46</sup>. La sorcellerie est plus exceptionnelle que la magie noire, mais elle est aussi plus implacable<sup>47</sup>.

Les quatre pratiques que nous venons de décrire s'opposent deux à deux. La magie des jardins et la magie noire se rapportent aux cultures et à la terre, la magie de beauté et la sorcellerie féminine à la mer. Par ailleurs les magies des jardins et de beauté sont héritées des ancêtres, fondateurs des règles sociales, et la magie noire et la sorcellerie renvoient à des esprits sorciers dont l'origine est trouble et le pouvoir ambivalent. Ces quatre pôles autour desquels s'agence le système des croyances sont, comme on va le voir, fortement connotés par la mythologie.



La terre est tout d'abord connue pour être une source de jouvence éternelle, puisque les premiers hommes qui résidaient en son sein changeaient de peau. Depuis qu'ils sont sortis des grottes, ils ont perdu ce privilège que seuls ont gardé les animaux vivants « *en dessous* » tels que le serpent, l'iguane, le lézard et le crabe<sup>48</sup>. La terre est donc

45. A.P.O., p. 297.

46. A.P.O., p. 458.

47. A.P.O., p. 191.

48. T.E., p. 132.

régénératrice. La mer, pour sa part, est la voie utilisée pour les transactions de grande envergure appelée *kula*, qui font circuler d'îles en îles, entre les habitants de plusieurs archipels, les longs colliers de spondyle rouge et les brassards en coquillage blanc. Les premiers vont dans le sens des aiguilles d'une montre et les seconds en sens contraire. Les individus qui participent à ces échanges cérémoniels et intertribaux utilisent deux magies marines, l'une pour rendre leurs pirogues aussi rapides que des sorcières, et l'autre pour séduire, par leurs attraits, leurs partenaires dont ils veulent obtenir le plus grand nombre d'objets précieux. Les échanges *kula* ne répondent pas à un besoin, ils font circuler des articles prestigieux dont la possession temporaire apporte de la considération. On les exhibe, on raconte leur histoire, on les compare, on vante les plus beaux et on évoque le souvenir des plus célèbres en disant : « *Ah! Combien d'hommes sont morts à cause de lui...* »<sup>49</sup>. On parle des objets précieux, comme, en d'autres circonstances, on parlerait des femmes. Ce rapprochement n'est pas fortuit. Lorsque les Trobriandais se risquent avec leurs canots dans de dangereuses traversées en pleine mer vers l'île Dobu, pour solliciter de leurs partenaires *kula* des colliers rouges, ils leurs apportent de la nourriture et se conduisent ainsi en frères<sup>50</sup>. Les colliers rouges sont effectivement considérés comme des éléments femelles et les brassards comme des éléments mâles. Aussi lorsque, six mois ou un an après, les rôles sont inversés, les hommes venus de Dobu n'offrent-ils pas de nourriture à leurs partenaires trobriandais pour obtenir d'eux des brassards de coquillage blanc. Les maris n'ont pas à offrir de nourriture au frère de leur femme ; s'ils le faisaient, disent les Trobriandais, « *ce serait jeter de l'eau à la rivière* »<sup>51</sup>. Cette longue chaîne d'échange d'objets non utilitaires se présente donc comme une grande mise en scène symbolique des relations d'alliance, l'enjeu étant principalement mis sur « *la grande femme* ». Que ce soit dans la magie de beauté, la sorcellerie féminine ou la *kula*, la mer figure la fulgurance et l'évanescence des succès sexuel. Un jour on est beau et séduisant, le lendemain laid et rejeté.

Les ancêtres sont originaires de la terre, mais ils se nourrissent principalement de poisson de mer, et leur renommée tient au fait qu'ils sont les premiers détenteurs des magies des jardins et de beauté. Ils appartiennent donc à la fois aux mondes terrestre et marin. Le caractère

49. A.P.O., pp. 421-4.

50. A.P.O., p. 291.

51. A.O.P., p. 418.

ancestral des magies est marqué par le style archaïque des incantations<sup>52</sup>. « La plus grammaticale et la moins rythmée des formules magiques, dit Malinowski, ne se confond pas avec le langage ordinaire. Les négations, les allitérations, les homonymies, les rythmes et la prosodie leur confèrent un caractère d'étrangeté et de rareté<sup>53</sup>. » Pour être efficaces, elles doivent être bien prononcées et récitées en entier. Les magiciens les apprennent par cœur. Les ancêtres sont à travers elles les garants du bien-dire et des prescriptions qui régissent la vie collective. Les esprits sorciers sont au contraire en contact avec des personnalités de haut rang exerçant un pouvoir individuel. Dotés d'ubiquité et de vélocité, ils sont partout et nulle part, et ils sont censés se livrer à des activités extravagantes telles que l'anthropophagie et les orgies sexuelles. Ils sont forts, mais sèment la confusion. Leur origine, leur forme, leur résidence et leur incantation sont imprécises. Les formules de la sorcellerie féminine sont inconnues, et celles de la magie noire sont plus courtes et moins élaborées que celles des autres magies.

Les deux espaces mythiques opposés, la terre et la mer, et les deux altérités surnaturelles contradictoires, ancêtres et esprits sorciers, se rejoignent et s'amalgament dans un au-delà. Les Trobriandais disent en effet que les morts vont dans une petite île appelée Tuma, située au nord-est de Kiriwina. Là, ils deviennent plus vieux et plus laids qu'ils ne l'ont jamais été<sup>54</sup>. Puis quelques temps après leur arrivée ils respirent l'odeur d'une plante qui comme la première gorgée du Léthé, leur fait oublier leur vie terrestre. Ils pénètrent ensuite dans un monde souterrain où ils changent de peau, embellissent et s'adonnent à une vie sexuelle débridée dont l'ardeur est inconnue des vivants. Malgré leur vie de luxure ils représentent toujours pour leurs descendants une autorité ancestrale. Ils continuent d'ailleurs à communiquer avec eux par l'intermédiaire des rêves<sup>55</sup> et de la transe<sup>56</sup>. En somme les Champs-Élysées des Trobriandais sont placés à la fois dessus et dessous un atoll, qui est à la fois terrestre et marin. Les morts qui y résident sont vieux et jeunes, laids et beaux, et ils s'adonnent à des activités de sorcières tout en gardant leur authenticité d'ancêtre. Le royaume des morts, carrefour où se croisent les principaux termes opposés de la mythologie, relie diverses croyances trobriandaises entre elles.

---

52. J.C., p. 92.

53. J.C., p. 323.

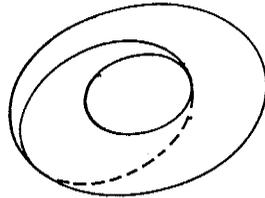
54. V.S.S., p. 126.

55. V.S.S., p. 274.

56. V.S.S., p. 165.

Le système des croyances peut donc, comme l'organisation sociale, s'inscrire sur un tore. Leurs deux principales oppositions, fécondité/sexualité, dominés/dominants, et terre/mer, ancêtres/esprits sorciers, sont calquées les unes sur les autres, et dans les deux cas la structure unifie quatre fonctions différentes.

Tandis que les structures établies par Lévi-Strauss relie directement des éléments manifestes de la réalité sociale, la structure topologique à laquelle nous nous référons se présente comme une matrice définissant des discontinuités et des continuités, des possibilités et des impossibilités, indépendamment des contenus. C'est un champ de langage pouvant revêtir plusieurs significations. Le tore nous a ainsi permis de rendre compte des échanges matrimoniaux et hiérarchiques et des grandes magies qui régissent l'univers social des Trobriandais. Les échanges réguliers contraignent les hommes et les femmes à vivre en rapport constant entre eux et empêchent que l'un d'eux ne domine. Même s'ils tentent, en certaines circonstances, d'impressionner leurs partenaires par des dons volumineux, ils vérifient à travers la transaction elle-même qu'il est impossible de contrôler l'autre. Pour pallier cette défaillance inhérente à leur régulation sociale, les Trobriandais ont recours aux magies dont l'efficacité est garantie par des altérités surnaturelles. Ils sont amenés ainsi à osciller entre la dépendance totale aux ancêtres et l'autonomie complète des sorciers. L'Autre selon Lacan est ici divisé en deux entités opposées qui ne se rejoignent que dans le monde des morts. Les vivants ne peuvent accéder à la pleine jouissance.



Les deux coupures sans bord réunies  
en une seule

Si l'on sait par ailleurs que les membres des clans inférieurs sont généralement fidèles aux règles de la filiation et s'adonnent surtout aux magies de fécondité, et que les membres des clans supérieurs tendent au contraire à privilégier leur maisonnée sur leur groupe de filiation et préfèrent acquérir des magies marines de beauté et de vélocité, il apparaît que les deux oppositions que nous avons relevées dans l'organisation sociale et le système des croyances peuvent se ramener à une seule : groupe de filiation inférieur, magies terrestres, ancêtres *versus* maisonnée supérieure, magies marines, sorcellerie. Ceci est vérifié par la structure du tore. Si l'on fait glisser, l'une sur l'autre, les deux coupures sans bord que nous avons précédemment envisagées, on obtient une seule coupure sans bord qui fait à la fois le tour de l'axe central et de l'âme. La société trobriandaise est donc fondée sur une dichotomie irréductible, elle ne relève pas d'une autorité centrale ou religieuse. Il n'y a ici ni roi ni dieu unique et tout puissant. Il n'y a pas non plus de petit drapeau durkheimien, symbole d'unité suprême, subsumant l'univers social<sup>57</sup>. Aucun signifiant, aucun être, fût-il l'oncle ou le père, ne peut à lui seul représenter l'un et le tout. Contrairement à ce que pensent trop souvent les Occidentaux, à commencer par Malinowski et Jones, la figure du père absolu et le monothéisme ne sont pas universels.

---

57. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Reffix Alacan, 1912, p. 294.

## D'où nous revient la théorie psychanalytique ? Du père ?

Il est frappant de constater que la seule annonce — nomination — par J. Allouch de la tenue future d'un colloque intitulé « Du père » produit des effets. C'est bien ce que nous apprend la fréquentation du discours psychanalytique.

Parmi ces effets citons l'argument rédigé à la hâte, trois mois avant d'en soutenir l'éventuelle fécondité. Effet de coupure.

L'important reste pourtant cette induction, cet appel et son écho dont dépend à mon sens l'intérêt d'un colloque.

Cet écho a pris pour moi la forme de questions qui me semblent toujours d'actualité :

- 1) Comment se fait-il que l'enjeu essentiel de la démarche institutionnelle ayant abouti à la fondation des Cartels constituants de l'analyse freudienne ait été un âpre affrontement sur la question de la nomination ?
- 2) Les transformations auxquelles a donné lieu l'édition officielle des séminaires de Lacan constituent un fait objectif. Quelles réflexions en découlent pour nous quant à l'abord de l'enseignement de Lacan ?
- 3) La clinique psychanalytique nous familiarise avec l'utilisation parfois large par l'analysant de la théorie psychanalytique ; suffit-il d'interpréter ceci comme l'expression d'une résistance ?

Ces différentes questions portent, entre autres, sur la relation que peuvent établir analystes, analysants, éditeurs avec la théorie psychanalytique à travers un détail ou prise comme un tout.

Ayant situé ainsi mon intérêt, je restais tout à fait hésitante sur la direction à prendre. Or, bizarrement, ce « du père, du père » semblait

fournir à ces questions égarées un fil d'Ariane. C'était un peu « cherchez le Père » comme on a pu dire « cherchez la femme ».

Du père à la femme, parfois une femme, il n'y a pas loin...

Loin de metre de l'ordre dans le chantier cet axe de réflexion suscitait des questions annexes :

- Les débats institutionnels ont-ils un rapport réel avec la théorie psychanalytique, et s'ils mettent en jeu la figure du père, de quel père s'agit-il ?
- Comment recevons-nous le discours de Lacan ? Nous parle-t-il de la même manière que les textes freudiens ?
- Peut-on encore parler de théorie psychanalytique alors que l'histoire actuelle du mouvement psychanalytique à travers les institutions et les divergences de leurs positions doctrinales est sous le coup d'une inflation événementielle ?

Lacan nous invitait à tenir la corde de son nœud borroméen, mais cette corde, comme la droite infinie, avons-nous la moindre idée d'où elle nous entraîne ?

Au-delà du côté intuitif de l'abord proposé, comment articuler que le père n'est pas étranger à l'affaire ? Qui plus que lui déchaîne amour, haine, passage à l'acte, culpabilité ?

S'impose à moi le souvenir de Lacan le jour de la dissolution de l'E.F.P., attendant les résultats du vote, son regard transparent et profond, sa main lointaine. Figure du destin... Du destin de la psychanalyse ?

Il y a aussi ce que ses élèves ont pu écrire après sa mort : à boire et à manger...

A la réunion de *Littoral* qui suivit de très peu le 1<sup>er</sup> octobre 1981, J. Allouch nous rappelait que, pour Lacan, il ne se produisait un travail de deuil que lorsque pour une personne donnée, celle qui venait de mourir était en quelque sorte support de sa castration. J. Allouch remarquait d'ailleurs que le deuil de Lacan ne pouvait d'aucune manière être collectivisé<sup>1</sup>.

Deuil ou pas, deux ans était autrefois le temps requis pour porter le deuil d'un père, le temps pour comprendre... Quittons donc les habits noirs, si nous les portons, et revenons à ces lieux de rencontre de la théorie psychanalytique et aux impasses qui s'y manifestent.

Reprenons dans un premier temps ces questions autour de l'institu-

1. *Littoral*, n° 2.

tion, de l'édition et de la clinique, puis nous essayerons de cerner un peu mieux la théorie psychanalytique à partir de : d'où nous revient-elle ?

LES NON-DUPES ERRENT

FAIRE INSTITUTION

LES NOMS-DU-PÈRE

Revenir sur ce problème institutionnel peut paraître périmé. C'est vrai quant à l'enjeu institutionnel d'alors, mais l'intérêt de l'affrontement théorique qui était au premier plan ne me paraît pas épuisé. Essayer de le montrer m'oblige à un retour en arrière.

A l'issue du colloque « Instance de la Lettre », il y a un peu plus d'un an, des cartels ayant fonctionné après la dissolution de l'E.F.P. ont proposé à l'assemblée une démarche constituante devant aboutir à la fondation d'une institution pour la psychanalyse. Le principe en était la recherche à travers le jeu démocratique de propositions multiples, d'une plateforme théorique soutenant une architecture institutionnelle cohérente ; la proposition de Lacan du 9 octobre 1967<sup>2</sup> fournissait une base de référence à des participants décidés dans l'ensemble à ne pas refaire l'Ecole freudienne.

Je ne retiendrai des débats qu'un aspect qui m'a paru déterminant : l'affrontement final entre trois propositions ayant des positions différentes quant à la question de la nomination à un titre d'analyste supporté par un signifiant A.E. ou A.M.E. (Je rappelle qu'il s'agit là de désignations utilisées dès la fondation de l'E.F.P. par J. Lacan et contenues dans la partie « Fonctionnement et Administration » dès le premier annuaire). Mettre l'éclairage sur ce point de la discussion au détriment de beaucoup d'autres est arbitraire. Pourtant ce procédé met en évidence quelque chose qui dans les débats s'est présenté comme un réel incontournable. Pour en témoigner je pourrais tenter de décrire les assemblées, les discussions, les silences, je pourrais recourir à des textes au risque de donner un caractère trop officiel à ce qui fut un long travail préparatoire avant d'aboutir à un dénouement. Je regrette pour ma part que le rideau soit retombé d'un seul coup.

Y revenir indique chez moi le souci d'aller au-delà d'une expérience et d'en tirer si possible un enseignement. Je prends donc un parti critiquable en disant qu'à mes yeux trois thèses s'affrontaient quant à

---

2. J. Lacan. *Scilicet*. n° 1, Paris, Seuil, 1968.

cette question de la nomination. Pour appuyer les choses, je dirai qu'il y avait :

— les tenants de la nomination pure et dure : dans leur déclaration de principe, ils indiquaient que la nomination est production métaphorique, que la nomination à un titre d'analyste est une condition de l'abord de la question du psychanalyste comme cause du désir. Pour eux la nomination au lieu de clore ouvrait la question de la cause.

*La nomination A.E. n'était pas dans cette perspective une nomination à l'analyse mais à un titre d'analyste.*

*Le nom propre du passant de par son inscription (quand elle a lieu) sur une liste d'A.E. devient nom d'A.E., disaient-ils, et ceci change ce qui se subsume sous ce titre.*

Conscients du risque de glissement à un mode universitaire du nommer à, ils comptaient sur *un effet d'éclatement du nom psychanalyste par la mise en présence d'une double titulature.*

Se référant à la proposition d'octobre 1967, ils relevaient la distinction faite par Lacan entre deux types de nomination eu égard à la question de la demande : une nomination reconnaissait la valeur d'une demande, l'autre advenait sans égard pour ce que le nommé pouvait avoir formulé (ou pas) comme demande. Cette question de la demande leur paraissait nécessiter une explication dans la perspective d'une reprise dans une institution. Cette institution, une école, n'envisageait la question de la garantie que comme celle qui résulte du constat qu'une analyse s'est avérée didactique.

Les nominations A.E. et A.M.E. sanctionnaient, d'une part, la passe d'un passant, d'autre part, l'effectuation par un analyste d'une analyse qui s'était avérée didactique.

On pouvait constater la reprise intégrale des signifiants de Lacan — signifiants nommants —, l'accent mis sur les noms et même sur la valeur relative des nominations, par rapport à l'usage qui en était fait à l'E.F.P.

Comme c'est la question de la théorie psychanalytique qui m'intéresse, je dirai qu'il y avait là l'occasion d'observer la manière dont était présentée et appliquée par des analystes ayant pour un grand nombre un passé institutionnel commun, une théorie lacanienne de la nomination.

Une autre proposition très charpentée témoignait d'un peu plus de jeu dans l'expression. On pouvait y lire à propos de la reprise de la passe :

*La passe donne lieu à nomination et travail de doctrine. Ce travail de doctrine sera effectué entre autres par l'ensemble des auditeurs de la passe.*

Auditeurs de la passe était un signifiant nouveau.

*Ils auront à partir des témoignages reçus à concevoir les formes de remise en jeu des problèmes cruciaux pour l'analyse que chaque passe leur aura donné l'occasion de produire.*

*Ce travail, auquel pourront être associés chacun des protagonistes de la passe (candidats, passeurs, etc.) et auquel participeront rapporteurs de la passe et coordonnants de l'enseignement, fera l'objet de communications régulières auprès de l'Assemblée.*

*Reviendra au seul jury de nommer les candidats dont le témoignage aura constitué l'occasion d'une telle élaboration ; ils seront nommés, s'ils ne l'étaient déjà, membres de l'institution...*

Ici, les signifiants A.E., A.M.E. n'étaient pas repris, d'autres noms étaient mis en circulation : auditeurs de la passe, rapporteurs de la passe, etc.

Par contre, surgissait une citation qui était supposée donner substance à quelque chose d'un titre :

*... au titre, pour reprendre la formule de Lacan : « d'être de ceux auxquels on impute de pouvoir témoigner des problèmes cruciaux, aux points vifs où ils en sont pour l'analyse, spécialement en tant qu'eux-mêmes sont à la tâche ou du moins sur la brèche de les résoudre ».*

Cette citation prenait l'allure d'un véritable mot de passe. Impossible de dire quelque chose touchant la nomination dans l'institution sans en passer par l'énonciation mot à mot de Lacan d'octobre 1967, qui devenait du même coup un texte sacré.

*Ceci n'implique pas, on le voit, et la particularité de cette proposition tient spécialement à ce point, qu'au moins en un premier temps de fonctionnement institutionnel, le titre d'analyste résulte de cette nomination et moins encore fasse l'objet d'une quelconque garantie de la part de l'institution. Il n'est pas à exclure que garantie et titre d'analyste en un temps second puissent être proposés à nouveau. S'ils le sont ce sera à partir d'arguments résultant du fonctionnement de différentes instances de l'institution et de la coordination de leurs travaux.*

Donc d'un côté, nécessité de la nomination à un titre d'analyste offrant une certaine garantie et portant un nom précis, connu, de

l'autre, maintien d'une nomination par un jury, nomination théoriquement sans aucun lien avec un titre ou une garantie.

Nous étions un certain nombre à soutenir une autre proposition estimant :

*possible de fonder une institution sans s'être mis d'accord au préalable sur les nominations qui pourraient intervenir et leur valeur quant à une authentification de la traversée de la passe.*

C'était une façon de maintenir ouverte la question de la nomination. Ceci nous semblait nécessaire car nous connaissions, à travers l'expérience de l'E.F.P., les effets pervers d'un lien entre *gradus* et fonction, c'est-à-dire entre nomination et responsabilités : participation à des jurys, charges administratives acceptées après vote sur des listes établies par Lacan...

Dans cette expérience de fondation institutionnelle, les parties en présence avaient des positions tranchées et défendues avec passion. Un terme a été mis à la discussion après plusieurs mois pour qu'un choix soit opéré. Un vote a eu lieu et la majorité des participants n'a pas retenu la théorie la plus affinée de la nomination. Il est évident que le choix d'une majorité relative n'apporte aucun éclairage particulier sur cette question si ce n'est l'indication d'une préférence au sein de ce groupe, avec son histoire propre.

J'aimerais revenir pourtant sur certains arguments développés en faveur de la première proposition, celle pour laquelle la nomination revêtait une si grande importance.

S'appuyant sur un exemple clinique, nos collègues développaient l'idée de la distinction à faire entre plusieurs nominations. Ainsi ils citaient l'exemple d'une intervention de son analyste évoquée par Régine Crespin dans son autobiographie<sup>3</sup>.

Affublée d'une mère dont l'alcoolisme chronique faisait obstacle à ce que son enfant lui manifeste la moindre tendresse :

« Comme je parlais d'elle avec chaleur, vantais ses qualités et sa façon d'être, écrit Régine Crespin, mon analyste qui m'avait laissée lentement, longuement m'enthousiasmer m'a demandé soudain d'une voix douce :

— Alors vous l'aimiez ?

« Je suis restée un long moment interloquée, arrêtée, silencieuse, choquée. J'ai dit oui dans un brusque sanglot, et j'ai pleuré. »

Ainsi disaient-ils l'amour qu'elle avait pour sa mère n'était pas par

3. Régine Crespin, *La vie et l'amour d'une femme*, Fayard, 1982, p. 34.

elle reconnu, mais sa nomination à sa place, par l'analyste, produit immédiatement sa reconnaissance comme amour.

A cette nomination — reconnaissance qui identifie quelque chose de déjà su, ils opposaient une nomination qui lie un nom nouvellement produit à l'objet que ce nom désigne.

Pourtant remarquaient-ils ces deux modes de la nomination sont superposés pour Lacan quand il conjoint nomination et symbolisation.

Alors ils comptaient sur le chassé-croisé mis en place entre le nom d'un titre A.E. et le nom du nommé, en tant que mis par la nomination dans la liste que subsume ce titre, pour maintenir un jeu entre les deux modes du nommer.

Ils poursuivaient leur argumentation de la façon suivante :

*toute nomination anticipe le savoir qui la fonde. Si ce savoir ne se constitue que dans l'après-coup de la nomination, alors le nom du nommé A.E. est pris pour l'élaboration de ce savoir, comme un nom d'A.E., donc comme un nom de nom, c'est-à-dire une injure au sens où nom d'une pipe est également une injure.*

Ainsi disait-il s'éclairer d'un jour nouveau ce à quoi le terme A.E. faisait titre et modifie la définition du trait qui fait la classe des A.E. (On sait que c'était attendu par Lacan). Et d'autre part, ceci porte sur le rapport du passant à son propre nom

*qui ne saurait plus dès lors être imaginé par lui comme lui étant propre, puisqu'il est désormais voué à être un nom d'A.E. La nomination fait virer le nom propre du nommé en un « son nom de... »*

Ceci m'évoque l'intitulé des faire-parts de décès de notre journal régional : untel Retraité, untel Ancien de Tambow, untel Incorporé de force dans le Wehrmacht, c'est-à-dire faisant partie de ceux que l'on appelle en Alsace les « Malgré-Nous », et même untel Vice-Président du Club des supporters du Racing. Du sublime au ridicule ?

Le défunt n'a généralement pas rédigé lui-même son faire-part de décès, mais cette annonce est censée indiquer la classe dans laquelle le range ses survivants. Ces derniers lui attribuent un nom préférentiel en rapport avec le souvenir qu'ils en garderont.

Il n'appartient habituellement pas à un vivant de choisir son nom. Son nom lui est attribué à sa naissance et c'est la raison pour laquelle pourra se poser pour lui la question du peu d'être attaché à ce nom : être affublé d'un nom, porter un nom... C'est l'indication de ce en quoi son désir est dépendant du désir de l'Autre, du fil auquel tient son ex-sistence.

Lorsqu'un vivant a la possibilité de choisir son nom, il me semble que le plus souvent une institution est en jeu : le mariage, le métier, la confession, une association, etc. Entrer dans l'institution implique alors d'accepter les nominations qui y sont attachées c'est-à-dire les grades, les fonctions... Dès lors il devient difficile de décider où se situent choix et attribution.

Le nom est attaché à une manière d'être, une sorte d'être. A la mort de quelqu'un, quelque chose de cet être se perd ; le nom subit une transformation, il devient désignation symbolique écrite dans des registres, sur la pierre ou dans le cœur des survivants.

Il y a donc un lien entre l'être et le nom.

A mon tour de rappeler la proposition d'octobre 1967 :

« Un sujet ne suppose rien, il est supposé. Supposé, enseignons-nous, par le signifiant qui le représente pour un autre signifiant...

« Ecrivons comme il convient le supposé de ce sujet en mettant le savoir à sa place d'attente de la supposition :

$$\begin{array}{c} S \longrightarrow S^q \\ \hline s (S_1, S_2, \dots S_n) \end{array}$$

« On reconnaît à la première ligne le signifiant S du transfert, c'est-à-dire d'un sujet avec son implication d'un signifiant que nous dirons quelconque, c'est-à-dire qui ne suppose que la particularité au sens d'Aristote (toujours bien venu), qui de ce fait suppose encore d'autres choses. S'il est nommable d'un nom propre, ce n'est pas qu'il se distingue par le savoir comme nous allons le voir.

« Sous la barre mais réduite à l'empan supposant du premier signifiant : le s représente le sujet qui en résulte impliquant dans la parenthèse le savoir, supposé présent, des signifiants dans l'inconscient, signification qui tient la place du référent encore latent dans ce rapport tiers qui l'adjoint au couple signifiant-signifié.

« On voit que si la psychanalyse consiste dans le maintien d'une situation convenue entre deux partenaires qui s'y posent comme le psychanalysant et le psychanalyste, elle ne saurait se développer qu'au prix du constituant ternaire qu'est le signifiant introduit dans le discours qui s'en instaure, celui qui a nom : le sujet supposé savoir.

« A propos du psychanalyste : du savoir supposé il ne sait rien. Le S<sup>q</sup> de la première ligne n'a rien à faire avec les S en chaîne de la seconde et ne peut s'y trouver que par rencontre. »

A propos du passage du psychanalysant au psychanalyste, Lacan indique : « Il s'aperçoit que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre. En ce désêtre se dévoile l'inessentiel du sujet supposé savoir

d'où le psychanalyste se voue à l'agalma de l'essence du désir, prêt à payer de se réduire lui et son nom au signifiant quelconque. »

Ceci sonne bien autrement que : « il est voué à être un nom d'A.E. et son nom ne peut plus désormais être imaginarisé par lui comme lui étant propre ».

Il me semble que reprendre la théorie de la nomination de cette manière propose de l'être, là où est attendu le désêtre. C'est oublier que A.E. est un signifiant usé dès lors que ses effets dans le discours sont connus. Lacan s'en était amusé lui-même de cette usure à propos de certaines de ses petites phrases. Ainsi :

« L'Inconscient c'est le Réel en tant qu'il est troué<sup>4</sup>... Je m'avance un petit peu plus que j'en ai le droit puisqu'il n'y a que moi qui le dit... bientôt tout le monde le répétera. A force qu'il pleuve dessus, ça finira par faire un très joli fossile. »

« Nommer, disait Lacan à propos de la Chose freudienne<sup>5</sup>, nommer quelque chose c'est un appel... le nom c'est ce qui appelle. C'est ce qui appelle à parler. »

Lacan indique aussi le côté transitoire des nominations qu'il opère quand il théorise :

« Si j'ai écrit quelque part que le nom-du-père c'est le phallus, c'est précisément qu'à cette date, je ne pouvais pas l'articuler mieux. »

Reprendre sans hésiter, sans réfléchir, ce que Lacan a pu élaborer jour après jour, c'est faire fonctionner chacun de ses signifiants soit comme *des signifiants-mâtres*, soit comme *des noms-du-père*.

Ceci veut dire que pour quelqu'un chacun des signifiants du discours de Lacan impliquerait que « quelque chose se lève pour répondre »<sup>6</sup>, selon son expression.

Pourrait-on penser que le signifiant A.E. ait pu fonctionner comme nom du père ? Ceci me semble suggéré par ce qui est attendu comme remaniement chez le sujet auquel on en fait l'imposition. Nomination symbolique ou Nomination du Symbolique sous la forme du symptôme ?<sup>7</sup>.

Attribuer la nomination à un titre d'analyste à un père indiquerait que les choses se passeraient selon la première identification. Est-ce pour répéter selon une formule d'Alain Didier-Weill<sup>8</sup> :

4. J. Lacan, *R.S.I.*, 15 avril 1975 (inédit).

5. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 9-6-1971 (inédit).

6. *Ibid.*

7. J. Lacan, *R.S.I.*, 13 mai 1975 (inédit).

8. A. Didier-Weill, intervention du 5-11-1982, *Le coût freudien* (inédit).

« Le psychanalyste ne s'autorise que de Lui-m'aime  
 « mais cette fois avec un grand L. »

Faudrait-il faire l'hypothèse d'un passage nécessaire et plus spécifique par l'amour du Père et sa destitution pour certains analystes ? Freud lui-même pourrait en être la première illustration, à moins d'admettre qu'il ne fut pas analyste.

#### LES TENTATIONS DE LA TRANSCRIPTION

Passons maintenant à la question posée par l'édition officielle du séminaire de Lacan.

Il nous est possible de comparer les livres édités à des textes qui nous sont parvenus par des circuits extrêmement divers, soit à partir d'une sténographie, soit à partir d'enregistrements. Ces textes lorsqu'ils ont été établis correctement ne sont pas faciles à lire, et je ne parle pas des torchons mis à notre disposition plus ou moins pieusement. Il n'y a aucune raison d'attribuer à ces textes non officiels une absolue fiabilité. Pourtant certains sont bons. Que nous apprend alors la comparaison ?

Prenons pour exemple, comme d'autres l'ont fait, le livre II<sup>9</sup> et ce qui touche à la nomination.

Le texte sténographe indique :

« Eh bien ici la relation symbolique, le pouvoir de nommer les objets est quelque chose qui intervient comme absolument essentiel pour structurer ce que j'appellerai la perception elle-même ».

Le texte officiel est le suivant :

« C'est là qu'intervient la relation symbolique. Le pouvoir de nommer les objets structure la perception elle-même. »

Un souci de clarification entraîne celui qui établit le texte officiel à supprimer les exclamations, les lourdeurs, les hésitations. La suppression des nuances entraîne des affirmations là où Lacan s'exprimait avec prudence et patience. Le raccourcissement des phrases avec une ponctuation plus serrée indique une hâte et rend le style de Lacan beaucoup plus assertif.

N'insistons pas, laissons à d'autres à ce colloque le soin d'aborder les problèmes spécifiques de la transcription.

La question se pose de ce qui peut être à l'œuvre quand on prend la responsabilité de produire un tel texte sous son nom propre, sous celui de Lacan.

9. J. Lacan. *Le Séminaire*, Livre II, Seuil, 1978. p. 202.

Texte établi par...<sup>10</sup>.

*Cent fois sur « l'établi » remettez votre ouvrage, polissez-le sans cesse et le repolissez...*

Il s'agit-là d'une forme littéraire, l'art poétique. Le style Lacan évoque plus la spirale que l'œuf bien lisse.

Dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant*<sup>11</sup> Lacan indique à propos de l'interprétation :

« L'interprétation n'est pas mise à l'épreuve d'une vérité qui se trancherait par oui ou par non, elle déchaîne la vérité comme telle. »

Ceci implique donc que la vérité est enchaînée. Plus loin :

« C'est au niveau de l'artéfact de la structure d'un discours que peut s'élever la question d'un discours qui ne serait pas du semblant. » En attendant, il n'y a pas de semblant de discours, il n'y a pas de méta-langage pour en juger, il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il n'y a pas de vrai sur le vrai.

« Un discours de sa nature fait semblant ».

Pour établir ainsi un texte à partir du dire de Lacan il faut être guidé par une certaine idée de son texte supposé, un certain idéal de texte. C'est tenter de cerner l'auteur alors que Lacan n'a cessé de nous répéter que le discours psychanalytique, fait de structure, n'est tenu par personne.

Point n'est besoin que Lacan se soit exprimé à propos de son style, de son dire pour que nous l'attribuions à quelqu'un. Le jugement d'attribution ne nécessite pas l'existence de celui auquel est attribué la chose.

Il arrive même qu'on trouve un non-sens, sinon un anachronisme dans le texte officiel, comme cette référence au discours du maître à la page 14 du séminaire *les Psychoses*. Ce livre III<sup>12</sup> rend le séminaire méconnaissable. D'autres diront mieux si quelque chose en est transmis malgré tout.

Mais où nous engageons-nous ? Pouvons-nous espérer qu'un texte établi par quiconque, individu ou équipe, puisse restituer le caractère extemporané d'un discours avec le support de la voix, des gestes, des silences, des regards face aux bruits d'amphi, à tout ce qui constitue un public plus qu'un simple auditoire. Lacan a indiqué à propos de « Radiophonie », *Télévision, Ecrits*, que le caractère particulier de ses

10. Page de titre des séminaires édités.

11. J. Lacan, *D'un discours...* 13-1-1971 (inédit).

12. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre III, Seuil, 1981, p. 14.

interlocuteurs du moment lui importait au plus haut point et que ce n'était pas du tout le même acte d'écrire et de parler :

« L'écrit, disait-il<sup>13</sup>, se différencie de la parole et il faut y remettre la parole et l'en beurrer sérieusement, mais naturellement non pas sans inconvénient de principe, pour qu'il soit entendu. On peut écrire des tas de choses sans que cela ne parvienne à aucune oreille. C'est de la parole que se fraye la voie vers l'écrit. »

Il y avait donc au moment du séminaire une véritable création liée à cette position d'analysant que Lacan pensait y prendre s'adressant à ceux dont il faisait des analystes. Les choses ne se sont probablement pas toujours passées comme il l'indiquait là.

De fait, Lacan était considéré par nombre d'entre nous comme quelqu'un dont l'articulation entre savoir et vérité était moins débile que chez le commun des mortels, lorsqu'il abordait la question qui nous rassemblait : la théorie psychanalytique. Il ne pouvait ni se tromper, ni nous tromper avec ce que cette formule comporte de relents de catéchisme. C'est la fonction remplie par Dieu pour Newton comme le rappelle P. Julien<sup>14</sup>.

Alors pourquoi faire tenir à Lacan un discours assertif, gommer la lenteur de son énonciation, sinon pour soutenir cet espoir ?

## DU CÔTÉ DE LA CURE

Si tel peut être le rapport de certains analystes à la théorie psychanalytique, particulièrement à travers l'enseignement oral de Lacan, comment s'étonner que tel ou tel analysant ait recours, au plus fort de son analyse, à ce qu'il peut supposer être le dire psychanalytique le plus pur, l'énoncé qui le dispensera de sa propre énonciation.

Tel analysant de nationalité étrangère est comme fasciné à un moment de son analyse par ce qu'il découvre comme : les possibilités de l'analyse. Ceci l'entraîne à poser toutes sortes de questions à ses parents sur sa petite enfance : à ma naissance, demande-t-il à sa mère, qu'est-ce que tu as vu ? Il est comme pris de vertige et dans un grand état de tension. Comment prendre cette irruption dans la cure du langage théorique ? Virage délirant ? Veut-il offrir à son analyste des morceaux choisis. Il rêve : « J'avais votre langue dans ma bouche, la salive me dégoûtait. » Parole vide, parole pleine ? Peut-on penser que cet

13. J. Lacan, *D'un discours...*, 17-2-1971 (inédit).

14. P. Julien, « La vérité parle, le savoir écrit », *Littoral*, n° 1, p.116.

analysant est devenu amoureux de son inconscient comme Lacan s'exprime dans *Les non-dupes*<sup>15</sup>... « qui n'est pas amoureux de son inconscient, erre... »

Mais ceci n'est pas loin de « ils aiment leur délire comme eux-mêmes » du séminaire *les Psychoses*<sup>16</sup>.

Enfin, il y a de l'amour là-dedans et la théorie en est momentanément l'objet dans le transfert.

« L'amour se porte vers le sujet supposé savoir. »

Pour une analysante très angoissée, concernée au plus haut point par la question de la fiabilité du père, la découverte du séminaire sur l'identification ouvre une brèche dans sa tour d'ivoire. Voilà quelque chose qui lui parle... Mais les événements bousculent vite ce moment de détente, et la déception est à la mesure de l'espoir mis en la psychanalyse, c'est-à-dire immense.

Ce discours de l'analysant utilisant la théorie est souvent ininterprétable ; c'est un moment de la cure parfois un tournant. La psychanalyse comme théorie, pour son usage propre, est à redécouvrir et à reformuler par chacun.

Il me semble que les textes de Freud prêtent moins que ceux de Lacan à cette utilisation par nos contemporains, « nos frères dans le dire », comme disait Lacan<sup>17</sup>. Curieuse comparaison. « Nous sommes frères de notre patient en tant que comme lui nous sommes fils du discours. »

Comment reprendre cette idée de filiation ?

Il y a en effet pour chacun d'entre nous une sorte de filiation de la transmission de la psychanalyse. Pour moi, dit l'un, c'est la lecture de la *Traumdeutung* quand j'étais en terminale, pour l'autre c'est le séminaire d'untel, pour moi c'est Lacan parlant de l'Autre à un tel endroit en telle année. Cette manière d'attribuer une origine à cette rencontre du discours psychanalytique semble dissimuler à la manière du souvenir-écran une autre rencontre, celle de l'idée même de filiation : être fils ou fille de...

La rencontre du discours psychanalytique à travers quelqu'un peut indiquer à tel sujet que dans un autre lieu a des chances d'être abordé quelque chose qui se présente comme l'énigme de son être, mais peut-être aussi comme une véritable faille, que là quelque chose du Père de l'être l'attend peut-être, et que c'est parce qu'il est « fichu de travers » que justement la psychanalyse ça lui dit quelque chose.

15. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, 11-6-1974 (inédit).

16. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre III, *op. cit.*, 2-5-1956, page 243.

17. J. Lacan, *Ou pire...*, 21-6-1972 (inédit).

Mais transmission de la psychanalyse et abord de la théorie psychanalytique sont deux thèmes différents. La transmission concerne un moment de notre histoire et ses effets ne sont pas prêts de s'épuiser. La théorie psychanalytique peut dès lors ne plus nous lâcher. La théorie ou la psychanalyse ? Comment à partir de là évoquer l'une sans l'autre ? A quoi tient la force de ce lien ?

Ayant émis l'hypothèse que cette théorie puisse nous revenir du père, me voilà dans l'obligation d'essayer d'argumenter cette proposition en manière de conclusion.

### QUEL PÈRE ?

De fait, c'est la théorie psychanalytique à travers l'enseignement freudien de Lacan qui m'intéresse, et il me faut revenir sur des glissements qui ont pu s'opérer dans mon dire.

D'emblée précisons qu'il ne s'agit pas de confondre le dire de Lacan, le discours psychanalytique, et la théorie psychanalytique. Lacan se plaçait d'emblée sur le chemin du discours psychanalytique : à travers son dire et ce vers quoi il allait par un véritable forçage « d'un discours qui ne serait pas du semblant ». Il distinguait les énoncés produisant son énonciation, cette nomination au jour de la théorie psychanalytique — de ce qui lui venait comme bague au doigt, les faits de structure, par exemple le nœud borroméen. Il pouvait affirmer dans ce sens que le discours psychanalytique n'est le discours d'aucun particulier, ne peut se référer d'aucun sujet<sup>18</sup>.

La transmission c'est la rencontre du discours psychanalytique au détour d'un autre discours plus courant : celui du Maître ou celui de l'Université. Or, il semble que nous rencontrons plus habituellement la théorie psychanalytique versée au discours commun. Elle se présente alors comme un corps de savoir qui peut être repris sans difficulté dans le discours universitaire et conviendra ou non à ceux qui en attendent une science. Le sujet ne se sentira pas concerné dans son être par elle.

Il peut s'opérer un glissement lorsque la théorie psychanalytique est présentée, on pourrait dire représentée, par quelqu'un qui a fonction de Maître : enseignant, médecin. Il peut s'agir aussi d'un Maître à penser, d'un Maître à faire, d'un Maître à jouir. La théorie psychanalytique est alors dévoyée, pervertie d'autant plus gravement que ce Maître peut faire figure d'Idéal, surtout lorsqu'il est de surcroît psychanalyste. Des rapports tyranniques s'instaurent, quel sort attend les élèves, les disciples ?

18. J. Lacan, *D'un discours...*, 13-1-1971 (inédit).

Certains deviennent des père-hoquets, ils reprennent tous les hoquets du père et c'est au père du *psychotique* qu'il faut songer. Les signifiants théoriques deviennent des signifiants maîtres et le langage psychanalytique une langue fondamentale.

D'autres ont conservé, grâce à leur structure obsessionnelle, la référence à un Idéal. Pour eux la théorie psychanalytique ne peut qu'être l'émanation de la figure du *Père Idéal*. Cette théorie est alors interdictrice, le sujet y sacrifie son désir pour mettre à l'abri son phallus selon une formule de M. Safouan<sup>19</sup>. Nous connaissons ces valeureux martyrs de la psychanalyse. Ils puisent dans le séminaire sur l'Éthique des règles de conduite et leur emploi du temps montre qu'ils ont donné leur vie à la psychanalyse. Dans le domaine qui est le leur, ils sont devenus les petits Maîtres, les Maîtres du Savoir du psychanalyste ou du moins de ce qu'ils pensent être tel.

Pour eux le père est quelqu'un qui possède à la fois la mère et ce qu'il faut pour la posséder<sup>20</sup>. La théorie psychanalytique est le phallus. l'arme absolue, s'ils sont privés de son usage par plus grand qu'eux, ce ne peut être que momentanément.

Autrefois cette position était favorisée par le côté occulte de la possession des textes des séminaires. On faisait ou non partie d'un cercle d'initiés ayant accès à des écrits dactylographiés colportés sans contact avec l'enseignement oral. La fréquentation des séminaires de Lacan, avec ce que ceci impliquait d'enthousiasme, de déception, de rage parfois, me semble avoir contribué à éviter ce type de transfert à la théorie. Quelque chose du *père réel* était là à l'œuvre.

On ne peut nier que Freud et Lacan, ensuite, aient occupé la place du père réel à certains moments de leur vie dans l'histoire des institutions psychanalytiques : « je père-sévère », écrivait Lacan après la dissolution. Agent de la castration pour l'institution ?

Ceci n'est pas resté sans effet sur les rapports des élèves à la théorie psychanalytique. Certains ont rejeté Lacan et du même coup ses positions doctrinales essentielles. D'autres, profitant du fait qu'il les avait institués, nommés pourrait-on dire, ses héritiers légitimes, se sont crispés sur cet héritage théorique cherchant à le sauvegarder dans une institution adaptée.

Quelque chose d'analogue s'était produit pour Freud<sup>21</sup>.

L'héritage en tant que réel (manuscrits, lettres, bandes magnétiques, etc.) est devenu un objet de possession, une valeur présente ou à venir.

19. M. Safouan, *Études sur l'Œdipe*. Le champ freudien. Seuil, 1974, p. 45.

20. *Ibid.*

21. « Scandale aux archives Freud », *L'An*, n° 7. Seuil, 1982.

valeur d'usage et valeur d'échange. Les élèves n'y ont accès qu'au compte-gouttes, par l'intermédiaire de publications-surprises inédites.

Dans son aspect symbolique, cet héritage est devenu un enjeu chaque fois que des analystes ont tenté de se regrouper dans une institution. Ce serait une erreur grossière de penser que seule l'institution puisse sécréter tout ce qu'il faut pour éviter de payer à la théorie psychanalytique sa dette propre, ce qu'A. Didier-Weil a appelé le coût freudien<sup>22</sup>. Un certain rapport à la théorie peut produire un effet analogue.

Notre pente naturelle n'est pas d'être la bonne dupe<sup>23</sup>. Nous sommes friands de tout ce qui nomme, mais nous aimons aussi être reconnus. Lacan nous rappelait que le social détient cette propriété du « nommer à », et que l'on peut même parler de retours du nom-du-père dans le Réel lorsque quelque chose là est forclus<sup>24</sup>.

Toute nomination vient du père en tant que fonction, et dans notre dénouement toute marque de l'amour du père nous sustente. C'est ce qui fait la force des religions. La théorie psychanalytique peut fort bien être abordée religieusement, pas besoin d'église, ni de sacrement pour cela. C'est l'énigme de notre lien privilégié au père par l'identification la plus ancienne :

« Identifiez-vous au Réel de l'Autre réel et vous obtenez ce que j'ai indiqué du nom-du-père ; c'est là que Freud désigne ce que l'identification a à faire avec l'amour<sup>25</sup>. » L'objet de cet amour c'est l'être du Père, dans la quête inlassable d'un père symbolique.

Dans les *Non-dupes*, Lacan remarque : « Nous sommes à un moment de l'histoire caractérisé par la perte de la dimension de l'amour ; à la perte de Nom-du-père se substitue une fonction, celle du *nommer à* »<sup>26</sup>, mais ce *nommer à* n'est pas offert à tous de manière égale par la société. Il reste alors le retour à l'amour du Père, sinon à l'amour de son nom, comme nom.

La rencontre du discours psychanalytique à travers l'énigme du désir du psychanalyste, fonctionnant là comme Désir de la Mère, rend possible une réintroduction de cet amour au registre symbolique. La théorie psychanalytique peut barrer cette voie, mais peut aussi l'indiquer. Le discours psychanalytique, dans sa fonction de matrice du Symbolique, n'est pas interrompu tant que des analystes continuent son forçage.

22. A. Didier-Weil, Intervention du 5-11-1982 (inédit).

23. J. Lacan, *Les Non-dupes...*, 13-11-1973 (inédit).

24. *Ibid.*, 13-03-1974 (inédit).

25. J. Lacan, *R.S.I.*, 18-03-1975 (inédit).

26. J. Lacan, *Les Non-dupes...*, 19-03-1974 (inédit).

Philippe Julien

## L'amour du père chez Freud

Je commence en vous citant les derniers vers d'un poème de James Joyce, poème intitulé « *Ecce Puer* », Voici l'Enfant :

*A child is sleeping,  
An old man gone.  
O, father forsaken,  
Forgive your son!*

Un enfant dort,  
Un vieil homme meurt.  
O, père abandonné,  
Pardonne à ton fils !<sup>1</sup>

« O, père abandonné, pardonne à ton fils ! » : tel est l'appel, la prière de Joyce, se vouant à obtenir ce pardon en se chargeant de Père, en s'instaurant par son *art*, par sa plume, le « redeemer », le rédempteur du Père abandonné.

En est-il ainsi de Freud ? Freud n'est-il pas, à l'inverse de Joyce, celui qui a sauvé le Père, celui qui le protège et ne l'a pas abandonné ? Telle est la question que je pose aujourd'hui pour vous parler de l'amour du Père chez Freud.

### *Le Père humilié*

Si j'entends ce que disent historiens et sociologues, je constate ceci : depuis plus d'un siècle, il y a dans nos sociétés dites industrielles un déclin social de l'*imago* du Père.

Dans les sociétés traditionnelles, être un homme, c'est être père, assurer la continuité d'une lignée en ayant une belle et nombreuse

---

1. J. Joyce, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1982, t. I, p. 55. Je modifie quelque peu la traduction de Jacques Borel.

descendance (spécialement des garçons !). L'homme sans enfants, marié ou non, éveillait le doute sur sa puissance d'homme. En recevant de sa femme un enfant, le père entre pour la première fois dans la lignée des pères, c'est-à-dire des hommes. De plus, le père était le pivot ou la charnière du passage de l'enfant de l'état prépubertaire à l'état adulte, de la vie intra-familiale à la vie sociale et publique : mariage, travail, loisir. Image du *Pater familias*, de celui qui avait à décider de l'avenir de sa progéniture, de son alliance à une autre famille par le mariage... et de son avenir professionnel ! Sur cette image et contre elle pouvait se concentrer l'agressivité de l'enfant.

Or, cette image s'est dégonflée. Le théâtre et le roman en ont fait un thème tragi-comique, de Balzac à Paul Claudel : c'est devenu un vaudeville de jouer sur la boiterie paternelle.

Décadence de l'autorité du père, s'est-on exclamé ! Un type nommé Adolf Hitler a tiré argument de ce dit constat : puisque les pères d'aujourd'hui sont démissionnaires, c'est à l'État d'éduquer la jeunesse et de former de nouvelles générations, à la fois nationales et socialistes. Il faut bien reconnaître que la petite ritournelle sur les pères déficients — qu'il faut donc remplacer pour que nos chères mamans donnent de beaux enfants à la nation — il faut bien reconnaître, mais plutôt à voix basse, qu'elle n'a pas cessé avec le suicide de M. Hitler. Cela a fait école de mille manières... à gauche et à droite !

Si l'image du Père s'est socialement modifiée, est-ce vraiment par démission des pères ? Voilà une question que je laisse en suspens... pour le moment ! Ce qui est certain, c'est que dans l'introduction ancienne à la vie adulte, la tradition livrée par le Père suffisait : sa propre culture, populaire ou sophistiquée, y suffisait. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, avec la civilisation industrielle, cela ne va plus : le Père est devenu un technicien limité à sa spécialité, et ce qu'il a à transmettre en plus de son salaire paraît socialement de bien peu de poids par rapport à ce que l'enfant a à recevoir de neuf. Dès avant sa naissance et toute sa vie, d'autres de plus en plus nombreux s'introduisent entre lui et son père, pour lui donner — au nom de son bien, évidemment ! — un savoir et un savoir-faire : un *patchwork* social s'est substitué au tissu homogène de l'*imago* paternelle.

Deuxième facteur : à ce constat *social* s'est ajoutée une exigence accrue d'ordre *conjugal* de la part de la femme vis-à-vis de son conjoint : une véritable embardée venue des U.S.A. ! Si un homme veut garder sa femme, il doit y mettre du sien plus que jamais. Il ne suffit plus maintenant qu'elle devienne mère, pour qu'il se l'attache et la retienne.

La meilleure façon de constater ce changement matrimonial, c'est de

lire le droit, le code civil, là où s'édicte non pas ce qui est juste (il ne s'agit pas de justice !), mais la règle du possible et de l'impossible. J'ai mis un peu mon nez là-dedans et j'ai découvert ceci : jusqu'en janvier 1972, nous avons vécu pendant des siècles selon le droit romain, repris par le code Napoléon, soit selon ce principe : *Pater is est quem nuptiae demonstrant* (le père de l'enfant est celui que désigne le mariage). Du moment qu'une femme est mariée tout enfant qu'elle met au monde a pour père celui que le mariage désigne, quel que soit le géniteur. Il y a présomption de paternité du père *légal*. Depuis le 3 janvier 1972, il n'est est plus ainsi : avec l'article 313-1, ce qui compte c'est ce que dit et ce que fait la mère. Si elle fait inscrire l'enfant à son nom de jeune fille, et si elle va vivre quelque temps ailleurs qu'au domicile conjugal (chez ses parents ?), son mari n'est pas légalement le père ; le droit ne le soutient plus en sa paternité ; et j'ajoute : même si à son dire il est le géniteur. Il y a soustraction possible de paternité<sup>2</sup>.

Je conclus sur ce point de notre histoire. Il n'a d'intérêt pour nous que dans la mesure où ce n'est pas par hasard que c'est dans un contexte culturel nouveau, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à Vienne, au tournant du déclin de l'*imago* du Père, que la psychanalyse est née et que Freud a fait sa découverte. Découverte de l'Œdipe rendue possible en ceci : en un temps où l'image commence à perdre de sa consistance sociale, peu apparaît en sa pureté autre chose, soit ce qui était là depuis toujours : la *fonction* paternelle, qui n'est pas l'*imago*.

### Une lecture de Freud

Mais que faire aujourd'hui de l'Œdipe ? Est-ce opératoire dans la pratique analytique ? N'est-ce pas cependant le pivot de toute analyse, sans lequel elle vire à un délire à deux ? Mais ce que l'Œdipe est devenu après Freud dans la littérature analytique, est-ce utilisable dans la pratique ?

En effet, si vous partez de la spontanéité de l'enfant, de ses pulsions comme on dit, pourquoi l'enfant aurait-il de lui-même un désir privilégié, exclusif, *pour* la Mère ? Malgré l'exaltation sociale du corps de la Mère et de son bon lait, elle est loin d'être la seule, et de plus en plus, à s'occuper de l'enfant après sa naissance. Mais plus encore, pourquoi en raison de son désir pour la Mère, l'enfant aurait-il une hostilité envers le Père, pourtant habituellement si gentil, gentil ?

2. Cf. *La filiation et l'adoption*, Michèle-Laure Rassat, P.U.F., 1976. Et l'article remarquable de Sylvie Deniniabile, « le Droit du père », dans la revue *La Liberté de l'esprit*, n° 4, oct. 1983. « Qu'est-ce qu'un père ? », Balland. éd., p. 53-76.

L'enfant serait-il naturellement monogame ? En quoi donc, la Mère serait-elle « tout de go » le paradis désiré et non pas le lieu du caprice et de l'angoisse ?

Je pose ces questions faussement naïves pour simplement rappeler ce que peut donner l'oubli du texte freudien. C'est dans ce contexte d'oubli qu'est le freudisme, que Lacan dans les années cinquante a instauré un retour à Freud pour que l'Œdipe tienne debout et soit autre chose qu'un objet purement spéculatif, digne soit de respect lointain, soit de dérision.

Ce retour à Freud est un renversement de la question : ce qui est premier, ce ne sont pas les avatars de la pulsion de l'enfant, mais le registre symbolique *d'où* ils s'engendrent et *où* l'enfant a sa place ou non. Ce qui est premier, ce n'est pas le désir de l'enfant pour la Mère, mais son désir à elle. Mais *quel* désir ? Quelle en est la cause ? Telle est la question primordiale : *che vuoi* ? Que veut-elle ? Ainsi, l'Autre, lieu des signifiants, là où s'articule le *che vuoi* ? est premier.

Là est la cohérence du texte freudien : il y a primauté du symbolique sur l'imaginaire et le réel, en tant que seul le symbolique permet de les distinguer l'un de l'autre. En effet, la réponse au *che vuoi* ? l'enfant la trouvera dans l'ordre symbolique et nulle part ailleurs, dans la mesure où est posé en cet ordre le signifiant paternel. Mais à quelle *condition* nécessaire ? Que le signifiant paternel soit en la Mère prenant place au lieu de l'Autre. Alors, au signifiant, énigmatique pour l'enfant, de la présence et de l'absence du corps de la Mère qui-va-qui-vient, se substitue un autre signifiant, que Lacan a nommé de ce nom de *Nom-du-Père* : substitution métaphorique, structure minimale qui fait tenir le reste. L'effet de cette non-forclusion se manifeste en certaines circonstances bien particulières de notre existence. Habituellement, nous sommes soutenus par la relation à notre semblable, rapport de miroir à miroir : je le suis pour l'autre, il l'est pour moi. Là, ce que Lacan nomme le « gril imaginaire »<sup>3</sup> semble y suffire<sup>4</sup>. Mais, lorsque nommé président à la Cour d'Appel de Dresde je dois diriger des collègues de vingt ans plus âgés que moi..., lorsque ma femme m'apprend que je vais être dans neuf mois père d'un enfant..., lorsque mon médecin m'apprend que je serai stérile à jamais, alors, alors la relation imaginaire sur l'être-père ne suffit plus. Une faille en elle s'ouvre, d'où je fais appel au Nom-du-Père. S'il n'est pas forclos, s'il

3. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 55.

4. Telle est « l'amitié au sens où Aristote en fait l'essence du lien conjugal » (*ibid.*, p. 574) ; par exemple, le lien de Schreber à sa femme.

répond, s'il se tient de lui-même, en ce cas oui, je peux ne pas délirer et soutenir la fonction paternelle.

Le Nom-du-Père — faut-il le rappeler ? — n'est pas le patronyme, soit le nom du père légal, légitimé par l'Etat, ni la syllabe redoublée pa-pa, mais ce qui donnera signification à l'enfant, à partir du signifiant du désir de la Mère, de ce dont il y manque en elle : je veux dire le phallus symbolique.

Ainsi, par voie de conséquence, le Nom-du-Père en la Mère sera le fondement d'où s'origine pour l'enfant ce qu'on appelle l'autorité paternelle. Sans ce fondement, le Père pourra être tout ce que vous voudrez en son *imago* : fort ou faible, présent ou absent, gentil ou tyrannique, travailleur ou paresseux, attaché à sa femme ou volage..., peu importe ! Sans ce pivot, sa parole n'a pas d'autre effet sur l'enfant que celui de pisser dans un violon : « Ce sur quoi nous voulons insister, écrivait Lacan, c'est [...] du cas que la mère fait de la parole du père, disons le mot, de son autorité, autrement dit de la *place* qu'elle réserve au Nom-du-Père dans la promotion de la loi. »<sup>5</sup> En effet, pour que le père occupe une place, encore faut-il que cette place existe d'abord dans la structure, place qu'ensuite il remplira à sa manière plus ou moins bien ; en ce sens, tout père est non pas adoptif, mais adopté.

Voilà ! Eh bien, ceci n'est pas lacanien, c'est freudien. C'est la fonction œdipienne, telle que Freud l'a mise en évidence par sa découverte de l'inconscient. Lacan ne l'a pas inventée, il l'a lue « Freud nous révèle que c'est grâce au Nom-du-Père que l'homme ne reste pas attaché au service sexuel de la mère. »<sup>6</sup> Rappelez-vous l'adage juridique que Freud aime à citer : *Pater incertus est, mater certissima*. Puisqu'il est *incertus*, il y faut donc pour l'enfant la parole attestante de la mère sur le père ; aucune vision de l'image du père, si paternelle soit-elle, ne peut y suppléer.

Il y a primauté du symbolique sur l'imaginaire, primauté qui détermine l'interprétation. Ainsi, dans le rêve suivant d'un homme : « Je me vois dans la chambre de mes parents. Devant moi se tient mon père debout ; il est enceint et il me tend un billet de 5 000 francs. » Allons-nous dire : c'est un vœu que le père le maternel et accomplisse un rôle maternel ? Ce serait se laisser prendre à l'image du corps enceint. Tout au contraire, étant tenu compte du reste diurne et de la rencontre de la veille avec son patron (du latin : *patronus*), l'enjeu est celui d'une annonce : que le père l'engendre par une promotion professionnelle

5. J. Lacan, *op. cit.*, p. 579.

6. *Ibid.*, p. 852.

dont la valeur est signifiée par la remise de 5 000 francs de *plus* ! Le « plus » du ventre paternel est acte d'engendrement à un plus de valeur espéré. Par le *biais* de l'image du corps enceint, le père est institué dans une fonction symbolique de paternité, comme la couvade dans certains pays. *Mais* ceci : parce que le Nom-du-Père était déjà là dans le grand Autre.

Freud tient très fort cette corde, et c'est sa force. Rappelez-vous comment il lit ce qui détermine le symptôme de l'Homme aux Rats ; il recueille le dit de la mère *sur* le père : il a laissé tomber celle qu'il aimait parce qu'elle était pauvre, il a piqué de l'argent dans la caisse à l'armée et ne l'a pas rendu, etc.

Je n'insiste pas sur ce point ; je le prends comme acquis : c'est l'héritage de Freud. Mais, par contre, je pose les questions qui restent en suspens avec le Nom-du-Père pour l'enfant. Celles-ci qui demeurent : qu'en est-il en retour du sujet dit paternel en *son* rapport au Nom-du-Père ? Qu'en est-il du père *réel* ? Qu'est-ce qu'introduit le *processus* analytique avec Freud ?

### *La demande de l'analysant*

Pour cela je vais partir autrement : de la relation analytique telle qu'elle est instaurée par la parole de l'analysant. Processus d'hystérisation de la parole en raison de la règle fondamentale de l'association libre, par laquelle se disent les formations de l'inconscient, dont le symptôme. Ainsi Freud a laissé parler Anna O., Emma, Dora, l'Homme aux Rats et d'autres à leur suite. Or, chaque fois, de quoi le symptôme fait signe par leur bouche, en ce qui concerne le père ?

Chaque fois, le père est un maître : père *en tant que* maître, c'est-à-dire un sujet qui se supporte d'être identique à son propre signifiant, un sujet qui s'identifie au signifiant paternel qui le représente. Il est maître en tant qu'il fait *Un* avec le mot d'ordre de l'énoncé du commandement, avec l'impératif qui fait marcher le corps de l'enfant : *pater familias*, ce n'est pas le géniteur, mais le chef. C'est la maîtrise, la je-cratie sur le corps de l'autre... et j'ajoute : sur le *sien*.

« Je suis maître de moi, comme de l'univers.

Je le suis, je veux l'être... »

Paroles de Cinna : dans la tradition romaine, en cas d'échec politique, cela implique le suicide volontaire. Pourquoi ? Parce que le sujet s'identifie au signifiant qui le représente. Lorsque celui-ci ne tient plus aux yeux de l'opinion, le sujet disparaît avec. Ainsi, dans la tradition

militaire de la marine, un commandant coule avec son bateau : il reste à bord jusqu'au bout. Ce qui, remarquez-le, n'est pas le cas dans l'aviation : le pilote saute en parachute. Dissoudre l'école qu'on a fondée, c'est se suicider, dans la *mesure* où l'on est en position de maître énonçant le mot d'ordre : dissolvez ! (et non l'indicatif : je dissous) : sinon, tout au contraire, c'est s'autoriser à vivre autrement en ne s'identifiant pas à ses œuvres.

Or, le père-en-tant-que-maître est celui qui par souci de maîtrise ne connaît pas la jouissance : il n'en sait rien et n'en veut rien savoir. Il est châtré (ce qui, comme nous verrons, n'est pas la castration). Or, c'est de cela même que pâtit le fils ou la fille, analysant-hystérisant-historisant son passé. Il ou elle introduit la question sur ce qu'il en est du rapport sexuel, en interrogeant la vérité de ce rapport pour en tirer un savoir. C'est la demande analytique : le savoir de ce qui ferait rapport entre l'homme et une femme. Pourquoi la maîtrise ? Pourquoi ce qui convient à la vie professionnelle et à la conduite des affaires publiques, conviendrait-il à la paternité issue du conjugal ?<sup>7</sup> Par son symptôme, il ou elle incarne cette question pour *démasquer* la vérité et le secret de cette position du père, et *révéler* le rapport du maître à la jouissance. Il ou elle fait signe de la privation du père exclu de la jouissance, *par* sa propre privation à lui ou à elle : signe de son lien de solidarité avec le père. L'analysant veut un maître pour être maître comme lui : mais le symptôme n'est pas sans faire question. En effet est-ce cela la fonction du Père ? Etre un maître ?

Mais, n'allons pas trop vite ! Voyons d'abord ceci : qu'est-ce que Freud a entendu de cette question et qu'en a-t-il écrit ?

### L'amour du Père

Freud en ses deux mythes sur le père prend le relais de ce qui s'est dit de la bouche de ses analysants ; il prend la suite. Il dit à son tour que le père en tant qu'agent dans le discours du maître est dès l'origine châtré. Mais il le dit en le dissimulant en deux mythes œdipiens : celui de Sophocle et le sien dans *Totem et Tabou*. Il le dit en le dissimulant, mais nous pouvons le déchiffrer si nous lisons ces mythes comme une parole d'analysant racontant un rêve, si nous les lisons comme le contenu manifeste d'un rêve. En effet, le mythe n'est-il pas le lieu où la vérité se

---

7. Témoin de cette confusion, cet énoncé de De Bonald : « Dans le père est le *pouvoir*, c'est-à-dire la volonté et l'action de produire et de conserver, ou de développer l'intelligence de l'enfant... Le père agit pour la conservation comme pour la production, par le *moyen* ou le *ministère* de la mère ». *Démonstration*, p. 95.

dit ? le mode selon lequel en sa structure de fiction, la vérité parle, plus exactement se mi-dit, à moitié, pas-toute ?

Telle est notre voie, à prendre ainsi Freud en ses textes et à les lire analytiquement. Est-ce pour sauver Freud, Freud sauvant le Père ? C'est à cela que nous aurons à répondre.

Or, que lisons-nous en ces récits ? Que le meurtre du père, loin d'être l'accès à la jouissance de la mère, tout au contraire l'interdit. A partir de ce meurtre s'édifie l'interdiction de la mère. Voilà qui est bien curieux !

Partons du deuxième mythe, plus clair que le premier, puisque Freud le construit lui-même. Prenons les différentes séquences du mythe de *Totem et Tabou*, dans leur ordre d'engendrement, comme des séquences du contenu manifeste d'un rêve. Nous allons voir comment s'engendre ce que, sept ans plus tard<sup>8</sup>, Freud appellera l'identification première de l'enfant : à qui ? Pas à la mère, comme on pourrait le croire, mais au père. Identification de pur amour à un père digne d'être aimé<sup>9</sup>. Et, au dire de Freud, comment ? Là est le maître-mot : par *Einverleibung*, par incorporation.

Mais, décrivons les séquences du mythe :

- 1) D'abord, un père tout-puissant, un maître, maître possédant non pas une, mais toutes les femmes, à l'intérieur de la horde.
- 2) Meurtre du père par les fils et — pourquoi pas ? — par les filles donnant un petit coup de main à leurs frangins.
- 3) Instauration de la loi de l'interdit de l'inceste : pas de partage des femmes du père, mais l'exogamie. La loi naît de la mort du père.
- 4) Retour du signifiant paternel, de *Der Vateranteil* (de l'élément paternel) dit Freud ; le père revient comme signifiant avec le totem, puis avec le dieu des religions.
- 5) Mais enfin et surtout, dernière séquence où se dévoile l'essentiel qu'est la réalisation de l'amour du père : par le repas totémique, par l'*incorporation* du signifiant paternel, il y a établissement du lien social et fondement de la société. Il y a, dit Freud, un « kinship »<sup>10</sup>, un « social fellowship »<sup>11</sup>, en vertu d'une substance commune (*gemeinsamen Substanz*), faite d'une même matière (*ein Stoff*). Par incorporation du totem, en effet, s'opère une identité de substance<sup>12</sup>. L'enjeu est clair : il s'agit, par l'acte d'absorption — *Die Akte des Verzehrens*<sup>13</sup> — de réaliser

8. En ce texte du chapitre VII sur l'identification de « Psychologie des groupes et analyse du moi ».

9. Cf. Lacan, Séminaire du 17 février 1970 (inédit).

10. *Totem und Tabu*, dans *Studienausgabe, Band IX, Fisher Wissenschaft*, p. 420.

11. *Ibid.*, p. 418.

12. *Ibid.*, p. 422.

13. *Ibid.*, p. 426.

une identification, c'est-à-dire une appropriation — *Die Aneignung* — des attributs — *der Eigenschaften* — du Père — *des Vaters* — du Père lui-même<sup>14</sup>. Telle est la *Befriedigung*, la satisfaction, le bénéfice obtenu.

Ainsi, ce qui anime l'articulation signifiante de ce rêve-mythe, c'est l'amour du Père. Et Freud le posera en 1921 comme identification primordiale. Il n'y va pas par quatre chemins. Lorsqu'il construira à partir de 1920 sa deuxième topique, il fera de cet amour-là le principe même du Surmoi. Surprenant engendrement ! Le Surmoi est le legs, l'héritage du complexe d'Œdipe surmonté. Or, d'où vient-il cet héritage ? Freud n'hésite pas : dans *Malaise dans la civilisation* de 1930, il écrit au chapitre 7 :

« Une fois la haine satisfaite par l'agression, l'amour apparaît dans le remords du crime ; il érigea ainsi le Surmoi au moyen de l'identification au Père ; il lui donne (à ce Surmoi) la *puissance* du père — *Die Macht des Vaters*. » Laquelle ? « Celle qu'il avait de punir pour l'acte d'agression contre lui. » Enfin, ajoute-t-il, « l'amour dressa des restrictions morales destinées à empêcher le retour de l'agression »<sup>15</sup>.

C'est tout à fait clair : l'amour engendre le Surmoi, Surmoi constitué par identification aux traits du père, et particulièrement à sa *puissance*. De là viennent la culture, la morale et la religion.

Or, à lire ceci comme un discours de Freud analysant et donnant son mythe, que déchiffrons-nous ? Pourquoi cet étrange processus ? Pourquoi le vœu de mort du père, puis le meurtre effectif aboutissent à l'amour du père ? Ce qui se dévoile à la fin était *déjà là* au départ : cet amour-ci. Et s'adressant à qui ? A quel type de père ? A quelle *figure* ? Pour le savoir, il suffit, comme dans tout rêve, de se tourner vers la première séquence : là, au début, qu'y a-t-il ? Il y a pour les fils *un père en tant que maître*, un père *privateur*. C'est ce père-là qui est aimé et nul autre<sup>16</sup>. Comme disait Lacan un jour à propos de *Totem et Tabou* :

« C'est dans la mesure où les fils sont privés de femmes, qu'ils aiment le père »<sup>17</sup>. « Chose ahurissante ! » Eh bien ! nous avons à avancer avec cette logique... pour aller plus loin.

14. *Ibid.*, p. 429.

15. *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., p. 90.

16. C'est en cela même que Freud maintient la religion : en faisant tenir l'Œdipe par l'amour du Père. Mais Lacan, interrogeant Freud, a tenté de démarquer la psychanalyse de la religion.

17. Séminaire du 11 mai 1976 (inédit).

### *Freud sauve le Père*

Nous pourrions le faire en aval avec le *Moïse* de 1939 et en montrer le mot-clé : « disculper » le père. *Entschuldigen Sie* : « excusez-moi » ; c'est bien trop faible ! *Entschuldung*, c'est la disculpation ! Mais pour aller vite, contentons-nous de l'amont, soit du premier mythe, celui emprunté à Sophocle : celui d'Œdipe.

Là, Freud fait une sélection. Il ne prend pas tout le récit grec. Il choisit ce qui l'intéresse : c'est un trognon de mythe. Il choisit en fonction de deux vœux inconscients : le meurtre du père et la jouissance de la mère, faisant du premier la condition du second. C'est déjà une déformation du récit grec, où Œdipe accède au trône et par là à Jocaste pour avoir triomphé de la Sphinge. Mais, par contre, ce sur quoi Freud insiste est ceci : Œdipe, écrit-il en 1916 « a tout fait pour échapper à la prédiction de l'oracle »<sup>18</sup> et il a échoué, il a accompli la prédiction. Et pourtant il était un *maître* tout-puissant et sage ; il a vaincu la Sphinge en disant la vérité sur ce qu'est *l'homme* : l'homme en général, moyennant quoi, croyant savoir, il a méconnu ce qu'il était, lui, en sa singularité, en la singularité de ses désirs criminels. N'ayant pas reconnu ses désirs, il les a agis en un passage l'acte. N'ayant pas pris le temps de « laisser » il a tué Laïos. Misérable maître, déchu, ni sage, ni puissant ! C'est cela même que Freud choisit parmi les acclamations du chœur :

« Voyez cet Œdipe, qui devina les fameuses énigmes ! Cet homme très puissant, quel est le citoyen qui ne regardait pas sans envie sa prospérité ? Et maintenant dans quel flot terrible de malheur il est précipité<sup>19</sup> ! »

Or, quelle est la marque de ce prix à payer, de la dette qu'indique le mythe et que Freud pointe rapidement, prestement, par cette simple phrase : « Œdipe, dit-il, se punit en se crevant les yeux. »<sup>20</sup> Ce qui s'indique là, c'est qu'à avoir voulu être en position de maître qui règle la vérité sur l'homme, eh bien ! il s'est automutilé, il s'est châtré. Tel est le prix !

D'où la question : cette autopunition ne vient-elle pas en fin de parcours du rêve-mythe, à *la place de* ce qui a manqué : la castration proprement dite ? N'est-ce pas cela qui a manqué, et dont nous fait

18. *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, p. 311.

19. *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 1967, p. 229.

20. *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 311.

signe ce symptôme social qu'est la peste s'abattant sur la ville de Thèbes ?

J'ai employé le nom de castration. C'est une notion qui reste à éclaircir, quand on parle de filiation et de paternité. En reprenant le mythe grec, Freud prend à son compte cette suite signifiante : meurtre du père, jouissance de la mère, dette des yeux à payer. Le meurtre est mis à l'origine, comme condition première. Or, j'avance ceci : cette présentation en son contenu manifeste a pour fonction de *sauver* le Père, de le protéger. En effet, elle sert de couverture, de masque à cette vérité latente : qu'il n'y a de succession père/fils, père/fille, que de transmission de la castration. Or, la castration qui le (ou la) frappe n'est rien d'autre que *celle* même du père : il n'y a d'héritage que de cela.

Or, le récit freudien — et c'est bien là la difficulté ! —, à faire croire que l'héritage viendrait de la mort du père et qu'il faut donc le tuer, maintient et sauvegarde ce qui est supposé au départ, soit l'*imago* d'un père de haute stature, d'un père qui ferait la loi et qu'il y aurait donc à supprimer pour la faire à son tour. D'où le paradoxe tout à fait constatable cliniquement : il n'y a de vœu de mort qu'à l'égard d'un père en tant que maître et chef, posé ainsi par l'enfant, parce que le père a voulu se poser ainsi, *même* s'il n'y a pas réussi. Car, de toute façon, le vœu de mort concerne le Père idéal, médaillé, marqué de ce père pour toujours (la société l'entérine volontiers par la légalité !), apparaissant d'autant plus en la pureté et la perennité du titre qu'il s'est exclu de la jouissance et qu'il est à bout de course. Or, si pour le fils ou la fille, le père a le phallus *comme* clef de la jouissance, alors en effet par sa mort il l'emporte avec lui dans sa tombe : transmission ratée !

### *Le savoir de l'impossible*

Or, pourquoi Freud sauve-t-il le père par la couverture de ce contenu manifeste ? La réponse, il nous la donne plus tard, en 1914 avec *Totem et Tabou*, puis avec la deuxième topique, comme je l'ai montré : parce qu'il l'aime. *Père-version* en deux mots, disait Lacan, version vers : le fils, la fille, se tourne vers le père œdipien digne d'être aimé. Qu'y a-t-il en effet de plus beau au monde ?

Mais l'analyste peut-il s'en contenter ? Aller aujourd'hui avec Freud plus loin que Freud, par-delà l'amour du père, suppose qu'on lise le texte freudien, c'est-à-dire qu'on produise au autre texte. Et par là, c'est répondre à ceci : qu'est-ce qui se fomenté ainsi sous l'égide du meurtre du père ? Est-ce le maintien de l'amour ou l'engendrement d'autre chose ? Y répondre, c'est obtenir en fin d'analyse ceci : l'instauration, non pas de l'impuissance à parler du père, mais celle de l'énoncé de

l'impossible. Il s'agit en effet d'engendrer cet impossible entre un fils ou une fille et un père qu'est le *non-savoir de la jouissance du père*. Cet impossible, c'est ce qui, en terme freudien, s'appelle la castration. Et ce qui l'établit, c'est le père *réel*, comme père *du* réel, soit de l'impossible.

Je poursuis donc en m'expliquant sur ce point. J'ai tout au début avec le Nom-du-Père parlé du Père symbolique, puis de sa primauté sur l'imaginaire. Maintenant, parler de la castration (qui n'est pas l'être-châtré, effet de la je-cratie !), c'est passer à un autre rapport, non plus entre le symbolisme et l'imaginaire, mais entre le symbolique et le réel. C'est une voie qui ne fut qu'entr'aperçue par Freud, et que Lacan a tenté de frayer au cours des dix dernières années de son enseignement.

Partons de ce que dit Freud, comme par un rêve, dans ses deux mythes : comment s'articule en signifiants l'impossible d'où surgit le réel ? Par ceci : le meurtre du Père *ne donne pas* accès à la jouissance de la Mère. Dans le mythe d'Edipe, le fils rencontre le malheur et doit quitter Jocaste. Dans celui de *Totem et Tabou*, encore plus clairement, le père primordial emporte avec lui dans la mort ce qu'il en est de sa jouissance : les femmes sont plus que jamais interdites après sa mort. Voilà l'articulation de Freud.

Mais, ceci est à lire comme du plus haut comique, en ce sens qu'il n'apparaît pas pourquoi le surgissement du réel comme impossible s'originerait *nécessairement* de l'accomplissement d'un vœu de mort du père, d'un *Wunscherfullung*. C'est sur ce point que nous sommes appelés comme analystes. Allons-nous par notre interprétation entériner ce vœu de mort chez le fils ou la fille, c'est-à-dire rêver à notre tour ? Ou allons-nous au contraire nous réveiller de ce rêve ?

### *L'effet de réel de l'interprétation*

Je prends deux exemples :

1) Je lis le rêve que le metteur en scène, *Luis Bunuel*, nous livre en ses Mémoires intitulées *Mon dernier soupir*. Rêve très proche de celui d'un patient de Freud, transcrit ainsi dans la *Traumdeutung* : « Son père était de nouveau en vie et lui parlait comme d'habitude, mais il était mort et ne le savait pas<sup>21</sup>. » Voici maintenant le texte de Bunuel : « Je rêve de mon père. Il est assis à la table familiale. Son visage est grave. Il mange lentement, très peu, et il parle à peine. Je sais qu'il est

21. *Traumdeutung*, traduction française. p. 366.

mort, et je murmure à ma mère ou à une de mes sœurs assise près de moi : *il ne faut surtout pas le lui dire*<sup>22</sup>. »

Allons-nous nous contenter de l'interprétation de la *Traumdeutung*, c'est-à-dire de ce que Freud *ajoute* pour donner sens au contenu manifeste ? Soit, à la phrase : « Je sais qu'il est mort », ajouter ceci « selon le vœu de mort du rêveur » ; et, à la demande adressée à la mère : « Il ne faut surtout pas le dire au père », ajouter : « que le rêveur faisait ce vœu », ou « il faut que le secret reste entre la mère et le fils » ? Je ne le pense pas.

Ce qui s'engendre ici par l'articulation de ce contenu manifeste, n'est-ce pas le réel de la castration de tout père ? Le père en tant que tel n'est pas le maître de la mort : il ne la connaît pas. S'il sait qu'il est voué à la mort, d'un savoir général : « Tout vivant est mortel », il ne sait pas subjectivement de *quelle* mort, à quelle date... Sa mort est inconnaisable. Quelque chose en lui ne sait pas et reste non symbolisable, d'un refoulé irréductible, *Urverdrangt* dirait Freud, lieu du sujet de l'énonciation d'où s'origine tout énoncé. Ce que le rêve de Bunuel instaure sous l'égide du vœu de mort, c'est cet énoncé de l'impossible : le père ne sait pas sa mort, donc il *ne faut* surtout pas le lui dire. Ce savoir faut (du verbe faillir) tombe, et je ne puis donc, moi son fils, le lui dire, sous peine de lui transmettre un *faux* savoir. Bref, le fils ne sauve pas le père, comme le voulait Joyce, il ne l'épargne pas. Par contre, il *reçoit* du père la castration qu'est le non-savoir sur sa jouissance de père voué à la mort : non-savoir qui est le seul héritage qui se transmette de père en fils ou en fille.

En disant cela, à mon tour, je ne sauve pas Freud, je le prends là où il s'est arrêté, en sa butée.

2) Deuxième exemple : « Le père *réel*, c'est le spermatozoïde », disait Lacan. Depuis longtemps, l'être parlant s'est interrogé sur ce qui fait qu'une femme est enceinte et accouche un jour ou une nuit d'un enfant. Le progrès du *savoir* sur la génération dite biologique amena à discerner ce qui en est le facteur déterminant côté masculin : la présence et l'action d'un être unicellulaire, nommé non pas un, mais le spermatozoïde. L'histoire même de cette *nomination* montre à l'évidence que celle-ci est l'effet d'une incidence signifiante, le fruit de l'articulation laborieuse d'un long discours procédant à la fois par exclusion et par détermination<sup>23</sup>.

22. Luis Bunuel, *Mon dernier soupir*, Paris, Laffont, 1982, p. 113.

23. Cf. ci-joint l'article de Didier David, « Imaginaire de la procréation et insémination artificielle ».

Or, ce savoir toujours plus précis et plus exact sur la reproduction du vivant inscrit plus que jamais ce qui de structure était là depuis toujours : l'impossible à *démontrer* le vrai de la paternité. En effet : va-t-on dire qu'un enfant est fils ou fille de *tel* spermatozoïde ? Il y a là quelque chose qui cloche, qui achoppe. Mais pourquoi cet achoppement ?

La science biologique montre bien cependant qu'il y a hérédité génétique entre le père et l'enfant *par* le spermatozoïde. Ce n'est pas niable. L'engendrement implique bien là une transmission tout à fait déterminée. Je réponds à cela : c'est déterminé en général, dans le général du discours de la science : *tout* géniteur transmet ses propres gènes à l'enfant. C'est déterminé, mais dans la particularité de tel père et de tels fils ou fille, est-ce déterminable ? Vous pouvez certes faire des analyses du sang, du facteur Rhésus, etc., mais alors à quoi aboutissez-vous par cette voie de la preuve scientifique *dite* de la paternité ? Seulement à un jugement d'exclusion, un énoncé négatif : « Untel n'est pas le père ! », mais pas à la désignation : « Untel est le père ! »<sup>24</sup>.

Mais allons plus loin cependant : l'I.A.C. (Insémination artificielle intraconjugale) et l'I.A.D. (Insémination artificielle avec donneur) ne permettent-elles pas, grâce à la disjonction contrôlée entre l'insémination et l'acte du géniteur, d'établir un rapport entre tel enfant et tel spermatozoïde venant de tel donneur ? Il le semblerait en effet. Et pourtant, l'incertitude demeure quant à la *mère* : pas de savoir sur elle ; les « ceintures de chasteté » n'ont jamais fourni de garantie, pas plus aujourd'hui que du temps des Croisades. Le fils ou la fille en recherche de filiation ne peuvent éviter le choix de faire *crédit* ou non à la parole de la mère, soit de rencontrer par là l'impossible à démontrer le vrai de la paternité. Celui-ci est d'un autre ordre : non de démonstration, mais de foi.

Et cependant encore : la fécondation *in vitro* n'écarte-t-elle pas enfin tout doute et tout soupçon ? Eh bien ! là non plus, c'est à une parole, à celle du médecin, c'est à l'écrit du dossier qu'il a rempli, qu'il faudra faire crédit ou non. *Nul ne peut assister à sa propre conception.*

Bref, chaque fois s'introduit « l'impossible à démontrer le vrai dans le registre d'une articulation symbolique »<sup>25</sup>. C'est ainsi que se place le

---

24. Cf. sur ce point, l'article de « l'inventeur » de la méthode, le Dr Denise Salmon : « La preuve scientifique de la paternité », *Droit de la filiation et Progrès scientifique*, Paris, Economica, 1982. Cité par G. Delaisi de Parseval et Alain Janaud, *L'enfant à tout prix*, Paris, Seuil, 1983, p. 268.

25. Lacan, Séminaire du 11 juin 1970 (inédit).

réel. Cette place a pour bord le *Vergreifen* freudien, la méprise, bord du trou dans le symbolique. Le savoir faut (du verbe faillir) ; et cette chute du savoir a effet de vérité pour le père, comme pour le fils ou la fille — pour le sujet pris dans cette faille qu'est la méprise même. Ce savoir qui faut, et qui deviendrait faux s'il ne faillait pas, permet en retour par le bord qu'il cerne que le savoir se préoccupe enfin de la vérité de l'être-père : que celle-ci est de l'ordre du dire auquel le sujet fait crédit suivant ce qu'il entend « derrière ce qui se dit »<sup>26</sup>. En ce lieu instauré par le « tu es mon fils, ma fille » s'engendre le sujet du « je suis ton père », le locuteur recevant son propre message sous une forme inversée<sup>27</sup>. Tel est le lien paternité/filiation.

Or, ce lien lui-même s'*origine* de l'impossible de la démonstration quant au « ce que » de l'engendrement. De ce pas-de-savoir sur le *quid* de la génération père/fils ou père/fille naît un pas en avant sur le dire-vrai<sup>28</sup>. Sans ce savoir de l'impossible s'établit un faux savoir du rapport paternité/filiation, articulé en termes de *fécondité* et de *stérilité*, soit de puissance et d'impuissance à combler une femme en lui « faisant » des enfants. Avatars du narcissisme masculin venant d'une position de maître et non de père en tant que tel — dont les fils et les filles feront les frais — dette à payer en remettant en jeu par le symptôme le savoir sur la jouissance, dont le maître s'est exclu.

### La fonction paternelle

Par ces deux exemples, j'ai montré la place du réel de la paternité, par où s'introduit la castration symbolique. En effet, qu'est-ce qui se joue et se cherche sous l'égide de la haine du père ? Non pas l'accès à la jouissance de la mère, mais la castration du père comme transmission exigible de ma propre castration. En effet, si le père ne la transmet pas alors je *ne* peux *que* lui adresser le reproche de m'avoir si mal foutu : car la haine ne s'adresse qu'à celui qui est en position exaltée de Créateur et maître, et donc si je me considère mal foutu, ce ne peut-être que de sa

26. Lacan. « L'Étourdit ». *Scilicet* 4, Paris. Seuil, 1973, p. 5.

27. Dire à ne pas identifier au discours juridique édictant les droits du père légal.

28. Le savoir biologique et ses effets techniques d'intervention relancent aujourd'hui des questions anciennes. Déjà, comme l'article ci-joint de J. Moingt le souligne les théologiens chrétiens à partir du IV<sup>e</sup> siècle, voulant fonder la paternité sur la génération (et non l'inverse), ont été amenés à démontrer le *quid* de cette génération : ils se sont ainsi enfermés dans un dilemme d'ordre ontologique : « La raison théologique empêchait la symbolisation de la paternité ». De là s'ensuivit jusqu'à nos jours l'éthique sexuelle que l'on sait.

faute. Ainsi, l'enjeu est, sous l'égide de l'articulation de la haine, de rencontrer le *réel* de la paternité, soit la castration, selon laquelle le Père ne se suffit pas à lui-même, ne crée pas la loi comme un Dieu créateur, mais est soumis à la loi *du* désir. Et il ne la représente et ne la soutient, cette loi, que dans la mesure où il en pâtit en trouvant la cause de son désir hors de lui en cette femme-ci, que j'appelle ma Mère.

Je termine donc en disant que le seul *garant* de la fonction paternelle est la position d'un homme qui a *fait* d'une femme la cause de son désir. Qu'en est-il d'elle en retour comme femme n'est pas le plus important (le Nom-du-Père en elle étant supposé *quoad matrem*!). L'important quant au Père est ailleurs : s'il est *tourné vers* cette femme-ci, alors il peut s'occuper de ses enfants, sans chercher à établir avec eux un rapport de jouissance. Ainsi, ce qui le concerne, lui quant à sa jouissance avec la mère de ses enfants, reste derrière le voile du *mi-dire*, couvert du manteau de Noé : rien à savoir, de sorte que *sur* cette fenêtre vide de savoir le fils ou la fille puisse y poser l'écran de leur fantasme.

Sans ce juste mi-dire, le père verse dans la perversion : « Rien de pire qu'un père qui profère la loi sur tout », contrôle tout, donne de la *voix* sur tout. Il rencontre la complicité de l'enfant qui, par amour du père, se tourne vers lui : sadisme du côté du père, masochisme du côté de l'enfant (seul cas d'ailleurs où l'on peut parler de sado-masochisme!). Voix, grosse voix, provoqué d'un côté, jaculé de l'autre !

Freud appelle cela le Surmoi : je veux bien. Mais, ce qui mérite qu'on l'interroge, c'est qu'il en fasse le seul héritier de l'Œdipe.

## D'un qui dit que non

Il m'est arrivé de prétendre vouloir m'occuper de logique, et de m'apercevoir bien vite que c'était elle qui m'occupait ; elle occupait les lieux, et en y laissant quelques traces, comme, par exemple, dans de curieux rêves où les formules de la sexuation s'animaient dans d'étranges rapports...

Mais qu'y toucher, à la logique, produise quelque effet, cela n'aurait pas dû m'étonner si la logique est ce qu'on a de mieux à se mettre sous la main — c'est une écriture — pour inventer le Réel.

La logique, Lacan trouvait que c'était « formidablement jouissif... parce que ça tient au champ de la castration »<sup>1</sup>.

Bref, voulant travailler la logique, j'ai été travaillé par elle et passant là de l'actif au passif, je peux me demander si je suis dans la grammaire ou la différence des sexes ; à moins que féminité et masculinité ne soit précisément une affaire de grammaire et de logique.

J'ai intitulé cet exposé : « D'un qui dit non » : reprenant là certains propos de Lacan de 1972<sup>2</sup>. Il en existe un, au moins un, pour qui  $\Phi x$  n'est pas vérifié, ou n'est pas vrai, ou est nié ; et dont l'écriture est celle-ci :  $\exists x. \overline{\Phi x}$  ; et Lacan ajoute plus tard : « c'est là ce qu'on appelle la fonction du père »<sup>3</sup>.

Il en existe un qui dit que non : formulation importante en ce qu'elle apparie existence et dire.

Mais ceci étant écrit, je dois écrire les autres formules, dites de la

---

1. J. Lacan, *Ou pire*, le 15-12-71.

2. Id., *Le savoir du psychanalyste*, le 1-6-1972.

3. Id., *Encore*, Le Seuil, p. 74.

sexuation ; j'y suis obligé car il ne serait pas logique d'en isoler ainsi une, elles forment à quatre un ensemble ; et obligé de les écrire, puisqu'elles ne sont qu'écriture. La calligraphie aurait eu ici sa place, mais mon écriture sera sans doute plus proche des graffitis ; ils peuvent convenir aussi, nous savons bien la connivence, la complicité du sexe et des graffitis. Je les écris :

$$\frac{\exists x. \overline{\Phi x} \quad | \quad \overline{\exists x. \Phi x}}{\forall x. \Phi x \quad | \quad \overline{\forall x. \Phi x}}$$

Ces formules sont bien connues. Néanmoins j'y reviens pour les commenter rapidement, et je m'en excuse auprès de ceux à qui elles sont familières ; mais aussi il me semblerait inquiétant que le « il n'y a pas de rapport sexuel » puisse jamais devenir à quiconque familier.

Rien ne différencie la partie gauche, dite homme, de la partie droite, dite femme, rien ne les distinguerait s'il n'y avait la négation. C'est l'absence ou la présence de la négation, et sa place, qui vont nous déterminer quant à notre rapport au sexe. Sur ce cadran de la sexuation, la différence consiste en un jeu de négations ; voilà ce qui est renversant.

Ecrire ces formules, c'est écrire l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel, toute écriture ne faisant que répéter cette impossibilité même.

Revenant maintenant sur cet « x » qui existe et qui dit que non, je voudrais souligner rapidement la contradiction très remarquable entre l'existentielle et l'universelle de gauche. Tous disent oui — si on adopte cette lecture en dire affirmatif ou négatif — sauf un qui contre-dit en disant non ; c'est à dire qu'il y a un tous avec une exception, ou mieux, par, grâce à, par la grâce de cette exception. Pour que l'universelle soit possible, il y a nécessité de l'exception. Ce un-excepté assure le tous.

En d'autres termes c'est redire qu'il n'y a d'ensemble qui ne puisse fonctionner sans un élément extérieur à, ou éjecté de l'ensemble. Et si cet élément éjecté, expulsé, concerne le père, en tant que fonction, le père ex-siste à l'ensemble, comme un ex-père, pour reprendre le *e-pater* de Lacan qui nous disait un soir à Sainte-Anne que la fonction vraiment décisive du père, c'est d'épater<sup>4</sup>.

Cette existentielle va faire limite à l'universelle, cet un-exceptionnel va cerner le pour-tout, il en est le bord ; et c'est en cela qu'il est

4. On peut constater combien, avec le signifiant « père », chacun se croit obligé d'y aller de son jeu de mots. On ne s'en est pas privé au cours de ce colloque.

l'ensemble vide, c'est à dire encore un élément, celui qui reste quand l'ensemble est vidé de ses éléments. C'est le UN sinon sûr, du moins avec lequel il faut compter.

Autre façon de dire : quand on nomme un ensemble, ce nom n'en fait pas partie, il est nécessairement en dehors de l'ensemble. Et c'est ainsi que l'un qui dit que non nomme. D. Sibony dit très bien cela ; je le cite : « le un surgit d'une négation qui a valeur fondatrice, valeur d'affirmation de l'ensemble. C'est un non créateur qui a valeur de nom<sup>5</sup>. »

Si je passe maintenant du côté droit — mais dans mon exposé peut-être seulement — il n'y a pas d'exception qui puisse cerner un tout. L'exception étant niée, il n'y a pas d'universel possible. On peut dire qu'à droite c'est *pas tous sans exception*, à gauche *tous pas sans exception* ; et c'est ce décalage d'un cran de la négation qui fait que ça n'a pas de rapport.

Une jeune patiente me disait très joliment, avec un brin de protestation mais surtout beaucoup de malices : « non seulement je ne suis pas un garçon, mais *en plus* je suis une fille ». Logique admirable ! je lui ai souligné cet « en plus » où j'ai entendu, quant à moi, cette jouissance en plus, supplémentaire, cette jouissance au-delà de phallus. Si la femme est divisée dans et par sa jouissance, la part qui, chez elle, non pas qui dit non — il n'y en a pas qui dise non mais du moins qui ne dit pas oui, ne peut avoir que les plus grandes affinités avec cet « x » qui, lui, dit absolument non. A la fin du séminaire de 1974 Lacan propose comme interprétation de  $\exists x. \Phi x$  : le lieu de la jouissance de la femme.

A la vue de ces formules logico-mathématiques, une question est sans doute à ne pas poser ; du moins les mathématiciens ne la poseraient pas ; n'étant ni mathématicien ni logicien, je me permets de la poser bêtement : qu'est-ce que ça veut dire ? Et, bien sûr, ça dit ce que ça veut. Car si je veux aller plus loin — mais précisément serait-ce aller plus loin ? et y a-t-il un plus loin ? — que cette lecture : « il existe un x qui dit que non à  $\Phi x$  », je peux formuler la question ainsi : qui nie ? et nie quoi ?

A « qui nie » ? on a vite fait de répondre : c'est le père, et, disant cela, le voilà qui s'avance, ce père, suivi bien entendu de sa horde que chacun sait être très primitive. Ce père-la-jouissance, car jouissant e toutes et qu'il faut tuer pour que la loi de désir s'instaure pour tous... et que l'Histoire commence ! Quand on dit ça : «  $\exists x. \Phi x$ , c'est le père », on fait un franchissement, on passe d'une fonction logique, ordonnatrice,

5. D. Sibony. *Le Nom et le Corps*. Le Seuil, p. 232.

nécessaire, à la figure patriarcale mythique, on saute de la logique au mythe ; mais n'est-ce pas finalement la meilleure façon de *dire* cette logique que de raconter un mythe ? le mythe comme récit de la logique, la logique comme écriture du mythe<sup>6</sup>.

Lacan disait : « Il y en a au moins un pour qui ça ne fonctionne pas cette affaire de castration, et c'est bien pour ça qu'on l'a inventé, il s'appelle le père. »<sup>7</sup> Freud a inventé *Totem et Tabou*. Il écrivait en 1911 à Férénczi : « Je suis entièrement *Totem et Tabou*... depuis la *Traumdeutung* je n'ai jamais rien écrit avec autant de conviction. » Freud maintiendra toujours ce mythe malgré les critiques parfois très vives, puisque vingt-sept ans plus tard, dans *Moïse et le monothéisme*, il y reviendra, écrivant à l'intention de ses détracteurs : « ... je ne me donne pas pour ethnographe mais pour psychanalyste et j'étais en droit de tirer de données ethnographiques ce dont j'avais besoin pour mon travail psychanalytique »<sup>8</sup>. Production névrotique de Freud, ce *Totem et Tabou*, nous dit Lacan ; oui, mais il nous dit aussi que le Père est en quelque sorte le produit du discours analytique en tant que signifiant S<sub>1</sub> (où nous retrouvons le signifiant un). La « conviction » de Freud en élaborant son mythe correspondait à une nécessité logique et dont nous avons maintenant l'écriture logique<sup>9</sup>.

Enfin nier  $\Phi x$ , ça dit vraiment tout à fait ce que ça veut. Après lecture de Lacan et de quelques autres, assez peu nombreux d'ailleurs, à ma connaissance du moins, qui ont parlé de ces formules, ce qui est nié, ça peut s'énumérer ; c'est : la fonction phallique, la castration, la fonction de la castration, la jouissance phallique, il n'y a pas de rapport sexuel. Niant  $\Phi x$ , voilà donc ce qui serait nié. On peut certes s'émerveiller, mais aussi peut-être s'inquiéter de l'aisance et de la familiarité de certain(es) avec ce qui leur apparaît probablement comme le b-a ba de la théorie analytique ; mais, en logique, avant de dire que b = a, on y regarde à plus d'une fois. Les termes de cette petite énumération sont certainement autant de lectures possibles de  $\Phi x$ , mais ils ne sont certainement pas pour autant équivalents.

6. Dans *Totem et Tabou*, si Freud parle bien de meurtre du père, il emploie aussi le mot *Beseitigung*, traduit par suppression, mais qui signifie d'abord : mise de côté, mise à l'écart, terme qui rejoint donc tout à fait cet x exclu de l'ensemble dont nous parlions.

7. J. Lacan, *Ou pire*, le 15-12-1971.

8. S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Coll. Idées, Gallimard, p. 176.

9. Je parle là de *Totem et Tabou*, non d'Édipe ; ce n'est pas du tout la même histoire ; Laïos n'est pas le nom du père de la horde. On a voulu quelquefois en faire des arrangements, des mixages, un mélange de Totem, d'Édipe et de Tabou allant jusqu'à une espèce de sous-mythe qu'on pourrait presque appeler « Œdem et Tabipe ».

En décembre 1971, Lacan disait ceci, après avoir parlé de la Philosophie des Lumières pour laquelle le jour n'est pas encore levé : « Vous allez croire qu'il fait clair quand je vous dirai que  $\Phi x$  ça veut dire la fonction qui s'appelle la castration ; comme vous croyez savoir ce que c'est que la castration, alors je pense que vous êtes contents, au moins pour un moment ; seulement figurez-vous que moi, si j'écris tout ça au tableau... c'est parce que je sais pas du tout ce que c'est que la castration<sup>10</sup>. »

Si la castration pour l'être parlant c'est bien d'habiter le langage, ces formules logiques dessinent plusieurs modalités d'habitat...

Nous sommes sans doute trop habitués à tout cela, à tous ces termes, pour pouvoir encore nous étonner de ce qu'il peut y avoir d'incongru, voire d'indécent, dans ce rapprochement, cette rencontre, entre le sexe et les mathématiques, la logique et le rapport sexuel, la rencontre entre Freud et Frege chez Lacan.

Gottlob Frege est un contemporain de Freud. Il est considéré comme le fondateur de la logique mathématique moderne. Son article, publié en 1882, intitulé « Sinn und Bedeutung » a été traduit par « Sens et dénotation » ; la traductrice, Claude Imbert, s'en explique et dit ses hésitations, quant à *Bedeutung*, entre *signification*, *référence* et *dénotation* pour se décider finalement pour ce dernier terme. Pour Frege, cette dénotation c'est la valeur de vérité et elle joue le rôle d'un nom propre. Je cite Frege : « Pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas ? c'est dans l'exacte mesure où nous importe sa valeur de vérité... c'est la recherche et le désir de la vérité qui nous poussent à passer du *Sinn* à la *Bedeutung*<sup>11</sup>. »

Lacan, lui, gardera le mot « signification » pour l'appliquer sur le phallus, et le phallus seulement, jusqu'au point même où « la signification du phallus » en devient un pléonasme. La *Bedeutung* c'est le phallus, ce point limite entre signifiant et jouissance, ce nom propre à l'appel duquel répond : rien. Et c'est, en fin — ou en commencement — de compte, la vérité de cette dénotation phallique que le père aurait pour fonction de nier.

Mais il me semble que *Sinn* et *Bedeutung* doivent être entendus bien au-delà des acceptions courantes de *connotation* et *dénotation* et qu'il y a entre ces deux termes la même coupure qu'entre savoir et vérité.

Frege opposait, comme deux extrêmes, représentation et dénotation ;

10. J. Lacan, *Où pire*, le 15-12-1971.

11. G. Frege, « Sens et dénotation », *Écrits logiques et philosophiques*, Le Seuil, 1971. p. 109.

entre les deux il mettait le sens. Alors libre à chacun d'aller d'un côté ou de l'autre, tout en sachant quand même, du moins quand on occupe la place du psychanalyste, qu'« il n'y a aucun espoir d'atteindre le réel par la représentation » (Lacan) et que le symptôme c'est quelque chose qui s'écrit à partir du réel. Passer du *Sinn* à la *Bedeutung*, comme le souhaitait Frege, c'est aller à contre-courant du sens, aller vers le hors-sens, vers le savoir qui ne sait pas lui-même.

Dans sa recherche de la vérité, Frege a été poussé — ce sont ses mots — à inventer une *Begriffsschrift*, une écriture de concepts, qu'on a parfois traduit par idéographie. Que son écriture ait été abandonnée au profit de celle de Peano, de Russel et d'autres, il n'en reste pas moins que, dans toutes ces écritures logiques, il s'agit toujours de jeux de lettres.

C'est toujours à la lettre qu'on arrive ; Freud aussi quand, cherchant avec Irma le sens du rêve, voit, écrites en caractères gras, les lettres d'une formule chimique. C'est toujours au pied de la lettre qu'on est pris, toujours sur la lettre qu'on tombe quand on s'avance au plus près du trou, c'est la lettre qui fait le bord du trou, la lettre surprenante, insensée. Le logicien joue avec elle et la travaille... comme le poète ; comme Mallarmé, saisi d'angoisse devant « l'inexplicable pénultième », ou comme Jabès, dont cette très simple et inépuisable phrase où apparaît le mystère de la lettre dans le corps du mot me plonge à chaque lecture dans une étrange inquiétude : « privée d'R, la mort meurt d'asphyxie dans le mot »<sup>12</sup>.

---

12. E. Jabès, *El ou le dernier livre*, Gallimard, p. 41.

## Un cas de mélancolie

### *I. Introduction et anamnèse*

Je le précise tout de suite : je ne parlerai pas du surmoi — à la férocité duquel, on le sait, le sujet mélancolique semble se livrer sans retenue. En effet, dans ce cas, il m'a paru plus nouveau, et plus fécond, d'explorer, non pas la soumission du sujet à cet héritier de l'Œdipe qu'est — selon Freud — le surmoi, mais plutôt la défaillance de la structure qui, ailleurs, équilibre justement la relation au surmoi.

En fait, l'axe de ce travail est la question du rapport du sujet au phallus, dans l'idée que l'articulation de ce rapport est l'articulation même de la structure.

En me limitant à mon expérience de la mélancolie, je ne saurais affirmer que sa psychanalyse est possible. A ce jour, il me semble qu'il ne pourrait s'agir que d'une tout autre psychanalyse que celle de l'hystérie. En outre, si j'avais reconnu que le sujet, dont je vais vous parler, était mélancolique, je n'aurais même pas essayé de le prendre en analyse. Je n'en ai, aujourd'hui, aucun regret.

Ce n'est pas que le diagnostic de mélancolie n'entraîne pas en ligne de compte, mais j'étais impressionné par le caractère réactionnel très marqué des épisodes dépressifs et par la conscience aiguë que le sujet avait, non seulement de son état, mais de son abjection. Bien sûr, Freud souligne et commente la présence de ce trait dans le tableau de la mélancolie. J'y reviendrai. Mais le sujet s'exprimait dans de tels termes, que le psychanalyste chevronné à qui j'en avais parlé à l'époque s'est laissé convaincre de m'inciter à me lancer. Inutile de préciser que ma responsabilité ne s'en trouve pas dégagée.

Marie m'avait été adressée par un dermatologue qui la soignait pour

une pelade étendue. Une nouvelle poussée de pelade s'était produite dans des circonstances où l'on attendait beaucoup d'elle et où il lui semblait qu'on lui demandait l'impossible. Chose curieuse, cette jeune fille, si soucieuse de son apparence, prétendait supporter assez bien la perte de ce quasi-caractère sexuel secondaire.

Marie était dépressive. Elle se plaignait de sa médiocrité et interprétait ses succès comme des « accidents heureux ». Elle avait l'impression de ne jamais en faire assez et de rechercher, plus ou moins volontairement, les échecs. Elle souhaitait subir un grave revers, être accablée d'un grand malheur — par exemple un dommage corporel, comme si la pelade n'en était pas déjà un —, bref, traverser une épreuve décisive et repartir, une fois pour toutes, du bon pied.

Enfin, ses relations avec les autres s'étaient détériorées. Marie s'angoissait au contact d'autrui, et même, plus précisément, au regard d'autrui. Mais rien n'avait jamais été simple dans ce domaine pour cette jeune fille, qui aspirait à voir les autres sans être vue, et qui s'efforçait maintenant de soustraire sa pelade tout autant au regard d'autrui qu'à son propre regard.

\*  
\*\*

Marie était une grande adolescente quand elle fit sa première dépression. Et depuis, elle était tantôt pleine d'allant, tantôt « mélancolique » (!). Je vous ai déjà dit quel remède ordalique elle avait trouvé à ce qu'elle ne concevait que comme un manque de confiance en soi. Ainsi Marie, qui ne voulait n'avoir à compter que sur elle-même, était également affolée et soulagée de m'avoir été envoyée.

Cinq mois plus tard, nous prenions congé.

Deux ans après, je l'ai revue pendant quelques mois, à la suite d'une tentative de suicide. Et comme je l'avais prévu, elle est revenue : mais seulement cinq ans plus tard.

## *II. L'amnésie de l'enfance*

L'enfance de Marie est recouverte par une amnésie massive, qui s'étend à peu près jusqu'à l'âge de onze ans : jusqu'à l'entrée en sixième qui lui sert de repère. Pratiquement tout ce qu'elle raconte de son enfance, elle le sait mais elle ne s'en souvient pas.

Marie a quand même retrouvé deux souvenirs, qui sont comme ses blasons.

Dans l'un, elle a environ quatre ans. Elle danse. La mère attire le

regard du père sur la danseuse qui éprouve alors un grand gêne.

Dans l'autre, qui est indatable et probablement transformé, elle se voit assise sur un vélomoteur, son père d'un côté, sa mère de l'autre. Surgit la pensée qu'elle pourrait être un garçon. Elle ne distingue pas le visage de son père, et donc pas non plus son regard. Dans une autre version, elle précise que sa sœur n'est pas là et que son père est plus petit que sa mère, et finalement qu'elle-même.

Ce deuxième souvenir est pour elle l'image du paradis perdu : elle aurait voulu rester enfant unique, entre ses deux parents.

Cependant, il ne faudrait pas en déduire trop vite qu'elle a appris à compter jusqu'à trois. Et c'est bien ce qu'il s'agit ici de montrer : que l'amnésie couvre ce qu'on pourrait appeler, d'un trait, des difficultés de comptage.

Je diviserai l'enfance de Marie en trois périodes.

1) *La vie à trois*<sup>1</sup>. — Pendant deux ans environ, elle est restée cet enfant unique. Elle sait que son père s'est beaucoup occupé d'elle. Puis la mère attendit un deuxième enfant, et comme elle ne supportait pas le climat du lieu où résidait le père, elle rentra dans son pays d'origine avec Marie. Quant sa sœur vint au monde, ce fut à nouveau la vie à trois, non sans qu'un quatrième, le père, au loin, soit plus ou moins pris en compte.

2) *La vie à quatre*. — L'année suivante, le père rentre pour deux ans. C'est la vie à quatre. La sœur de Marie a quelques mois. Elle est en mauvaise santé et monopolise les soins de sa mère, tandis que le père s'occupe, à nouveau, de Marie.

3) *La vie à cinq*. — Un troisième enfant vient bientôt agrandir le cercle de famille. Après l'accouchement, la mère fait une grave dépression, au point que le père doit assumer toutes les charges domestiques.

Mais pour Marie, sera-ce jamais la vie à cinq ?

— De son père, elle dira qu'il n'est rien en présence de sa mère — moins un donc.

— De sa sœur, qu'elle est comme son complément, qu'avec elle, et elle seulement, elle forme un « être complet » — encore moins un.

— Quant au dernier enfant de la fratrie, elle n'en parle guère, comme s'il ne comptait pas, ou comme s'il était d'une autre génération — encore moins un.

---

1. Par ce nombre, il convient d'entendre le nombre des personnes réelles vivant sous le même toit.

Toutefois, cinq moins trois n'égale pas deux. Le père et la sœur ne sont pas purement et simplement radiés : ils subsistent, dans certaines conditions, sous une certaine forme.

Mais telle est l'opération, une sorte de soustraction, que Marie effectue, pour retrouver la mémoire, au moment où elle affirme une supériorité, définitivement acquise sur sa sœur, et où les premières règles prennent le relais d'une énurésie.

### III. La *Verwerfung*-défense

Vous savez que Freud — en 1919, dans « On bat un enfant » — considère qu'il n'y a pas de véritable analyse sans levée de l'amnésie infantile, encore qu'il convienne de préciser sous quelles formes et par quelles voies, l'analysant retrouve la mémoire.

La réponse est donnée, il me semble, dans un article des écrits techniques : « *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* » (1914 g)<sup>2</sup>.

La mémoire revient à l'analysant sous forme de souvenirs, avec lesquels il complète le puzzle de son histoire imaginaire. Elle lui revient aussi sous la forme de ce qui prend la valeur d'un signifiant, en attente d'un sens, ou qui marque la place d'un signifiant encore à venir : ce sont les formations de l'inconscient.

Mais cette « mémoire » symbolique, n'est reconnue comme telle que grâce au travail (*-arbeiten*) de l'analyse, dans l'optique d'une direction de la cure en forme de traversée (*durch-*), soumise à une logique interne dont les temps sont scandés par l'interprétation.

Dans le cas de Marie, on ne peut donc pas encore parler d'analyse. Par ailleurs, j'avance que son amnésie a les caractères d'une *Verwerfung*. En quel sens ?

Non pas au sens de conditions essentielle de la psychose, mais au sens de mécanisme de défense, tel que Freud en parle en plus d'un endroit, notamment dans son article de 1894 sur les psychonévroses de défense (« *die Abwehr-Neuropsychosen* »)<sup>3</sup>.

---

2. Traduit par Anne Herman, sous le titre de « Remémoration, Répétition et Elaboration », *La technique psychanalytique*, P.U.F., 1953.

3. « ...le moi rejette (*verwirft*) la représentation insupportable en même temps que son affect et se comporte comme si la représentation n'était jamais parvenue jusqu'au moi. » Traduction par J. Laplanche (in *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., 1973) qui relève l'occurrence du verbe « *verwerfen* », ainsi que le voisinage, en allemand, de l'insupportable (*unerträglich*) avec l'incompatible (*unverträglich*), habituellement employé par Freud (cf. in *Confrontations psychiatriques*, n° 12, mon article sur « le traumatisme psychique »).

Assurément l'amnésie de son enfance n'a aucunement été levée, mais de plus, Marie reste comme une étrangère devant ce qu'elle sait de son enfance : ça n'a pas de résonances.

Il me semble qu'on pourrait évoquer la *Verwerfung*-défense chaque fois que le moi parvient à traiter un événement important comme s'il était « non-arrivé » (pour reprendre le mot que Freud écrit lui-même en français), ou plutôt traiter la représentation de cet événement comme complètement extérieure au moi, au point d'en interdire imperturbablement le souvenir et l'appropriation : c'est comme l'histoire d'un autre.

La représentation en reste inassimilable (*unverträglich*), que ce soit sous la forme de point de départ d'une quelconque cogitation, sous la forme d'une formation de l'inconscient, toujours, ailleurs, assumable comme telle, ou sous la forme de cette sorte d'adhésion que l'interprétation est capable de susciter (cf. l'histoire de la cousine de Dora).

Voici encore un exemple commun de *Verwerfung*-défense dans la mélancolie. Les idées d'incurabilité font partie du tableau clinique habituel. Le sujet sait qu'il a déjà traversé des épisodes semblables, mais ce souvenir n'entame nullement sa conviction qu'il n'en sortira pas. Il a d'ailleurs raison, d'un certain point de vue. Car son obstination, comme on le verra, découle tout à fait logiquement de l'identification qui est la sienne au cours de l'accès mélancolique, mais aussi de sa position subjective, dans une structure qui persiste entre les accès.

#### IV. La question du père

J'en reviens à Marie. A son amnésie-*Verwerfung*, en particulier à l'oubli de (compter) son père (comme un), elle trouve une signification : sans que celle-ci soit le moins du monde porteuse des accents de la vérité, ni grosse des effets que sa découverte entraîne habituellement.

En effet, Marie dit que son Père était mort pour elle, qu'elle l'avait donc tué, jusqu'à ce que la mémoire lui revienne, à onze ans.

L'existence première de ce père, comme mort, ou son inexistence (ce qui n'est pas la même chose), ne résulte pas de ce que son père ne se soit pas occupé d'elle, ainsi qu'on l'a vu. Au contraire. C'est bien plutôt que le père s'était occupé d'elle d'une façon qui n'avait pas permis à Marie de distinguer les soins de son père de ceux qu'elle recevait autrement de sa mère, et qu'elle restait dans l'attente de quelque chose de son père qu'elle n'avait pas reçu de sa mère. On voit bien ici combien il importe de distinguer le rôle parental, paternel ou maternel, de la fonction.

Mais que dit Marie de son père ? je distinguerai plusieurs motifs.

1) Tout d'abord, le père, avec la mère, n'est rien : rien, tout au moins, que ce qu'on verra, c'est-à-dire une loi vivante, ce qui n'assure pas Marie qu'elle puisse le compter pour un.

En présence de la mère, qui a démontré qu'à elle seule, elle pouvait jouer tous les rôles, le père s'efface. Il ne prend la parole qu'en de rares occasions, et alors il légifère sans appel. Mais le plus souvent, pour Marie, son père est un « mur », il n'entend pas ce qu'elle lui dit ou c'est comme s'il parlait une autre langue : il n'y a pas de véritable accord possible.

2) Selon le deuxième motif, le père sans la mère, est un autre homme. Il tend même à devenir un homme tout court.

Marie a cru que son père était amoureux d'elle, à l'époque de l'adolescence. Plus d'une fois, il s'est posé en rival des hommes qui s'intéressaient à ses filles. Le père ne pouvait sans doute voir ses filles en femmes qu'à la place où il mettait lui-même les femmes.

A la croyance de Marie que son père était amoureux d'elle et même qu'elle était sa préférée, correspondait la préférence qu'elle a crue parfois éprouver pour son père<sup>4</sup>.

3) Le troisième motif est celui de l'attente de Marie à l'égard de son père.

Ce que Marie en attend, c'est une parole authenticatrice. Elle souhaite, par exemple, qu'il reconnaisse sa maladie comme une vraie maladie (cf. le thème de l'épreuve), et depuis qu'elle l'a elle-même, plus ou moins reconnu, que ses parents acceptent expressément son incapacité à faire leur bonheur.

Ce que Marie demande à son père, c'est qu'il existe plus — c'est-à-dire autrement — comme père : ce qui revient à lui demander — mais le sait-elle ? — qu'il lui ouvre le chemin de l'amour et du désir.

Pourtant, quand il se rapproche d'elle, pendant les accès dépressifs, Marie a l'impression qu'il s'affaiblit, dangereusement pour elle, alors qu'elle le veut, tout autant, sans faille, comme quand il n'était pas là.

---

4. On observe assez souvent que de telles croyances ne s'accompagnent d'aucune rivalité avec la mère. En outre, d'avoir été ainsi, imaginativement ou réellement, préférée et désirée par le père — ce dont la fille s'auréole — ne la fait rien abandonner de ses prétentions à l'égard de la mère. Ce paradoxe disparaît, si l'on précise qu'il ne s'agit pas tant, pour la fille, d'être aimée plus que la mère, que d'être aimée autrement que la mère : c'est-à-dire d'être, pour le père, ce qui est aimé à travers la mère, au-delà de la mère, bref, ce au titre de quoi la mère est aimée. Effectivement, dans ces cas, l'identification au phallus, au sens de l'être pour la mère, engendre des illusions et des revendications particulièrement tenaces.

4) Finalement, son père aurait commis un péché originel impardonnable et perdu ainsi son titre de paternité. En effet, la conception et la naissance de sa sœur auraient privé Marie d'un père (cf. le fantasme de la vie à trois), et c'est à son père qu'elle reproche — contre la vérité historique qu'elle connaît — d'avoir abandonné les siens.

C'est encore à son père qu'elle fait grief de l'avoir faite femme.

Elle lui en voulait de son dégoût pour le sang menstruel, dégoût où elle trouve l'origine de son envie, à une époque, d'être un garçon.

On voit combien l'attente de Marie par rapport à son père est, pour le moins, ambiguë, puisqu'elle lui demande de l'aider à être une femme, sans qu'il cesse d'être le garant infailible d'une phallicité, pour ainsi dire, héréditaire.

### *V. L'identification au sexe*

J'en arrive ainsi au problème de l'identification au sexe.

Comme sur son père, Marie tient sur les hommes un discours contradictoire, animé par deux motifs incompatibles.

1) L'un ressort de l'idéalisation de l'homme et du ravalement de la condition féminine.

Marie pensait, comme on l'affirmait du côté paternel, que les hommes étaient supérieurs aux femmes. Pour se persuader qu'elle participait de cette supériorité, il lui suffisait, petite fille, de jouer les garçons manqués et les chefs de bande.

Après la puberté, elle rivalisa avec les hommes, dans le domaine sportif, dans le domaine des études et, plus tard, de la profession. Elle se mit bientôt à penser qu'une égalité dont l'évidence s'impose n'a plus à être démontrée.

2) L'autre discours ressort, au contraire, de la destitution de l'homme et de l'idéalisation de la femme.

Si les hommes de la famille postulent leur supériorité, en réalité ils ne s'intéressent guère qu'à l'argent et aux apparences du pouvoir : ils règnent, mais ce sont les femmes qui gouvernent et qui incarnent la force de caractère. En outre, non seulement elles portent les enfants, mais comme la mère de Marie, elles sont capables, après la naissance de l'enfant, d'être le père et la mère.

L'homme, c'est, par ailleurs, la créature primaire, l'exploiteur, le criminel même, que Marie hait si fortement qu'elle finit par découvrir sa propre violence, ce qui suffit à provoquer un accès dépressif.

Les crimes masculins sont avant tout sexuels : violence sexuelle, viol, prostitution de la femme. Au mieux, pour l'homme, la femme n'est

qu'un objet de plaisir, un « joli récipient ». Dans la relation sexuelle avec l'homme, la femme ne peut que se donner, accepter ou subir, dans un rapport de forces qui lui est défavorable<sup>5</sup>. Trait caractéristique, Marie ne m'a jamais parlé de ses expériences sexuelles.

3) Par rapport à la maternité, Marie a fait, dit-elle, « quelque chose par chienne interposée ». A l'occasion de la grossesse et de l'accouchement de sa chienne, elle a expérimenté tous les rôles : de la mère, du père et de l'enfant.

Dans cet imbroglio de plus en plus troublant, le père fut sollicité : au-delà de la demande de service, c'était évidemment une demande de parole ordonnante qui lui fut adressée. Mais il n'avait cure de cette chiennerie. Il n'en fallu pas plus pour qu'un nouvel accès dépressif se déclenche.

Marie ne peut accepter d'être ni homme (pour les femmes), ni femme (pour les hommes), bien qu'elle reste, quand même, intéressée par les hommes et jalouse des femmes belles et élégantes.

La solution de Marie au problème de l'identification sexuelle, ce n'est pas tant de jouer sur les deux tableaux, en dépit des airs d'androgynisme qu'elle se trouve, c'est de rester hors-classe, comme ce dont les deux classes du sexe tirent leur définition en compréhension.

J'aborderai maintenant la partie que j'ai intitulée, par pléonasme, la métaphore de son être.

## VI. La métaphore de son être

On remarquera que, jusqu'ici, rien de ce que j'ai décrit ne semble appartenir en propre à la psychose. Rien, excepté cette amnésie que j'ai épinglee au terme de *Verwerfung*.

C'est d'ailleurs bien ainsi que l'on considère habituellement la mélancolie : comme une psychose périodique, intermittente.

1)  $m \rightarrow - \varphi$

Quand Marie sombre dans la dépression, elle se sent comme dans une bulle. Elle parle aussi de son cocon, du sentiment d'être une enveloppe autour d'un creux, ou d'être emmurée, c'est-à-dire le rien qu'enferme une enceinte. Mais c'est quand même le signifiant bulle qui lui parle le plus.

---

5. Ne s'agit-il pas ici de l'expression patente des pensées latentes du père ?

C'est dans cette bulle qu'elle se réfugie, étrangère à ce qui se passe autour d'elle, détachée de tout. Marie tente, sans succès durable, de s'y mettre à l'abri des autres, de leur regard, de leurs attentes, explicites ou supposées — qu'elle éprouve comme des demandes exorbitantes, écrasantes, épuisantes, pour ce qu'elle est. Mais jamais elle ne s'y retrouve à l'abri de son autocritique. Quand elle peut encore sauver les apparences, elle y est le spectateur navré de sa tricherie, de sa tromperie, à l'égard des autres, à qui elle oppose le masque d'être là, sans y être.

Ou bien elle y survit comme une morte-vivante, comme un objet de rebut, nuisible, indigne d'amour et d'estime, mauvaise, méchante, jalouse, impure jusque dans la maladie, et persuadée que telle est la réalité de son être.

A cette dévalorisation d'elle-même, s'ajoute la jouissance, reconnue, qu'elle éprouve du rien, du vide, de la baudruche, du négatif, du en-trop, auxquels elle s'identifie, ainsi que, parfois, l'envie que ça finisse au plus vite, ou l'angoisse qui la pousse à des passages à l'acte suicidaires.

## 2) $m \rightarrow i'(a)$

Il n'y a pas si longtemps, elle s'est aperçue que cette métaphore lui convenait aussi dans les périodes intercritiques, tout en y prenant un autre sens.

En effet, dans ces conditions, rien ne devrait affecter la satisfaction qu'elle a d'elle-même. Elle se rassure — mais bien vite — d'être, dans sa bulle, son seul juge, son propre censeur, dans l'illusion de pouvoir maîtriser et régler ses investissements objectaux à la demande, c'est-à-dire en fonction de l'angoisse, au moins latente, qu'elle éprouve toujours vis-à-vis d'autrui et des dangers extérieurs qu'elle flaire. En effet, elle n'arrive jamais à prolonger une relation sans décevoir, inévitablement pense-t-elle, ou sans être déçue, et sans fort mal supporter de telles déceptions.

C'est de cette bulle qu'elle s'élançait vers les autres, pour être avec eux comme elle s'imagine qu'ils souhaitent qu'elle soit — caméléon qu'elle se dit — avec la prétention de limiter son bonheur à faire celui d'autrui.

C'est donc dans la même bulle de solitude que Marie oscille entre le tout et le rien, auxquels elle s'identifie alternativement.

## 3) J'ai parlé de métaphore de l'être, alors qu'en grammaire il s'agit d'une métonymie : le contenant pour le contenu.

Je maintiens, au moins l'hypothèse, qu'il s'agit d'une métaphore, du

point de vue de l'analyse. Car la réponse que Marie pourrait donner constamment à la demande de dire ce qu'elle est, c'est bien : « je suis dans la bulle », « je suis, bien ou mal, dans ma bulle », comme on dit qu'on est bien ou mal dans sa peau.

En fait, cette peau, Marie dit justement qu'elle lui manque : absence de cuirasse, ou de limite, pour elle, défaut de la cuirasse pour sa sœur, dont la peau cassait et saignait là où elle aurait dû plier<sup>6</sup>.

Il reste à donner la formule de cette métaphore, et dire, du même coup, s'il existe une interprétation capable de l'authentifier comme telle<sup>7</sup>.

Car on peut remarquer que si la bulle défaille dans sa fonction imaginaire de bouclier protecteur<sup>8</sup>, la bulle, en tant que métaphore de l'être, n'a pas tous les effets qu'on pourrait attendre d'une « vraie » métaphore, c'est-à-dire d'une métaphore reconnue, ou mieux, interprétée.

Non seulement elle ne met pas Marie en porte-à-faux de la dialectique psychotique (précisément paranoïaque) du tout ou rien, mais on peut dire qu'elle contribue à la mise en scène de cette dialectique.

Je pense que c'est à partir de cette carence symbolique que Marie rêve de ce qu'on pourrait appeler une castration imaginaire : elle est, comme je l'ai déjà dit, dans l'attente d'une épreuve, d'un rite de passage, où son être trouverait son assise.

A l'occasion, elle serait prête à forcer le destin, en s'inondant d'huile bouillante, en se mutilant d'une partie quelconque du corps (visage excepté), en avalant un produit caustique, et finalement en se suicidant. Mais ni la pelade, ni les tentatives de suicide n'ont produit le signifiant qui stabiliserait sa relation avec l'idéal du moi.

Je ferai maintenant un premier retour à la thèse que Freud expose dans *Deuil et Mélancolie* (1915/1917e).

6. Aux temps du style lacanoïde (comme disait M. Safouan), il faut remarquer qu'un jeu de mot comme « vous n'avez pas de "po" (en écriture phonétique) » est tout d'abord métonymique. Il aurait pu, tout au plus, préparer le terrain à une interprétation, compte tenu de l'environnement du signifiant "po", s'il avait produit d'autres effets qu'un « ha ! ha ! très drôle ! », à quoi la fonction « caméléon » suffit.

7. Pierre Bruno (dans *Analytica*, vol. 34) s'est risqué à écrire la formule de la métaphore délirante, ce qui me donne l'occasion d'apporter une précision importante. Si la bulle est une métaphore, ce n'est pas une métaphore délirante : c'est une métaphore produite par un sujet psychotique, ce qui, premièrement, n'est pas forcément la même chose qu'une métaphore délirante, et, deuxièmement, pourrait se prêter à d'autres manipulations.

8. On ne peut manquer d'évoquer ici l'image de la boule protoplasmique de l'*Au-delà du principe de plaisir*.

## VII. Retour à la thèse de Freud

Il importe de rappeler que *Deuil et Mélancolie* fut rédigé un an après la publication de *Pour introduire le narcissisme*.

Voici la « reconstruction » que Freud effectue du processus mélancolique :

- on part d'un choix d'objet (*Objektwahl*), apparemment ordinaire,
- suite à une perte de l'objet, ou à une perte de son amour, il se produit un ébranlement de cette relation d'objet (*eine Erschütterung dieser Objektbesetzung*),
- et il en résulte que l'investissement de l'objet est remplacé par une identification du moi à l'objet perdu,
- ainsi, et c'est ce qui ne va pas tout seul, la perte de l'objet (*Objektverlust*) se retrouve sous la forme d'une perte du moi (*Ichverlust*), et le conflit entre le moi et l'aimé, sous la forme d'une discorde entre une certaine instance du moi (*Ichkritik*) et le moi transformé par l'identification.

Je ne reprendrai pas dans le détail les circonstances qui ont précédé la survenue des accès mélancoliques de Marie. En effet, d'une part, le schéma de Freud, sur fond de *Pour introduire le narcissisme*, est assez général pour convenir à tous les cas. D'autre part, Marie a, d'elle-même, reconnu la fonction de certaines causes déclenchantes dont j'avais fait l'hypothèse<sup>9</sup>. Enfin, de telles hypothèses furent renforcées par ce à quoi elles conduisirent : à la mise en évidence d'une structure et d'effets de structure.

Je donnerai d'abord succinctement la définition de quelques termes dont j'ai besoin, dans la mesure où il peut sembler que je leur fais subir un certain glissement.

J'utilise le terme du « moi idéal » au sens de l'image du moi qui répondrait parfaitement aux exigences de l'idéal du moi. Puisque le moi idéal est une image et que l'on peut considérer l'« idéal du moi » comme un ensemble de signifiants, on voit immédiatement que le moi idéal ne trouvera jamais qu'une apparence de réalisation, que ce soit dans l'image spéculaire ou dans l'autre imaginaire. Mais comme image, le moi idéal échappera d'autant plus à son achèvement imaginaire que les traits unaires constitutifs de l'idéal du moi ont leur pleine valeur de signifiants.

9. Sans qu'on oublie cette remarque de Freud, à laquelle on ne peut que souscrire, que le mélancolique sait qui il perd et non ce qu'il perd.

En d'autres termes, l'asymptote de l'image du moi (à laquelle correspond le *Selbstgefühl* freudien) sur le moi idéal, laisse subsister un écart qu'on appellera « béance imaginaire » ou  $-\varphi$ <sup>10</sup>.

On sait qu'il arrive au sujet de méconnaître cette différence, mais aussi, qu'en dehors de certains états critiques, cette différence peut toujours s'imposer au sujet, même paranoïaque, d'autant plus douloureusement qu'il a cru pouvoir la négliger.

De telles considérations renforcent la thèse d'une métaphore psychotique, distinguée de la métaphore délirante.

J'ajouterai cette remarque que l'auto-érotisme n'est pas la complétude. Il suffit de rappeler que l'*Hilflosigkeit* caractérise l'expérience du « moi auto-érotique », et que ce moi, préréflectif, ne réalisera l'idéal qu'après sa disparition, dans le mythe rétrospectif et postspéculaire du paradis perdu.

Par ailleurs, une image ne saurait aimer. Elle est offerte à l'amour. Ainsi, en tant qu'image, le moi n'est pas capable d'aimer : il est plus ou moins aimable, plus ou moins aimé. Et de qui peut-il recevoir l'amour ? de l'objet qui incarne pour lui l'idéal du moi, ou de l'objet à qui se trouvent déléguées, peu ou prou, les fonctions de l'idéal du moi<sup>11</sup>.

On pourra maintenant donner une description simple de la cause déclenchante de tous les accès dépressifs de Marie. Que son moi ne réalise pas le moi idéal, c'est ce qu'elle est toujours prête, sinon à constater, du moins à redouter comme une catastrophe, sans qu'elle ne parvienne jamais à s'en faire une raison, à le tenir pour nécessaire. Elle n'en a pas les moyens symboliques.

Dans cette situation se trouve toujours intéressé un tiers, impliqué dans la fonction de l'idéal du moi de Marie (membre de la famille, ami, employeur, analyste).

Dans la logique, du tout ou rien, de Marie, si le moi ne se rapproche pas assez du moi idéal, il ne peut être que  $-\varphi$ , auquel il s'identifie alors massivement, au point que toute l'image spéculaire tend à s'y dissoudre (comme dans les passages à l'acte suicidaire), en rupture de ban par rapport à l'idéal du moi.

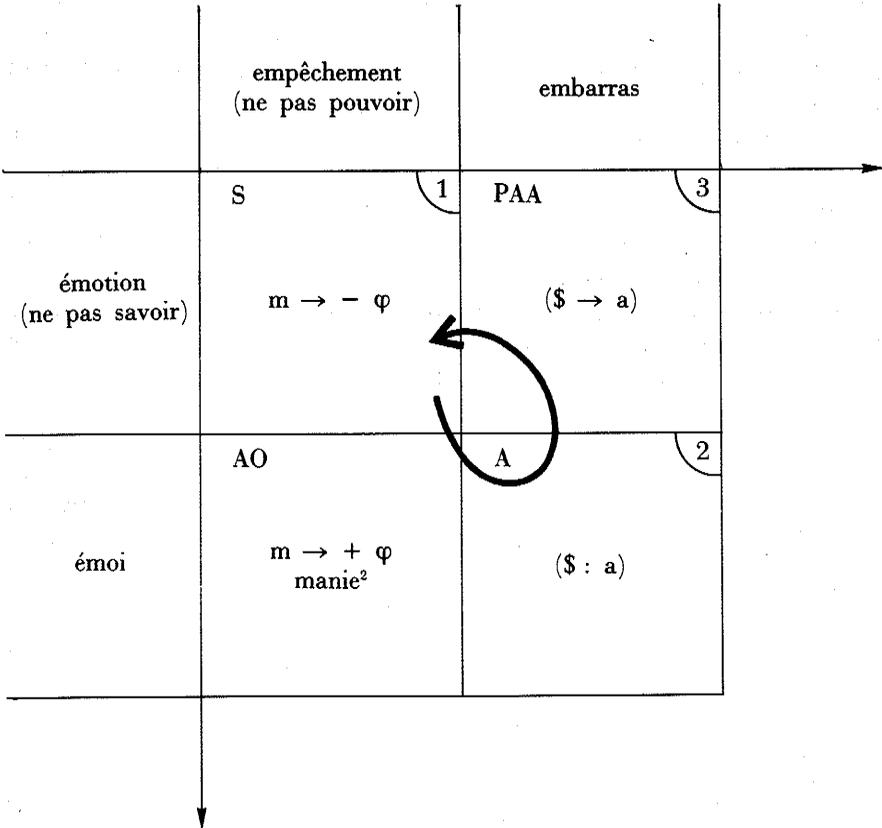
10. Ce qui n'est pas le seul sens que peut prendre  $-\varphi$ .

11. On ne devrait pas s'étonner de cette réduction : si *Ichideal* est bien traduit par « idéal du moi », il faut alors traduire *Idealich*, non pas par « moi idéal », mais par « moi de l'idéal ». En effet, « moi idéal » se dirait en allemand *ideales Ich*, terme que Freud n'emploie jamais.

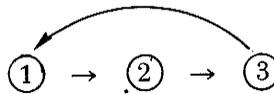
VIII. Symptôme, sinthome, angoisse et passage à l'acte

On peut tenter d'inscrire ce parcours dans la matrice où Lacan distingue, après Freud, l'inhibition, le symptôme et l'angoisse (Séminaire inédit de l'année 1962-63) (fig.1).

Figure 1



- I = inhibition
- S = symptôme
- A = angoisse
- PAA = passage à l'acte
- AO = acting-out



1) Dans la case du symptôme,  $m \rightarrow -\varphi$  renvoie à l'ensemble de la symptomatologie mélancolique qui relève d'une baisse du *Selbstgefühl*. C'est, en somme, ce que Freud décrit sous le nom du « complexe de la mélancolie » : « Le complexe de la mélancolie se comporte comme une blessure ouverte, attirant de toutes parts vers lui des énergies d'investissement [...] et vidant le moi jusqu'à l'appauvrir complètement. » (*Deuil et Mélancolie*, coll. Idées, p. 164).

2) Dans la case de l'angoisse, j'ai écrit ( $\$ : a$ ), formule où les deux points, « : », représentent le résidu du poinçon du fantasme.

Dans ma remarque sur la béance imaginaire et sur son ressort symbolique, j'ai déjà justifié l'écriture « \$ ». J'y reviendrai.

L'angoisse, c'est le signal du manque du manque, mais en quel sens ? au sens où ( $\$ : a$ ) signifie que le sujet est confronté, immédiatement, à ce qu'il est comme (a) pour le grand Autre.

Le passage du symptôme à l'angoisse, comme trait dominant du tableau clinique, correspond à l'absorption du moi, à sa digestion par la béance imaginaire.

3) La troisième étape du parcours représenté par la flèche courbe, c'est la passage à l'acte suicidaire, où se résoud l'angoisse. En effet, avec l'achèvement de l'identification ( $\$ \rightarrow a$ ), qui se réalise dans le passage à l'acte, l'angoisse disparaît, en même temps, pourrait on dire, que son lieu moïque. L'énigme, c'est qu'elle disparaît souvent durablement, au-delà du temps du passage à l'acte.

En passant, je pose la question de savoir si cette enchaînement, du 1 au 2, du 2 au 3, et du 3 au 1 à nouveau, n'a pas la signification d'une effectuation, décalée et défailante (c'est un cercle, et non un tour de spire), de la séquence de l'aliénation et de la séparation<sup>11a</sup>

\*

\*\*

En suivant cette veine, de la distinction de l'inhibition, du symptôme et de l'angoisse, je ferai maintenant une petite excursion par le nœud borroméen.

Considérons la situation du symptôme sur le nœud borroméen mis à plat (fig. 2 et 3).

11a. Cf. in *Ornicar?*, n° 17-16. mon article « A propos de l'aphanisis ».

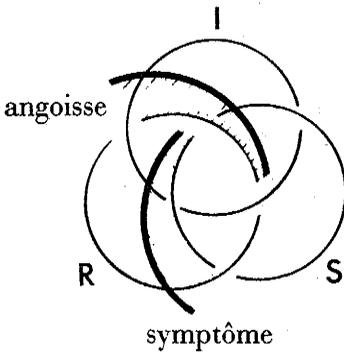


Fig. 2 (17-12-74)

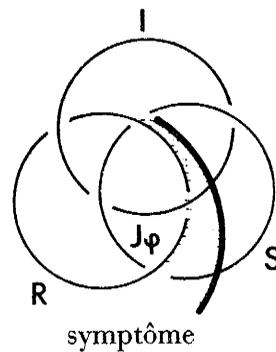


Fig. 3 (1-11-75)

On peut y lire (Séminaire du 17-12-74) que l'enflure du symbolique dans le trou du réel est ce qui fait le symptôme, ce qui ne m'a pas beaucoup inspiré dans le cas de la mélancolie.

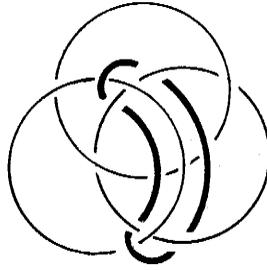
Par contre, un an plus tard, sur le nœud borroméen produit au Congrès de Rome (1-11-75), on peut lire que le symptôme, c'est l'irruption du réel dans le trou du symbolique, en bordure de cette partie du trou que constitue la jouissance phallique. Autrement dit, le symptôme, ici, ek-siste au trou de la jouissance phallique (ce qui coïncide avec l'écriture simplifiée  $m \rightarrow -\phi$ , d'une suppléance de l'imaginaire par le symbolique, mais oui!).

Après les remarquables précisions apportées par Marie-Madeleine Chatel, je peux me contenter de citer pour mémoire l'écriture borroméenne du sinthome (fig. 4)<sup>12</sup>.

12. Lacan a fait (Séminaire inédit de l'année 1975-76) de l'art de Joyce le paradigme du sinthome, de sorte qu'il paraît tout à fait légitime de distinguer, avec Marie-Madeleine Chatel, le sinthome du symptôme.

Si le symptôme peut mener à l'analyse, le sinthome serait plutôt le produit de la passe (et quel sinthome ! comme je l'avais déjà évoqué dans un argument intitulé « les Mots de la Fin ») et de la fin de l'analyse. Cependant, le cas de Joyce indique que le sinthome peut se constituer en dehors de toute psychanalyse.

Si l'on envisage maintenant simplement l'effet de passe, l'effet d'une passe, on peut très bien considérer l'« Esquisse » comme le produit sinthomatique de l'analyse du rêve d'Irma. De la même façon, la *Traumdeutung* serait celui de la découverte du complexe d'Œdipe (ainsi qu'en témoigne Freud lui-même, dans son introduction) et corrélativement de la découverte du fantasme, même si, comme le soutient, après d'autres, Mariane Krüll, la *Vaterbindung* de Freud est restée *ungelöst*. Car ce n'est pas une objection, pas plus que pour Joyce.



le sinthome

Fig. 4 (1975/76)

En ce qui concerne l'angoisse, maintenant, on peut lire sur le nœud borroméen mis à plat (fig.2) qu'elle connote (c'est un signal!) l'envahissement du trou de l'imaginaire par la consistance du réel, à condition, ce réel de lui laisser son emballage d'imaginaire pré-spéculaire<sup>13</sup>.

Le résultat de cet exercice peut paraître bien décevant. A mon avis, il n'est que modeste : la topologie lacanienne, du schéma L au nœud borroméen, reste largement à mettre à l'épreuve du cas. Ici, on pourra constater qu'aucune de ces écritures ne fait apparaître la spécificité des structures psychotiques, perverse et névrotique. Je ne vois donc pas comment, pour tenir compte de l'irréductibilité de la structure psychotique (c'est mon point de vue), on peut éviter de partir de la forclusion du Nom-du-Père.

Cette remarque me donne l'occasion d'un second retour à la thèse de Freud.

---

Au contraire, le livre de Marie Cardinal, *les Mots pour le dire*, et leur suite, relèveraient plutôt du symptôme : d'un symptôme où son talent d'écrivain est peut-être en train de s'épuiser. Affaire à suivre. En effet, il semble que la psychanalyse de Marie Cardinal soit restée accrochée à l'exigence initiale de son analyste : si elle a renoncé à son symptôme majeur, par amour de transfert, c'est, apparemment, pour n'en plus finir de recommencer son analyse, à la cantonnade. Était-ce le prix à payer pour le mieux-être dont elle témoigne ? La psychanalyse, on le sait, n'a pas l'exclusivité de ces bénéfices. Cette hypothèse est renforcée par le fait que Marie Cardinal, qui théorise, n'arrive pas à décoller ni de la théorie traumatique de la névrose, ni de son pendant breuerien, la catharsis. Comme le remarquait pertinemment Guy Le Gaufey, l'écran et la scène n'en admettent, en général, pas d'autre.

13. Cf. mon article sur « das Ding », paru dans *Littoral*, n° 6.

*IX. Deuxième retour à Freud :  
ébauche structurale de la mélancolie*

Après avoir reconstruit le déroulement de l'accès mélancolique, dans *Deuil et Mélancolie*, Freud met en relief une contradiction concernant le rapport du sujet mélancolique à l'objet.

D'une part, en maintenant son rapport à l'objet par l'identification, le moi semble refuser de renoncer à l'objet (bien qu'en réalité, il lâche la proie pour l'ombre : *Schatten des Objektes*) : il y a donc, selon Freud, « une forte fixation à l'objet d'amour ».

D'autre part, l'investissement objectal, comme tel, s'avère peu résistant, puisqu'à la moindre déception, il peut être reporté sur le moi et remplacé par une identification.

Pour résoudre cette contradiction, Freud reprend une remarque de Rank, selon qui le choix d'objet aurait un fondement narcissique. Il s'agit évidemment d'une référence type narcissique du choix d'objet, tel que Freud l'a défini un an plus tôt. Mais cette référence est bien plus précise. Je cite : « Une telle substitution de l'amour de l'objet par l'identification correspond évidemment à la *régression* qui va d'un type de choix d'objet au narcissisme originaire<sup>14</sup>. »

Qu'est-ce que ce narcissisme originaire, ou primordial, si ce n'est pas le narcissisme primaire ?

L'identification narcissique qui, par régression, se substitue à l'investissement objectal, n'a rien à voir avec l'identification comme précurseur (*Vorstufe*) du choix d'objet : comme forme première de la relation à l'objet, avec toute l'ambivalence qu'elle comporte, puisque le moi détruit l'objet qu'il s'incorpore (*einverleiben*).

C'est dans *Pulsions et destins de pulsions* (1915 c) et dans « *die Verneinung* » (1925 h), notamment, que Freud s'explique sur cette forme primitive de relation à l'objet : elle est caractéristique d'un état du sujet que Freud nomme *Lust-Ich*.

Par rapport à l'objet, le *Lust-Ich* fonctionne ainsi : ou bien il s'unit à l'objet (*Einbeziehung ins Ich, Vereinigung*), ou bien il l'expulse (*Ausstossung, Verwerfung*).

La référence au *Lust-Ich* est capitale car le *Lust-Ich* ne reconnaît pas l'existence de l'objet. Si, comme Freud l'expose dans *Psychologie et analyse du moi* (1921 c), le premier objet de ce précurseur de la relation

14. « Ein solcher Ersatz der Objektliebe durch Identifizierung [...] entspricht natürlich der Regression von einem Typus der Objektwahl auf den ursprünglichen Narzismus. » (G.W., X, 436).

d'objet est le père, ça ne peut être le père comme objet : ça sera donc le père comme Nom-du-Père. Dans ce cas la *Verwerfung* deviendra la forclusion du Nom-du-Père, alors que l'*Einbeziehung ins Ich* deviendra ce que Lacan, dans son commentaire sur la *Verneinung*, a nommé la *Bejahung* primaire.

Par ailleurs, ce trait de la non-reconnaissance de l'objet permet de qualifier le *Lust-Ich* de structure préspéculaire. Ainsi la distinction entre une *Verwerfung* primaire et une *Verwerfung* secondaire, de défense, recouvre la distinction entre structure préspéculaire et structure spéculaire ou postspéculaire. C'est sur la base de telles considérations qu'on peut estimer que la *Verwerfung* dont il est question dans « l'Homme aux Loups » est secondaire, ou de défense.

J'en reviens au fonctionnement du *Lust-Ich* : s'il ne reconnaît pas l'objet en tant que tel, du moins est-il capable de se prononcer (*Entscheidungen*) en acte, sur ses qualités. Il dit ou bien, oui, moi, bon, utile, manger, accueillir, en moi, introjecter, ou bien, non, non-moi (*das Verworfenen*), mauvais, nuisible, cracher, expulser, hors de moi, rejeter, comme on peut le lire dans « *die Verneinung* ».

A cette activité binaire, qui correspondrait, selon Freud, à la mise en jeu alternative d'Eros et de Thanatos, succèdera, à terme, la fonction du jugement attributif (par opposition à la fonction du jugement d'existence).

Telle serait la structure — une structure de *Lust-Ich* — que révèle la régression dans l'accès mélancolique.

Je soutiens que le cas de Marie relève de cette structure, qui est caractérisée par un fonctionnement binaire, ou ce qui revient au même, par un régime de signifiant déterminé par la forclusion du Nom-du-Père (le chat fait miaou ou rien du tout). On le retrouve dans ses cogitations, dans ses jugements, dans son idéologie personnelle, que rien, même pas l'évidence ne saurait forcer : surtout pendant les accès mélancoliques, où succombe sa fonction caméléon, mais aussi dans l'intervalle.

Car l'évidence, Marie peut à la rigueur la reconnaître : non sous la forme d'une *Verneinung* (qui supposerait le refoulement), mais sous la forme de quelque chose d'inassimilable, de complètement étranger, sous la forme d'une évidence pour un Autre qui resterait, devant elle, comme un non-semblable, comme un être appartenant à une autre espèce.

Quelle est cette évidence ?

Marie sait que la logique de son fonctionnement est une logique du tiers exclu<sup>15</sup>, bien qu'elle soit constamment démentie par la réalité qui

15. Je ne suis pas ainsi en désaccord avec Jacques-Alain Miller, selon qui la loi du signifiant est celle du tout ou rien (*Lettres de l'Ecole*, n° 27, p. 128). C'est vrai pour le

s'impose à elle : car si elle sombre dans la dépression de n'être pas tout, elle n'en reste pas pour autant rien à jamais.

L'évidence inassimilable, la réalité qui la meurtrit et où elle n'arrive pas à entrer, si ce n'est grâce au faire-semblant de sa fonction caméléon, est celle d'un monde humain réglé par une logique du pas-sans.

On voit bien ici, il me semble, comme la *Verwerfung*-défense, qui affirme ou nie envers et contre tout, s'articule sur la forclusion du Nom-du-Père, en tant qu'elle détermine un certain type de rapport au signifiant (on pourrait tout aussi bien dire au phallus)<sup>16</sup>.

### Conclusion

Je concluerai par quelques remarques, sur Marie, sur la mélancolie et sur la métaphore psychotique.

#### 1) Sur Marie et la mélancolie

Marie est bien mélancolique, ainsi qu'elle en avait fait elle-même le diagnostic. Et comme le diagnostic psychiatrique de ce cas de mélancolie ne fait aujourd'hui plus de doute, je n'ai pas pris la peine de le décliner. Bien sûr, elle ne savait pas qu'elle disait si vrai. Et moi non plus. J'ai donné quelques motifs à ma bévue. Il s'y ajoute encore un certain nombre de préjugés que je m'appliquerai à dénoncer.

---

fonctionnement de la chaîne signifiante, en tant qu'elle est asubjective. Mais le tiers exclu de la logique qui organise le discours de Marie, ce n'est pas seulement celui qu'on pourrait définir d'être ni vrai, ni faux, ni tout l'un, ni tout l'autre, c'est aussi le sujet de l'énonciation : celui qui, disant qu'il va à Cracovie, dit vrai, quelle que soit la destination effective du sujet de l'énoncé. On peut dire que Marie reste fascinée par l'idéal d'une parole privée de son acte (comme elle l'est par l'image d'un père sans fille), d'une énonciation qui s'épuiserait dans l'énoncé, d'une signification qui se réduirait à la référence.

16. On trouvera peut-être un peu simple, voire simpliste, ce mode d'articulation de la structure. Sa justification — très limitée, j'en conviens — c'est qu'elle me sert.

Ainsi, on pourrait dire que le refoulement primaire instaure un mode de rapport au phallus tel que le phallus ek-siste comme  $-\varphi$  (inarticulable) à l'ensemble des signifiants  $A : \varphi \notin A$ , d'où  $A$ .

La *Verwerfung* induit un mode de rapport au phallus tel que le signifiant phallique s'épuise dans l'ensemble des signifiants articulables :  $\varphi \in A$ , ou même  $\varphi \subset A$ , d'où  $A$  non-barré.

Quant à la *Verleugnung*, elle introduit un mode de rapport au phallus tel que le phallus est postulé à la fois comme  $-\varphi$ , ou  $\varphi \in A$ , d'où  $A$ , et comme  $+\varphi$ , ou  $\varphi \in A$ , d'où  $A$  non-barré. Autrement dit, le pervers s'imagine prendre l'Autre, et se laisse prendre, au jeu de sa mise en scène ( $\varphi \in A$ ), tout en sachant que  $\varphi \notin A$ , d'un savoir à jamais invérifiable.

Les accès mélancoliques de Marie sont tous réactionnels<sup>17</sup>, ce qui contredit l'opposition classique entre dépressions endogènes et dépressions réactionnelles, encore que dans ce champ de la dépression, l'expérience de la chimiothérapie — et comment ne pas la mentionner à propos de la mélancolie ! — tend à subvertir les distinctions traditionnelles.

L'idée que les accès mélancoliques sont (souvent) réactionnels n'est pas nouvelle, puisque c'était déjà la thèse de Freud. La cause déclenchante en est, alors, toujours de l'ordre de la perte, réelle, de l'objet (comme pour le deuil), ou de la perte de son amour. Mais la thèse de Freud souffre du préjugé que rien ne distingue le choix d'objet du mélancolique d'un choix névrotique de type narcissique : préjugé encore assez répandu, et corrélatif d'un autre préjugé, à savoir que la mélancolie est une psychose périodique<sup>18</sup>.

Dans le cas de Marie, il n'y a pas de discontinuité absolue entre les accès dépressifs et les périodes intercritiques. Comme toujours, le sujet parle d'or : c'est le même « mouvement de balancier », dit-elle, qui pousse son moi tantôt vers le moi idéal, tantôt vers son dépouillement imaginaire. En outre Marie s'est chargée elle-même de démystifier son aspect de normalité, en tant qu'il ressortirait de la fonction du caméléon ou de la tromperie. C'est d'ailleurs ce qui a fini par tromper l'analyste chevronné dont je parlais au début.

On pourrait remarquer que la thématique de Marie n'a rien de spécifique. Je veux dire par là que, dans la dépression, le sujet se découvre tel qu'il lui arrive de se reconnaître à certains moments, terminaux surtout, de l'analyse : se reconnaître lui, et consécutivement son analyste.

Certes, le mélancolique en rajoute. Ou plutôt, il est sans nuances. Son discours est soumis à une logique dont on peut dire qu'elle est essentiellement psychotique (paranoïaque), et qu'elle témoigne, au-delà de la durée des accès dépressifs, de la permanence de la structure. Ainsi, le mélancolique croit à la jouissance, au point de pâtir, ce qui est le comble. Mais n'est-ce pas ce que Freud affirme, à savoir que le mélancolique n'arrive pas à se débarrasser de l'objet ? C'est bien ce qui

---

17. C'est une remarque que je pourrais faire pour de nombreux cas de ma pratique, et ce d'autant mieux que je les connais depuis plus longtemps.

18. C'est pourquoi je ne suis pas tout à fait d'accord avec Augustin Ménard, dont l'article, intitulé « Sur le deuil et la mélancolie », a été publié dans *Analytica*, n° 29. En effet, A. Ménard reprend la thèse freudienne, en la complétant de ce qu'une certaine référence à l'objet (a) lui permet d'énoncer, mais en oubliant du coup ce point capital de la thèse freudienne qui est l'opposition du deuil et de la mélancolie : le deuil ne sied pas au mélancolique. Tout le problème est là.

fait la différence entre la mélancolie et la position mélancolique, dont on caractérise parfois une certaine phase de l'analyse.

Comme on s'en aperçoit, c'est toujours dans l'opposition au deuil, et à la névrose, qu'on parvient à singulariser la mélancolie.

En effet, ce sont les mêmes termes structuraux qui sont utilisés dans la description de ces différentes structures, les mêmes instances psychiques, les mêmes fonctions, auxquelles il est fait référence. C'est pourquoi on court toujours le risque d'oublier qu'on les utilise dans le contexte de régimes du signifiant irréductibles (à mon avis), de telle sorte que ces termes ne sauraient, chaque fois, avoir le même sens. Cette remarque devrait dispenser de soutenir encore des thèses, qui me paraissent largement démenties par l'expérience, par exemple :

- que le psychotique reste en-deçà du stade du miroir (autre chose est de remarquer la fragilité de son rapport à l'image spéculaire),
- que la réalité est structurée par le fantasme, sauf pour le psychotique<sup>19</sup>,
- que le psychotique n'accède aucunement à la dimension de la métaphore.

## 2) Sur la métaphore psychotique

Je laisse de côté le problème de la métaphore délirante et de ses rapports avec la métaphore psychotique, pour autant qu'elle existe. En effet, le cas de Marie se prête à cette distinction, dont il est facile de montrer l'intérêt dans la pratique.

Admettons que la métaphore psychotique existe. Il en résulte des conséquences, que j'évoquerai très succinctement, du point de vue du transfert et du point de vue de l'interprétation.

a) Pour qui donc, le psychotique produirait-il de telles métaphores ? C'est la question du transfert psychotique.

On trouve de plus en plus d'auteurs qui font, comme l'analysant au début de l'analyse, du sujet supposé savoir un attribut de l'analyste, ce qui réduirait l'amour de transfert à une proposition du genre : « je t'aime pour que tu me cèdes ton savoir (sur ce qui m'intéresse) ».

Lacan, au contraire, a plutôt parlé de l'attribution faite à l'analysant, dès le premier entretien, du sujet supposé savoir, et du fait que ce crédit était ce qui déclenchait l'hystérisation du sujet et le transfert. Car l'énonciation, sous quelque forme que ce soit, même implicite, de la

19. L'écriture (\$ ◇ a) peut-elle être conservée dans le cas de la psychose ? Je suggère la réponse suivante : ou bien il faut en inventer une autre, ou bien il faut dire que \$, ◇, et a. n'ont pas le même sens chez le névrosé et chez le psychotique.

règle fondamentale fait entendre au sujet un « ne pourrais-tu pas me donner ce qui me ferait jouir ? »<sup>20</sup>.

Il est clair que le psychotique, comme le névrosé, peut toujours espérer que l'analyste lui cède son savoir, en échange de son amour. C'est un des ressorts de l'analyse non pas tant interminable que jamais commencée.

Je ne crois pas que la très bien élevée Marie ait tellement douté de mes connaissances, ni qu'elle se soit trop inquiétée de savoir si ce qu'elle m'apportait me convenait. Pour elle, un chat est un chat, dans l'identité du signifiant à lui-même, et elle est bien loin de se demander ce que, par la magie de la parole, elle donne, ou ce pour quoi elle se donne.

b) S'il existe une métaphore psychotique, le psychotique est-il capable de la reconnaître comme telle ?

C'est le problème de l'interprétation.

On pourrait toutefois très bien considérer qu'il s'agit d'une seule et même question. Autrement dit, on ne pourra parler de métaphore que dans la mesure où elle aura été reconnue.

Pour le lecteur non prévenu, le texte de Schreber fourmille de métaphores, délirantes en l'occurrence. Seulement il est fort probable que pour Schreber, ce n'était pas des métaphores, ni même des emplois de mots au sens figuré. Pour tout dire, je ne crois pas qu'on puisse tirer, ou faire dériver, d'une métaphore délirante autre chose qu'un délire. Il est possible qu'on puisse, ce délire, le capitonner<sup>21</sup>, mais guère l'orienter dans le sens de ce que Lacan a nommé, il y a déjà longtemps, la paranoïa dirigée. C'est pourquoi j'essaie de soutenir la distinction entre métaphore psychotique et métaphore délirante.

J'en reviens, pour finir, à Marie. Elle a bien dû, sur le divan, reconnaître qu'elle est incapable d'apporter le bonheur, tout le bonheur, à ses parents et à quiconque. Mais elle n'y a pas renoncé pour autant et se reproche périodiquement de ne pas y parvenir. Si l'on veut bien voir ici à l'œuvre les effets d'une certaine signification phallique, pourquoi ne pas supposer aussi la mise en jeu d'une certaine métaphore paternelle ?

Mais peut-être suis-je en train de me fourvoyer complètement, en posant le problème dans des termes qui impliqueraient, à nouveau, la position contre-transférentielle selon laquelle, hors la névrose, point de salut.

20. Cf. J. Lacan, Séminaire inédit du 21-11-62.

21. Cf. « Psychothérapie d'un délire schizophrénique », exposé au programme 1983-84 du Groupe d'études de psychanalyse de Strasbourg.

Christine Toutin

## Version du père et publication

*« Une lettre est une sorte de communication de l'au-delà, moins parfaite que le rêve, mais obéissant aux mêmes lois. Ni l'un, ni l'autre ne se font à la demande : nous rêvons et nous écrivons non quand nous le voulons, mais quand la lettre veut être écrite et le rêve rêvé. »*

M. Tsvétaïeva<sup>1</sup>.

*« ... Ecrire des lettres, c'est se mettre nu devant les fantômes ; ils attendent ce geste avidement. Les baisers écrits ne parviennent pas à destination, les fantômes les boivent en route. »*

F. Kafka<sup>2</sup>.

Que Freud ait écrit la *Traumdeutung* pour Fliess, qu'il la lui ait adressée, c'est ce qu'on peut lire dans les « Lettres à Fliess ». Mais avec la publication de celles-ci apparaît son véritable destinataire : le public, celui qui est censé ne pas comprendre, révélant à Fliess du même coup la place occupée par lui jusqu'alors. Cette place comportait l'aveuglement, un aveuglement sur l'incompréhension qui va maintenant faire son œuvre, et le désaccord tenu jusque là à distance va s'énoncer. Le 19-9-1901, Freud répond à Fliess : « Cela m'a fait souffrir de perdre

---

1. *Correspondance à trois*, Paris, Gallimard.

2. *Lettres à Milena*, Gallimard, Idées.

“mon unique public”, comme dit notre Nestroy. Pour qui écrire alors encore ? Si donc, au moment où une interprétation de moi te provoque de la gêne, tu es prêt à te déclarer d'accord que le lecteur de pensées ne devine rien de l'autre, mais ne projette que ses propres pensées, tu n'es vraiment plus mon public, tu dois tenir ma manière de travailler dans sa totalité pour dénuée de valeur tout autant que les autres. » Fliess n'est plus son unique public et prend place parmi les « autres ».

Le 18 mai 1898<sup>3</sup> Freud écrivait pourtant à Fliess : « Je suis si infiniment content que tu me fasses cadeau d'un Autre<sup>4</sup>... Sans public du tout je ne peux pas écrire, mais cela peut tout à fait bien m'agréer de ne l'écrire que pour toi. » Où Freud lui disait bien : tu me tiens lieu de public. Il n'est guère étonnant que leur correspondance ait pris fin peu de temps après la publication de la *Traumdeutung*. Cette correspondance a permis à Freud d'écrire. Dans la lettre du 23-9-1895, Freud en dit d'ailleurs quelque chose : « Je ne t'écris si peu que parce que j'écris tant pour toi. » Nous retrouverons la même chose à l'œuvre dans la correspondance avec Jung, à savoir le nouage des lettres à l'écriture de l'œuvre, et à la place du public.

Leur destin en témoigne, Fliess a conservé les lettres de Freud ; on ne sait pas, par contre, ce que Freud a fait de celles de Fliess. On ne sait pas non plus comment ces « Lettres à Fliess » arrivèrent chez un bouquiniste qui contacta Marie Bonaparte ; celle-ci les acheta et en fit part à Freud. On sait que Freud accepta de les laisser entre les mains de celle-ci alors même qu'il leur attribuait une valeur privée, considérant qu'elles ne pouvaient pas être en de meilleurs mains. Et après tous ces détours, elles finirent par être publiées ! Certes, pas dans leur intégralité. En soi, la lettre n'est pas un écrit qui comporte une intention de publication ; elle pose néanmoins, comme on peut le voir par ses trajets et ses détours, la question du destinataire, d'une part, et celle de sa fonction pour l'auteur dans son rapport à l'écriture, d'autre part. Car si ce type d'écrit, que représentent correspondances, journal, petits carnets..., semble devoir être pris comme faisant partie d'une œuvre plutôt que comme complémentaire de celle-ci, il n'en reste pas moins qu'il est plutôt voué à une publication posthume (même si certains auteurs ont publié de leur vivant leur journal, ou ce qu'ils ont nommé comme tel).

Qu'écrire et publier ne soient pas la même chose, l'exemple de Kafka le montre fort bien. Or on peut noter chez lui, aussi bien dans sa

3. Inédit de Lettre à Fliess donné par Max Schur, in *La mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, 1975.

4. « *Ich bin so unendlich froh, dass Du mir einen Anderen schenkst.* »

correspondance amoureuse que dans sa production littéraire, un usage très particulier de la lettre. A ce propos Deleuze et Guattari ont écrit qu'il semble impossible de concevoir la production littéraire de Kafka sans le mobile épistolaire. « Peut-être est-ce en fonction des lettres, de leurs exigences, de leurs insuffisances, que les autres écrits seront montés. » A part quelques nouvelles (telles *Le Verdict*, *La Colonie pénitentiaire*, *La Métamorphose*, *Le Chauffeur* et quelques autres, ce qui représente peu de pages par rapport à son œuvre) qui ont été publiées de son vivant, principalement par son ami Max Brod, et dont il ne souhaitait d'ailleurs pas la réédition, tout le reste de l'œuvre de Kafka, presque l'essentiel, aurait dû être brûlé après sa mort (y compris lettres et journal) si Max Brod s'en était tenu à sa demande. Au lieu d'être brûlées comme des lettres, ses principales œuvres ont eu une publication posthume.

Kafka considérait qu'un homme sans femme n'était pas une créature humaine. Et ce qu'il attendait d'une femme, c'était d'accéder au père. Par le mariage, en ayant une famille, il serait son égal. « Mes relations avec toi étant particulièrement malheureuses, je ne puis conquérir mon indépendance que par un acte ayant le moins de rapport possible avec toi ; le mariage est l'acte le plus grand, celui qui garantit l'indépendance la plus respectable, mais c'est aussi celui qui est le plus étroitement lié à toi... C'est du reste partiellement cette relation étroite avec toi qui m'attire vers le mariage..., alors je pourrais devenir un fils libre, reconnaissant, innocent et droit, tandis que tu cesserais d'être opprimé et deviendrais un père sans tyrannie, compatissant, heureux<sup>5</sup>. »

Mais se marier s'oppose à écrire ; le mariage rendrait l'écriture impossible. C'est pourtant l'écriture qui véhiculera sa demande à la femme : ses amours seront essentiellement des amours épistolaires (Felice, Milena).

Dans ses relations amoureuses, Kafka fait un usage tout à fait particulier de la lettre, qui prend place d'objet privilégié dans lequel va s'aliéner le désir. Ainsi, le 10-1-1913 il écrit à Felice<sup>6</sup> :

« Si tu pouvais maintenir la belle régularité de la lettre quotidienne, comme ces temps-ci, je n'aurais rien d'autre à désirer quant aux lettres, et comme mes autres désirs sont pour l'instant ou à jamais irréalisables, tout est en ordre, encore que cet ordre-là ne soit pas le meilleur. »

5. « Lettre au Père » dans *Préparatifs de noce à la campagne*, Gallimard, Folio.

6. *Lettres à Felice*, Gallimard.

Avec la régularité de la lettre, tout est en ordre : il n'y a rien d'autre à désirer. Sa demande à l'Autre, c'est qu'il n'y ait pas de manque, que l'objet ne vienne pas à manquer.

C'est ce qu'on peut voir dans le rêve dont Kafka fait part à Felice le 17-11-1912 :

« La nuit d'avant-hier j'ai rêvé de toi pour la deuxième fois. Un facteur m'apportait des lettres recommandées de toi, une dans chaque main, et il me les tendait avec un mouvement d'une précision merveilleuse qui faisait sauter ses bras comme les bielles d'une machine à vapeur. Seigneur, c'étaient des lettres enchantées ! Je pouvais tirer des enveloppes autant de feuillets écrits que je le voulais, jamais elles ne se vidaient. Je me retrouvais au milieu d'un escalier et si je voulais sortir tout ce qui restait dans les enveloppes, il me fallait, pardonne-moi, jeter sur les marches ceux que j'avais déjà lus. Tout l'escalier était couvert du haut en bas d'une couche épaisse de ces pages déjà lues, et le papier élastique des feuilles volantes empilées crissait puissamment. C'était un vrai rêve de désir. »

Rêve ou morceau de littérature ? La magie de la lettre est contenue dans son enveloppe, une enveloppe qui ne se viderait jamais. Cette magie de la lettre se retournera contre lui. Que cela n'ait pas de fin, que cela ne cesse pas de s'écrire, se retrouve dans un « ne pas cesser d'écrire », écrire sans fin. Dans le style de l'écriture de Kafka, une phrase en appelle une autre, une interrogation en appelle une autre, un point de vue en appelle un autre ; tout est d'égale valeur dans le jeu du signifiant que rien ne vient arrêter, sauf la chute brutale.

Le 7-12-1912 Kafka fait un autre rêve qu'il comunique à Felice : « Mon souci de toi me rend inventif, rien qu'en rêve, malheureusement. L'appareil était construit de telle sorte qu'il n'y avait qu'à appuyer sur un bouton, et à l'instant la réponse de Berlin apparaissait sur un ruban de papier. Je me rappelle qu'en regardant le petit ruban qui se déroulait d'abord tout à fait vide, j'étais raide d'impatience, bien qu'on n'eût pu s'attendre à autre chose, car tant qu'à Berlin on ne t'avait pas appelée à l'appareil, il ne pouvait évidemment pas y avoir de réponse. Quelle joie lorsque les premiers signes apparaissaient sur le ruban ; celle dont j'ai gardé le souvenir était si intense qu'en vérité j'aurais dû tomber du lit. Après cela venait une vraie lettre que je pouvais très bien lire et que je pourrais peut-être même me rappeler pour une bonne part si j'en avais envie. Je n'en dirai qu'une chose, c'est que j'étais tancé à cause de mon inquiétude, d'une façon charmante qui me rendait heureux. On m'appelait "glouton", et on énumérait les lettres et les cartes que j'avais reçues les derniers temps ou qui étaient en chemin. »

L'apparition du signe entraîne l'orgasme (chute du lit). A ce propos Max Brod raconte dans son livre sur Kafka<sup>7</sup> qu'il lui dit un jour à brûle-pourpoint : « Sais-tu ce que signifie la phrase finale ? J'ai pensé en l'écrivant à une forte éjaculation. » Il s'agit de cette phrase du *Verdict* immédiatement après la description du suicide : « A ce moment il y avait sur le port une circulation littéralement folle. » La circulation folle de la lettre vient comme équivalent de jouissance.

Kafka est pris au piège : des lettres, il lui en faut encore et toujours. « Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour<sup>8</sup>. » On peut alors entendre l'appellation de « glouton » comme une demande venant de l'Autre : comme une enveloppe qui ne se viderait jamais, produire des lettres pour qu'il n'y ait que faille dans le signifiant, en pourvoyant l'Autre de quelque chose qui le comble. Cette boulimie de lettres n'est que le renversement d'une anorexie du désir, où le rien de l'objet oral se fixe dans la lettre. Encore de la lettre, en-corps du rien, pour boucher ce trou dans l'Autre. L'en(veloppe)-corps vomit la lettre : « Ma dernière lettre par exemple n'était pas écrite, elle était... vomie... » La lettre est instrument de la jouissance de l'Autre.

Entre Kafka et une femme, il y a la lettre qui s'interpose et devient, dans sa matérialité, dans son enveloppe, l'objet essentiel. Kafka sait qu'il ne possèdera pas Felice, ni Milena, mais il peut en posséder la lettre. « Et voilà que votre épître arrive, juste avant le repas de midi, je peux la prendre sur moi, la sortir de ma poche, la poser sur la table, la remettre dans ma poche ; au gré de mains qui veulent jouer avec une lettre ; on les regarde, on s'amuse de leurs jeux puérils. » Il n'y a plus que ce jeu puénil entre la lettre et lui, où la lettre devient fétiche, c'est-à-dire en position de condenser sur elle la dimension de l'être. Le 18 décembre 1910, Kafka écrit dans son journal :

« ... Admettons en effet que je sois un homme profond, il me faudrait essayer de donner à tout ce qui concerne la lettre autant d'extension que possible, donc commencer par l'ouvrir lentement, puis la lire lentement et souvent, réfléchir longuement, préparer de nombreux brouillons pour établir la copie définitive et, en fin de compte, hésiter encore à l'envoyer. Tout cela est en mon pouvoir, il n'y a d'inévitable que la réception brusque de la lettre. Soit, je ralentis cela aussi par un moyen artificiel, je reste longtemps sans l'ouvrir, elle est sur la table devant moi, elle s'offre continuellement à moi, je la reçois continuellement, mais je ne la prends pas. »

7. Max Brod, *Franz Kafka*, Callimard.

8. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, Livre XX. *Encore*, Paris, Le Seuil.

Car ouvrir une lettre, c'est comme ouvrir la porte d'une chambre où quelqu'un, peut-être, l'attend déjà impatientement. Dans l'enveloppe, quelqu'un attend... Qui? Une femme? Lui?

Malgré la mise en place de moyens artificiels pour maîtriser la lettre, Kafka n'empêchera pas que l'emploi qu'il en fait ne produise ses effets. Après l'arrêt de leurs relations épistolaires, Kafka écrit à Milena : « ... Vous savez comme je hais les lettres. Tout le malheur de ma vie... vient, si l'on veut, des lettres ou de la possibilité d'en écrire. Je n'ai pour ainsi dire jamais été trompé par des hommes ; par des lettres toujours ; et cette fois ce n'est pas par celles des autres mais par les miennes. » La lettre l'a pris sous sa dépendance. « C'est un commerce avec les fantômes. »

Dans le *Séminaire sur la lettre volée* Lacan écrit à propos du ministre qui, pour cacher la lettre qu'il a dérobée à la Reine, la retourne et se l'adresse avec une écriture féminine : « ... Il est significatif que la lettre qu'en somme le ministre s'adresse à lui-même, soit la lettre d'une femme ; comme si c'était là une phase où il dût en passer par une convenance naturelle du signifiant<sup>9</sup>. » C'est ainsi que la lettre se transforme de plus en plus à l'image de celle à qui il l'a dérobée.

De même, sur l'enveloppe de la lettre, Kafka peut lire son nom écrit d'une main de femme. Cet « effet féminisant » produit par la possession de la lettre dont parle Lacan dans ce même séminaire, Kafka va le mettre en œuvre à partir des noms et du jeu des petites lettres. Au centre de ceci, la lettre « F ». Vers la fin de leur correspondance, Kafka réduira le nom de Felice à « F » ; ainsi, par exemple : « Ta lettre est arrivée aujourd'hui, F., ... » « Toujours pas de nouvelles, F., ... ». De même, les lettres à Milena sont souvent non signées ou bien signées de la lettre « F », ou de « Ton ». De Franz à Felice, c'est la lettre « F » qui circule en emportant avec elle le trait identificatoire de Kafka. Il semble bien en effet que ce soit celle-ci qui soit à l'œuvre dans ses relations épistolaires aux femmes, que ce soit avec Felice ou avec Milena. Milena avait entrepris de traduire en tchèque ce que Kafka avait écrit en allemand ; or on sait que le nom Kafka est d'origine tchèque où il s'orthographie « Kavka », et que c'est le passage dans la langue allemande qui a produit cette autre orthographe de « Kafka », où vient s'inscrire la lettre « F », redoublant le « F » de Franz.

Identification que nous pouvons lire dans ce rêve de Kafka communiqué à Milena :

9. Jacques Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 35.

« Hier j'ai rêvé de toi. Le détail m'en échappe, ce que je me rappelle seulement c'est que nous ne cessions de nous transformer l'un en l'autre ; j'étais toi, tu étais moi. Finalement tu as pris feu, je ne sais comment ; je me suis rappelé qu'on étouffe les flammes avec des chiffons, j'ai pris une vieille veste et je t'ai battue avec. Mais alors les métamorphoses ont recommencé, si bien qu'au bout du compte tu ne te trouvais plus là, c'était moi qui brûlais, c'était moi en même temps qui frappais avec cette veste. Mais cela n'avancait à rien et ne faisait que confirmer la crainte que j'avais toujours eue que de tels procédés ne pussent rien contre le feu. Cependant les pompiers étaient venus ; de toute façon tu te trouvas sauve. Mais tu étais devenue différente, spectrale, dessinée à la craie dans le noir, et tu me tombas dans les bras, inanimée ou peut-être seulement évanouie de joie d'être sauve. Mais là encore, le jeu des métamorphoses a introduit l'incertitude, c'était peut-être moi qui tombais dans les bras de je ne sais qui<sup>10</sup>. »

Il faut dire que de traduire Kafka n'avait pas été sans effets non plus pour Milena : celui des lettres d'amour d'une part, et d'autre part celui de se penser atteinte, elle aussi, de la tuberculose qui était venue solder la relation de Kafka avec Felice.

On voit ressurgir là le commerce avec les fantômes, non seulement avec celui du destinataire, mais encore avec le sien propre. « ... et j'ai écrit cette lettre sur papier buvard qui, une fois de plus, s'est changée en mal sous ma main, et que j'ai regardée comme si je venais non pas de l'écrire, mais de la recevoir<sup>11</sup>. » La femme est un fantôme de lui.

Les lettres d'amour que Kafka adresse aux femmes ont pour fonction de véhiculer entre elles et lui un trait identificatoire. En ce sens, elles ne font que transiter par elles pour lui faire retour. Ce jeu de la lettre est porté par la lettre « F » dans l'écriture de son nom. F.F. — FKFK. Elles deviennent alors cet objet privilégié à caractère de fétiche où s'y fait valoir son être. « Car ce signe (la lettre) est bien celui de la femme, pour ce qu'elle y fait valoir son être, en le fondant hors de la loi, qui la contient toujours, de par l'effet des origines, en position de signifiant, voire de fétiche. » (Lacan, *Séminaire sur la lettre volée*). La lettre d'amour vient à la place de la femme et lui attribue le signe de celle-ci, le transformant de plus en plus à son image. Ce tout-pouvoir donné à la lettre est peut-être aussi ce qui l'a empêché de faire œuvre de sa production littéraire. Il a gardé celle-ci par-devers lui.

Comme il a déjà été mentionné, Kafka a très peu publié de son vivant, et même au dire de Max Brod, il n'aurait presque rien publié qu'il n'ait

10. *Lettres à Milena, op. cit.*

11. *Lettres à Felice, op. cit.*

dû lui arracher à force de ruse et d'éloquence. N'auraient été publiés du fait de Kafka que : *Le Chauffeur* en 1913, *Un médecin de campagne* en 1919 (dédié à son père), *Un champion de jeûne* en 1923 ; juste avant sa mort (1924) il corrigeait les épreuves de *Joséphine, la cantatrice ou Le peuple des souris* qu'il destinait donc à l'impression. Les autres publications de son vivant : *Description d'un combat* (1909), *Contemplations* (1909), *Le Verdict* (1913), *La Métamorphose* (1915), *La Colonie pénitentiaire* (1919), se seraient faites par l'intermédiaire de Max Brod. Ainsi, à part *La Métamorphose*, les œuvres reconnues aujourd'hui comme les plus importantes de Kafka, celles auxquelles se rattachent l'adjectif « kafkaïen » (*Le Procès*, *Le Château*, *L'Amérique*, etc.), Kafka les a retenues.

Le 11 août 1912 Kafka écrit dans son journal : « Rien, rien. Que de temps me fait perdre la publication de ce petit livre, quel sentiment néfaste et ridicule de ma valeur me prend en lisant ces choses anciennes pour les publier. Et en réalité pourtant, je n'ai rien gagné, ce trouble en est la meilleure preuve. Une fois le livre sorti, en tout cas, je devrai, si je ne veux pas me plonger dans le vrai que par le bout des doigts, me tenir bien plus encore à l'écart des revues et des critiques. Mais comme je suis devenu pesant ! Autrefois, il me suffisait de dire un seul mot opposé à mon orientation du moment, et je volais aussitôt de l'autre côté ; maintenant, je me contente de me regarder et je reste comme je suis. »

Il n'y a rien gagné d'autre qu'un sentiment de sa valeur ! Dans la publication il ne s'agit pas de gain en effet, mais de perte. Et cette perte a à voir avec la version du père. Que celle-ci nous soit parvenue sous la forme d'une « Lettre au père » nous intéresse à deux points de vue : celui de la lettre, et celui de son lien à l'œuvre.

Celui de son lien à l'œuvre d'abord. Max Brod n'a pas publié cette lettre dans la correspondance de Kafka, mais avec les cahiers, montrant par là sa difficulté à la situer. Lettre ou œuvre ? Le contenu de celle-ci bascule de l'accusation du père dans l'innocence de celui-ci à une détresse commune au père et au fils pour donner lieu à une accusation inassignable et illimitée. Cette lettre est écrite en 1919.

« Dans mes livres, il s'agissait de toi, je ne faisais que m'y plaindre de ce dont je ne pouvais me plaindre sur ta poitrine. C'était un adieu que je te disais, un adieu intentionnellement traîné en longueur<sup>12</sup>. »

Kafka aurait voulu donner comme titre général à son œuvre littéraire : « Tentative d'évasion hors de la sphère paternelle ». Cette

12. « Lettre au père », *op. cit.*

même année 1919, il dédie *Le Médecin de campagne* à son père. A ce propos il écrit à Max Brod : « Merci pour ton entremise auprès de Wolff. Depuis que je suis décidé à dédier ce livre à mon père, je tiens beaucoup à le voir paraître bientôt. Non que j'espère ainsi réconcilier mon père, les racines de cette hostilité ne seront pas détruites de cette façon. Mais j'aurai fait quelque chose... » Tenter de s'évader de la sphère paternelle, avec la publication. Il y avait une autre solution à ce problème pour Kafka, c'était le mariage, mais la lettre s'est interposée.

Peu de temps après avoir rencontré Felice, Kafka écrit *Le Verdict* (1912). Georges se décide à écrire une lettre pour annoncer ses fiançailles à son ami de Russie et en fait part à son père qui lui répond : « As-tu vraiment cet ami à Pétersbourg ? », c'est-à-dire : à qui donc est destinée cette lettre ? pour dire juste après : « Je connais bien ton ami. Ce serait un fils selon mon cœur... C'est pour cela que tu te barricades dans ton bureau... ce n'est que pour te permettre d'envoyer en Russie tes sales petites lettres. » Mais le père s'est ligué avec l'ami qui sait déjà tout, car le père lui écrivait : « Il froisse tes lettres de la main gauche sans les regarder et tient les miennes de la main droite pour les lire. » Inutile d'écrire tes lettres, celui à qui elles sont destinées ne les lit pas. Le 11 février 1913, Kafka écrit dans son journal au sujet du *Verdict* :

« L'ami forme la liaison entre le père et le fils, c'est leur plus grand avoir commun. Assis tout seul à sa fenêtre, Georg fouille avec volupté dans ce fonds commun, s'imagine avoir le père en lui et, à part un état passager de rêverie mélancolique, se croit en paix avec toutes choses. Le développement du récit montre alors comment le père surgit du fonds commun — de l'ami — et se dresse en antagoniste de Georg, grâce aux forces accrues qu'il puise dans d'autres éléments communs de moindre importance, grâce notamment à l'amour et au dévouement de la mère, à la fidélité qu'il lui garde. Georg n'a rien ; la fiancée, qui n'existe dans le récit que relativement à l'ami et qui, la noce n'ayant précisément pas eu lieu, ne peut entrer dans le cercle de sang qui se trace autour du père et du fils, est facilement éliminée par le père. »

Ce qui ferait la liaison entre le père et le fils, leur avoir commun, ce serait la lettre, l'ami n'existant que comme destinataire de celle-ci. On voit aussi que c'est relativement à la lettre que la fiancée existe. Mais de cet avoir commun, des lettres, le père surgit pour se dresser contre Georg et le condamner. De la lettre surgit la condamnation... grâce à l'amour de la mère !

Revenons ici à « La Lettre au Père » à propos de ce que Kafka dit de sa mère : « Ma mère était infiniment bonne pour moi, c'est vrai, mais ce n'était que relativement à toi, c'est-à-dire, pour moi, dans un mauvais

rapport. Sans le savoir, elle jouait le rôle du rabatteur à la chasse... ma mère se contentait de me protéger en secret contre toi, ... et j'étais de nouveau la créature sournoise, le tricheur qui se sentait coupable... »

On voit comment l'amour de la mère fait pour lui obstacle au père, tout en le renvoyant dans son cercle, c'est-à-dire dans une certaine version du père.

Kafka poursuit dans son journal : « Georg a le même nombre de lettres que Franz. Dans Bendemann, "mann" n'est qu'un renforcement de "Bende" proposé pour toutes les possibilités du récit que je ne connais pas encore. Mais Bende a le même nombre de lettres que Kafka et la voyelle "e" s'y répète à la même place que la voyelle "a" dans Kafka.

« Frieda a le même nombre de lettres que F. et la même initiale, Brandenfeld a la même initiale que B. et aussi un certain rapport de sens avec B. par le mot "feld". »

On voit que Kafka est condamné à se compter dans le jeu des lettres de son nom : F.K.a.F.K.a; et n'y trouve de place que dans la localisation répétée de celles-ci. La lettre en se redoublant viendra l'y fixer. F. renvoie à F. K. renvoie à K.A. renvoie à A. La lettre ne renvoie qu'à elle-même. Franz Kafka est F.K.A.

*Le Verdict* peut être entendu comme une réponse anticipée de Kafka à la « Lettre au Père ». Cette lettre, le père ne la reçut jamais, probablement parce que bien qu'elle lui ait été adressée, elle ne lui était pas destinée. Après l'avoir écrite Kafka l'avait remise à sa mère afin qu'elle la transmette au père. Bien entendu, elle devait la lire d'abord. La mère l'a gardée un temps par-devers elle et l'a ensuite rendue à son fils avec des paroles d'apaisement. Non seulement la mère ne transmet pas la lettre, mais elle la lui rend. Pas moyen, donc, que la lettre circule. Elle est renvoyée à Kafka. Or, si Kafka a remis cette lettre à sa mère, c'est que par la « Lettre au Père » il interrogeait sa mère sur sa version du père et lui indiquait que c'était elle qui avait la charge de la transmission de la lettre. Mais la mère n'assume pas la transmission et condamne Kafka à en rester le dépositaire. Il garda donc cette lettre et tenta encore avec Milena, cette autre mère (il l'appelle parfois « maman Milena »), d'interroger cette version du père. Entre le père et lui, il y a la lettre qui porte la faute et de laquelle surgit la condamnation. Cette « faute » est avant tout faute d'écriture : du « v » au « f ».

La lettre ne trouvera de destinataire que dans sa publication posthume.

A l'horizon de toute lettre il y a une femme à interroger sur la version du père et la transmission. Pas plus que la mère ne transmet la lettre, Felice et Milena n'assureront la transmission père-fils. La lettre retient

Kafka dans sa version du père, le prend dans son jeu de circulation qui va de F. à F., de K. à K., de A. à A. pour se boucler sur elle-même, et le tenir dans sa totale dépendance. La lettre lui fait retour comme signe de la femme. A l'horizon de tout écrit il y a le public à qui Kafka a laissé son interrogation sur cette version du père. Ses écrits avaient-ils de ce point de vue là valeur de « Lettre ouverte » ? Comment la lettre allait lui faire retour par la publication ? Ce qu'on peut remarquer, c'est que de son œuvre le public a retenu son nom pour en faire un adjectif, « kafkaïen », qu'il a même inscrit dans le dictionnaire (« rappelle l'atmosphère oppressante des romans de Kafka »). L'œuvre s'est effacée devant le nom. La publication a fait chuter le nom propre en nom commun et a collé le nom d'auteur à son œuvre. Comme un papillon, Kafka est épinglé à la lettre.

Kafka considérait qu'il y avait des similitudes entre Kierkegaard et lui, certainement à propos des fiançailles et de la place de l'écriture dans leur vie. Y a-t-il une similitude lorsque Kafka écrit qu'il « est » littéraire et lorsque Kierkegaard écrit : « Je n'ai pas acquis un peu de réflexion avec l'âge. Je suis à vrai dire réflexion du commencement à la fin. » Certes tous les deux mettent en jeu l'écriture comme essentielle à leur vie : « Ah ! Comme il est vrai le mot que j'ai souvent dit sur moi-même que comme Schéhérazade sauve sa vie en racontant des histoires, ainsi je sauve la mienne ou la maintiens à force d'écrire. » (Kierkegaard) Mais Kierkegaard écrit pour publier. Et il publiera même beaucoup, parfois plusieurs ouvrages à quelques jours d'intervalle. Dans son journal on trouve écrit ceci : « Si, indépendamment de mon rapport avec Dieu, je me demande comment j'ai été amené à être l'écrivain que je suis, je réponds : par un vieillard à qui je garde la plus grande gratitude, et par une jeune fille, à qui je suis le plus redevable. » Son père, et Régine Olsen, sa fiancée. Le passage suivant, tiré également de son journal, apporte quelques éclaircissements (décembre 1844) : « Quand mon père est mort, Sibbern (professeur de philosophie) m'a dit : "Maintenant, vous n'aurez jamais votre examen de théologie", et je l'ai justement obtenu ; si mon père avait vécu, je ne l'aurais jamais passé. Quand j'ai rompu mes fiançailles, Peter (son frère) m'a dit : "Maintenant, tout est perdu". Et il est pourtant clair que si je suis devenu quelque chose, c'est justement grâce à cette décision. » Quelque chose, c'est-à-dire écrivain, un écrivain dont la question est le rapport avec Dieu. « Mes fiançailles avec elle et leur rupture sont proprement

mon rapport avec Dieu ; elles sont, si j'ose dire, mes fiançailles religieuses avec Dieu. » (Journal) Rappelons que Kierkegaard rompt ses fiançailles avec Régine au bout d'un an, alors qu'il continue à l'aimer et qu'elle ne souhaite nullement la rupture. Et il va faire en sorte qu'elle le prenne pour un imposteur, un homme léger, afin qu'elle le haïsse ; ceci pour lui rendre la rupture plus supportable. Ces relations devaient être pour lui le châtement de Dieu. Le père avait maudit Dieu dans sa jeunesse. « Une faute devait peser sur la famille entière, dit-il, un châtement de Dieu planer sur elle ». Par ce châtement, « il serait cet homme sacrifié destiné à découvrir dans d'affreuses souffrances la vérité dont les autres tirent profit ». C'est ce à quoi doit aboutir la rupture des fiançailles pour lui. Régine, elle, finit par se marier avec quelqu'un d'autre.

Nous avons peu de lettres de Kierkegaard adressées à Régine. Par contre son journal est plein de cette question, et à certaines remarques, à des pages arrachées, on peut supposer que Kierkegaard pensait qu'il serait publié après sa mort. Nombreux de ses écrits ont pour thème la question de ses fiançailles et leur rupture, l'amour et le mariage. Au fond, tout ce qu'il n'avait pas voulu dire à Régine pour lui éviter de souffrir ! Ces œuvres tiennent d'ailleurs par leur forme du journal intime et du roman par lettres et constituent comme des lettres ouvertes. Nous lisons dans son journal : « ... car *Le Journal du Séducteur* avait pour but de l'éloigner de moi, ou, comme dit *Crainte et Tremblement*, quand l'enfant doit être sevré, la mère se noircit le sein. » Kierkegaard publiait donc pensant qu'elle lirait ses œuvres. En un sens il s'adressait donc bien à elle. Mais en même temps il s'agissait d'autre chose que l'on trouve en date de janvier 1849 (Journal) : « Dès que je mourrai (j'ai toujours attendu que ce serait bientôt), il faudra naturellement qu'elle soit rétablie dans ses droits. Tout est prêt à ce sujet. Son nom restera attaché à mon œuvre littéraire et vivra aussi longtemps que le mien sera en mémoire. » Et le 7 septembre 1849 : « La remettre avec moi à l'histoire, après être devenue ma femme : non, c'est impossible. Elle peut bien devenir "Madame" ; mais il faut qu'elle soit nommée comme celle que j'ai aimée et rien de plus ; voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue pour qu'il en résulte une histoire d'amour malheureux et pour qu'elle soit pour moi la bien-aimée "à qui je dois tout" : c'est ainsi que l'histoire doit l'accueillir, voilà ce que je dois apprendre à l'histoire. » Que le nom de Régine Olsen reste attaché à l'œuvre de Kierkegaard mais en tant que disjoint du sien ; elle peut bien s'appeler « Madame Schlegel », lui, Kierkegaard, par son existence d'écrivain répandra son éclat sur son nom, Régine Olsen. Ce qui nous montre que Kierkegaard avait une haute opinion de sa production littéraire et l'acceptait, dans la

stricte mesure où il en était le martyr. Dans *Point de vue explicatif de mon œuvre*, qui ne paraîtra qu'après sa mort, il écrit : « Si d'aventure mes contemporains ne me comprenaient pas, soit, j'appartiens à l'histoire où je sais que je trouverai ma place, et laquelle (...). Je sais qu'en fait de génialité, l'extraordinaire m'a été départi. » C'est également dans l'histoire que la conjonction avec Régine doit se produire, par le biais de sa production littéraire.

Ainsi Kierkegaard, dans son journal et dans ses œuvres, immortalise cet amour malheureux qu'il adresse à Dieu, comme châtement à subir pour la faute du père, en conjoignant leurs deux noms par son œuvre (notons que le génie de Kafka a produit aussi une conjonction de son nom avec celui de Félice et Milena, mais sans volonté de sa part), et lui adresse des messages. Dans *Coupable — Non-coupable ?* par exemple, il reproduit textuellement sa lettre de rupture, fait qui a déclenché un scandale en son temps. « Il me fallait lui taire quantité de choses, et tout baser sur un mensonge. Je lui écrivis et lui envoyai son anneau. Le billet est reproduit textuellement dans "l'expérience psychologique" [*Coupable ? — Non Coupable ?*]. Je l'ai fait intentionnellement à titre purement historique, car je n'en ai parlé à personne, pas à âme qui vive, moi qui suis plus muet que le tombeau. Si le livre devait tomber entre ses mains, je voulais qu'elle s'en souvint. » (Journal) Pour l'histoire, mais pour elle aussi, pour qu'elle sache mon martyr. Bien qu'il ne voulût pas le lui dire directement, il lui fallut l'écrire et le réécrire. Par le biais de la publication Kierkegaard put dire à Régine tout ce qu'il n'avait pu lui dire autrement, à la fois son amour et son mensonge, sa place de médian pour sa recherche de la Vérité et de Dieu. Au-delà de Régine, il y avait Dieu, la femme-toute ; seul moyen de l'atteindre, l'écriture.

Le 5 mai 1843 il publie une *Préface à deux discours édifiants*, signée de son nom et adressée à « l'Isolé, l'Unique qu'avec joie et gratitude j'appelle mon lecteur », formule où il use d'une particularité de la langue danoise où une même forme exprime le masculin et le féminin. Le lendemain paraissent *les deux discours*, qui, eux, sont dédiés à « feu Michael Petersen Kierkegaard, autrefois bonnetier en cette ville, mon père ». Dans son journal : « *Le Journal du Séducteur* a été écrit à cause d'elle, pour la déguster. La préface des deux discours édifiants lui est destinée, comme beaucoup d'autres choses, la date de l'ouvrage, la dédicace à mon père. Et dans l'ouvrage même, on trouve de vagues indications à propos de la renonciation, et quand je dis qu'on perd seulement l'être aimé quand on l'amène à agir contre sa conviction. Elle a lu le livre, je le sais par Sibbern. » Il s'agit dans *les deux discours* du commentaire d'un texte religieux dont Kierkegaard aurait voulu

instruire Régine aux temps de leurs fiançailles. « A ce texte se rattache la première impression religieuse qu'elle a de moi ; c'est le texte que j'ai si fortement mis en relief. Je n'aurais vraiment pas cru qu'elle s'en souvint, bien que je sache par Sibbern qu'elle a lu les deux discours de 1843 où j'ai médité ce texte. » (Journal).

Rien qu'aux allées et venues de notre démarche, on peut se rendre compte à quel point journal et œuvres publiées par lui sont entremêlés. A vouloir suivre sa trace on est renvoyé du journal à l'œuvre, de l'œuvre au journal (on sait le volume de pages que représente son journal), dans un véritable jeu de piste. Ce dédale dans lequel nous conduit le fil d'Ariane, nous le retrouvons dans la stratégie narrative de Kierkegaard, en particulier dans son utilisation des pseudonymes, à côté de celui de son nom. *Ou bien...* *Ou bien* est publié sous le nom de Victor Eremita, *Crainte et Tremblement* sous celui de Johannes de Silentio, *La Répétition* sous celui de Constantin Constantius, *Les Miettes philosophiques* ainsi que *Post-scriptum* sous celui de Johannes Climacus. Ces pseudonymes se retrouvent en tant que représentants de certains discours soit dans le même livre (tels Victor Eremita dans *Étapes sur le chemin de la vie*, Constantin Constantius dans *La Répétition*) soit dans un autre livre (on retrouve Constantin Constantius dans *Ou bien... Ou bien : In vino veritas*). Jeux de renvoi entre narrateur et auteur, enchâssement des œuvres dans l'œuvre, le pseudonyme renvoie à la figure double de l'auteur. A la fin de *Post-scriptum*, Kierkegaard reconnaîtra qu'il est l'auteur des ouvrages parus sous des pseudonymes, mais il précisera : « Les ouvrages pseudonymes ne contiennent pas un seul mot de moi ; je n'ai aucune opinion à leur sujet sinon comme tiers, aucun savoir de leur signification sinon comme lecteur, et pas le moindre rapport privé avec eux... Dans *Crainte et Tremblement*, je ne suis pas plus Johannes de Silentio que le chevalier de la foi qu'il dépeint, exactement pas plus, et pas davantage encore l'auteur de la préface de l'ouvrage, laquelle est la réplique d'un penseur subjectif réel en sa fiction. » Ceci rappelle tout à fait l'usage des pseudonymes au Moyen Age, où il n'existait pour ainsi dire pas de propriété littéraire (à témoin la place du copiste qui pouvait faire œuvre d'auteur en ne laissant pas inchangé le texte qu'il transcrit). Dieu seul y est véritablement l'« Auteur » du livre, celui qui l'écrit ne peut être qu'un copiste. En ce sens l'auteur est une fiction : l'homme est inscrit dans le livre et raconté par lui. L'œuvre n'est alors que le fragment textuel d'une écriture anonyme<sup>13</sup>. L'usage des pseudonymes permet à Kierkegaard de se

13. Dragonetti. *La vie de la lettre au Moyen Age*.

situer comme tiers, comme lecteur de ce que l'auteur, « ce penseur réel en sa fiction », a produit. Il ne s'agit plus ici d'une figure double, mais d'une tierce personne. « Ma mélancolie durant bien des années a fait que je n'arrivais pas à me dire "tu" à moi-même au sens le plus profond. Entre ma mélancolie et moi, il y avait tout un monde imaginaire. C'est lui qu'en partie j'ai épuisé dans mes pseudonymes. » Or sa mélancolie, c'est l'héritage de son père ; entre « moi » et mon père, pas de « tu », mais le « il » des pseudonymes. « Enfant, j'ai reçu une éducation stricte et austère qui fut à vues humaines une folie. Dès ma plus tendre enfance, ma confiance dans la vie s'était brisée aux impressions sous lesquelles avait lui-même succombé le mélancolique vieillard qui me les avait imposées : enfant, ô folie ! je reçus le costume d'un mélancolique vieillard. » Son œuvre pseudonyme correspond à peu près aux œuvres prenant appui sur ses fiançailles à Régine, œuvre laïque par opposition à son œuvre religieuse (généralement signée de son nom).

Ces pseudonymes qui le représentent auprès de son nom propre ont permis la mise en place d'une structure narrative complexe rendant possible la publication de textes qui sans cela seraient restés directement adressés à Régine, sortes de lettres ouvertes. Par ce biais, Kierkegaard a pu mettre en jeu son monde imaginaire (en faisant tenir aux personnages et pseudonymes différents types de discours) et ses contradictions, a pu mettre en jeu des identifications sans y être pris dans son nom propre, et d'y risquer sa version du père (notamment dans ses conceptions de la femme et du mariage, où l'on retrouve la figure de la mère, humble servante, épouse d'un homme cultivé et riche). Ceci, peut-être, du fait de la mort du père.

Concluons sur la fin du texte *In vino veritas*. Après avoir participé à un banquet où il avait été discoursé sur l'amour, les amis au petit matin prennent le chemin du retour ; s'arrêtant en route, ils découvrent, installés sous la tonnelle le conseiller et sa femme prenant leur petit déjeuner ; ils les écoutent se parler, puis, s'en vont. C'est alors que Victor Eremita entre d'un bond par la fenêtre dans la maison du conseiller et en ressort d'un autre bond. « D'un geste triomphant il s'écria : "Un manuscrit de Monsieur le conseiller. Si j'ai publié ses autres manuscrits, ce n'est que mon devoir de publier celui-ci aussi." Il le fit glisser dans sa poche, ou plutôt, il avait voulu le faire, car au moment même où il pliait le bras et que sa main avait déjà enfoui à moitié le manuscrit, je le dérobaï furtivement.

« Mais qui suis-je donc ? Personne ne s'en inquiète. S'il n'est encore venu à l'esprit de personne de le demander, je suis sauvé, car maintenant j'ai échappé au pire. Je ne vau d'ailleurs pas la peine d'être recherché ; car je suis moins que n'importe quoi et toute enquête à cet

égard me rend tout à fait timide. Je suis la pure existence en soi et donc presque moins que rien. Je suis la pure existence en soi, qu'on trouve partout, cependant sans qu'on puisse la distinguer, puisque je suis constamment aboli. Je suis comme la barre au-dessus de laquelle se trouve le problème d'arithmétique et la solution au-dessous ; qui se soucie de la barre ? Par mes propres forces je ne suis rien, car même l'idée de dérober furtivement le manuscrit à Victor n'est pas mienne, mais cette idée subite, grâce à laquelle, comme disent les voleurs, j'empruntais le manuscrit, de nouveau je ne suis rien du tout, car le manuscrit appartient au conseiller, et en ma qualité d'éditeur, je ne suis dans ma nullité que comme une "Némésis" pour Victor qui sans doute pensait être en droit de le publier<sup>14</sup>. »

On ne saurait mieux montrer la circulation de la lettre et ses détours. Le manuscrit est publié par cette existence en soi qui l'a dérobé à Victor qui a déjà publié d'autres manuscrits, eux-même dérobés. Manuscrit dérobé, lettre volée, l'écrit suit son trajet.

---

14. Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, Gallimard, Tel.

## L'autre et le lieu

*« Toute énonciation est, explicite ou implicite, une allocution, elle postule un allocutaire. »*

E. Benveniste.

*« ... j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. »*

B. Pascal.

### 1. LES SUJETS ÉTRANGERS

« Figure du père » : formule fascinante. Il semble qu'à travers elle ce père s'impose à nous sur un fond d'espace nu, aplats bruts ou fiction nocturne — dans le style de Bronzino ou celui de Vélasquez —, père glorieux et insaisissable, indéfiniment abstrait et tout-puissant. Et sa présence ne nous éblouit pas seulement de sa splendeur : toute abstraite et figée qu'elle soit, cette figure possède le don de nous anéantir devant elle. N'est-il pas étrange qu'une image désignant une pure fonction, et faisant appel dans nos mémoires au souvenir vague de tableaux, concentre en elle à ce point la certitude même de notre vie ? Je ne puis ni parler ni voir tant que cette formule est en moi.

Certes, l'effet de ces trois mots ne tient pas vraiment à ce qu'ils « disent », et encore moins à la langue dans laquelle ils se prononcent : c'est parce qu'ils m'engagent en eux au moment où je les dis que je ressens leur magie d'une manière si profonde. Aussi ne puis-je m'en détacher, prendre un point de vue critique à leur égard, sans faire retour d'abord sur moi-même dans l'instant de leur énonciation. Ce sera pour constater que l'enjeu premier de cette formule est celui, précisément, de

m'annuler comme parole — comme sujet. Il n'y a pour moi qu'un seul sujet au moment où je m'aveugle en elle, c'est ce père, tout imaginaire, qui est ma loi.

Mais comment expliquer qu'un « sujet-père » puisse déterminer ainsi mon propre mode d'adhésion au monde ? Le rapport de paternité, qu'il soit concret ou fantasmatique, suffit-il à susciter l'émergence (ou la disparition) de tout sujet ? Le rôle du père, dans chaque société, s'inscrit à l'intérieur d'un système de relations interindividuelles complexe, et qui se joue à des niveaux différents : celui où son autorité intervient ne saurait se confondre avec les autres, et encore moins en représenter la quintessence. Si donc la figure du père se trouve incarner le sujet type d'une société donnée, celui qui fixe ses échanges et en donne le sens, c'est parce qu'une convention culturelle lui en aura accordé le privilège, lui faisant régir d'autres niveaux que celui où sa maîtrise devait normalement s'exercer, en dehors des considérations d'ordre biologique ou psychologique qui conditionnent effectivement son pouvoir.

Aussi me semble-il nécessaire, dans la perspective de ce colloque, de déplacer le problème du père vers celui de la définition du sujet qui le sous-tend, et d'interroger la structure de parenté non pas comme un système de relations dominant les autres « par nature », ainsi que notre société nous en a depuis longtemps persuadés, mais dans le contexte général de la communication, et compte tenu de la diversité des formes d'expression que celle-ci met en jeu.

Traditionnellement, comme on sait, la communication humaine s'envisage à partir de deux modèles : le langage et l'expression visuelle. Mais l'opposition de ces modèles n'a jamais eu une valeur bien grande, en Occident tout au moins : on l'a ramenée simplement à une différence de supports. *Communiquer* étant synonyme pour nous, par habitude culturelle, de *parler*, on a considéré la relation langagière comme l'archétype des échanges sociaux, et l'expression visuelle comme l'écho apauvri, mineur, de la parole.

Une des preuves les plus manifestes de ce décalage entre les deux médias réside dans la conception de l'écriture à quoi il a donné lieu. Ne peuvent être définis en effet comme écritures, pour la plupart des théoriciens conformes à l'orthodoxie, que les systèmes susceptibles de transcrire intégralement la langue, les plus aboutis de ces systèmes étant ceux qui, par l'alphabet, en proposent, ou semblent en proposer, le calque littéral.

Les théories plus récentes concernant l'origine et le fonctionnement de l'écriture entraînent une réévaluation importante de ce schéma. Si l'on admet en effet que les systèmes d'écriture participent de l'univers graphique *en même temps* que du langage (au lieu qu'ils devaient en

quelque sorte s'en « guérir » selon la conception ancienne), et cela au point que l'on envisage désormais la communication visuelle comme leur source essentielle<sup>1</sup>, l'existence d'un tel médium fait de lui un témoin crucial dans la problématique qui nous occupe. Tout d'abord, elle nous permet de comprendre que le processus de communication mobilise non pas un sujet unique dans tous les cas — celui de l'énonciation — mais plusieurs, tout aussi actifs, quoique de façon différente. Le sujet qui gouverne l'image possède bien cette faculté de création et de dynamisme social qui semblait réservée au locuteur : c'est l'imagier, non l'orateur, qui a suscité l'ébauche première de la communication écrite à travers l'expression pictographique. D'autre part, selon sa nature — idéographique, « sémantique »<sup>2</sup>, syllabique, alphabétique — l'écriture met en lumière différents modes de synthèse entre les deux types de sujets produits par l'image et par la parole, synthèses où les civilisations ont puisé une nouvelle forme de figure dominante, extérieure à la structure familiale mais douée, comme l'image du père, d'une suprématie décisive pour l'équilibre du groupe. Cette suprématie se reconnaît, de même que dans le cas du syncrétisme paternel, au fait que le sujet-écrivain<sup>3</sup> concentre également en lui des images individuelles relevant de plusieurs niveaux de communication à la fois.

Certes, ce sujet nouveau n'est pas né de l'écriture seule : en adoptant un système plutôt qu'un autre, qu'il s'agisse d'une création — comme à Sumer ou en Chine —, de la transformation d'un système antérieur — en Grèce, au Japon, en Inde —, d'un héritage — dans l'Occident moderne —, le groupe social signifie par son choix un consensus où ce sujet était non seulement déjà possible mais foncièrement souhaité. Il va de soi que la diffusion variable des pratiques de l'écriture dans les civilisations qui la possèdent n'amointrit en aucune façon sa valeur effective et fondatrice. On sait bien qu'un même phénomène peut s'irradier de manières diverses à l'intérieur d'une culture, en fonction

1. Voir à ce sujet, pour la Mésopotamie, l'Égypte ancienne et la Chine, les communications de J.M. Durand, P. Vernus et L. Vandermeersch dans *Écritures, systèmes idéographiques et pratiques expressives*, Le Sycomore, 1982.

2. C'est-à-dire telle qu'elle s'incarne dans l'alphabet sémitique, dont la nature consonantique sert à transcrire non des phonèmes mais la racine des mots, indépendamment de leur fonction grammaticale et de leur prononciation.

3. Cette formule a l'avantage de s'opposer clairement à celle de « locuteur », c'est pourquoi je l'utilise ici. Mais le sujet de l'écriture est en fait, à mon avis, son *lecteur*, comme j'ai essayé de le montrer dans « Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux », *Littoral* 7/8. 1983, pp. 209-231. Voir aussi la suite de cet article.

des compétences concrètes que lui offre pour se manifester l'ensemble des couches sociales adhérant à cette culture, de sorte que l'expression majeure d'une loi subie par tous peut paraître dans certains cas de manière paradoxale ignorée du plus grand nombre. Il n'est donc pas arbitraire, quelle que soit l'ampleur réelle de son extension sociale, de considérer l'écriture comme le témoignage majeur d'un modèle de sujet distinct de l'image paternelle mais doté d'un pouvoir d'exemplarité et de domination équivalent.

Ainsi, il n'y a pas de sujet dominant « en soi », comme il n'existe pas de mode de communication unique entre les hommes. Est seul universalisable l'empire que le sujet dominant choisi par une société s'assure inmanquablement sur tous ses membres. Empire d'autant plus puissant que ce sera à l'intérieur de la conscience de chacun — ou en deçà même de cette conscience — qu'il exprimera sa vraie mesure.

Mais le fait même de cette prééminence, que ce soit à titre de modèle ou par une suprématie effective, nous signale qu'il faut prendre en compte dans la définition de ce sujet non seulement le type d'individu qu'il est censé représenter mais la manière dont il se situe dans son rapport avec *l'autre*. Le sujet dominant d'une société repose nécessairement sur l'exclusion — ou l'occultation — des possibilités d'expression extérieures à la sienne propre : il est important pour lui d'invalider, voire de nier, l'existence d'autres modèles, qui risqueraient de le remettre en cause. C'est pourquoi tout sujet dominant d'une société se définit et s'affirme d'emblée dans un schéma fortement relationnel. Etre père, c'est désigner en même temps que soi sa descendance, quand bien même l'effort de justifier — et de vivre — une telle paternité ne se trouve effectivement réservé qu'à ceux qui s'éprouvent face à lui comme ses fils et ses filles, et non pas au mythe qu'il représente. Mais peut-être ce déplacement de l'initiative légiférante constitue-t-il la ruse la plus habile de la tyrannie familiale pour nous asservir à elle. En m'annulant comme sujet — mais parce que je m'y condamne moi-même spontanément — la « figure du père » élimine également en moi, du même coup, la possibilité d'envisager être un (ou une) autre, autre par rapport à cette figure, autre comme sujet, moi qui pourtant aurais pu vivre bien différemment ma relation à autrui que dans cette filiation terroriste.

Mais devons-nous concevoir toute relation d'un sujet dominant à « l'autre » sous une forme aussi impérative ? N'est-ce pas l'image paternelle elle-même qui détient, et elle seule, cette propriété particulière d'agir par l'annulation de toute forme d'individualité étrangère à son système ? Et n'est-ce pas elle qui nous persuade d'une

absence d'alternative au modèle qu'elle nous propose, sans qu'il y ait à cela une réelle nécessité ?

Il est vrai que cette nécessité s'inscrit dans un schéma dont on comprend qu'il possède une force séductrice intense. Notre choix de l'image paternelle de préférence à celle de la mère ne s'est pas fait par hasard. Une mère crée charnellement ses fils et ses filles, elle les extrait de son corps comme des fruits. Mais c'est au père que nous attribuons cette transsubstantiation miraculeuse qui lie notre vie à l'abstrait pur. Par lui notre origine nous apparaît, au sens littéral du terme, sur-naturelle. Par lui elle fait sens — ou, ce qui revient au même, elle nous rattache au divin. La mère nous introduit dans le monde comme un objet de chair parmi d'autres. Le père est l'agent lointain de l'alchimie qui donne à cette chair un esprit à sa ressemblance. L'invisible et l'indécelable, en nous, viennent de lui. Quoi qu'il en soit de la valeur objective d'une telle interprétation, le fait est que la figure paternelle assume plus aisément la vertu méta-physique qui préside à notre naissance — et qu'il en retire le prestige nécessaire à sa valorisation.

Mais ce père, nous aurions pu l'imaginer endormi, comme Vishnou, insoucieux de sa création au point qu'il faille s'ingénier à le tenir éveiller pour qu'il exerce ses dons. Or l'Occident ne tolère pas l'idée d'un créateur inactif, et encore moins celle d'un créateur ayant besoin d'aide extérieure pour le décider à agir. Son pouvoir ne supporte pas le partage ni la délégation. Zeus, père tout-puissant, a tiré de sa tête et de sa cuisse ses enfants les plus prestigieux, il a fécondé la pierre elle-même<sup>4</sup>. Il suffit au Dieu biblique de deux mots pour que la lumière naisse au monde, puis la terre, puis l'humanité. Car ce Dieu n'est pas seulement l'esprit qui anime la chair de son génie, il est le Verbe immédiat, celui dont le souffle crée les choses à la manière dont nous-mêmes les suscitons devant nous en les nommant. Dans la faille paternelle où se conçoit l'origine spirituelle de l'être humain l'Occident a placé comme une idole — mais idole sans corps et sans visage — sa valeur fondamentale : l'énonciation.

C'est précisément pour cette raison que *l'autre* en tant que tel nous est devenu, dès lors, absolument *inconcevable*. L'énonciation constitue un acte intransmissible : on ne peut que la réitérer. Dire « je » multiplie les dieux — et en ce sens, en effet, la parole est démocratique — mais ce

---

4. C'est ainsi qu'il donne naissance à l'hermaphrodite Agdistis. Voir M. Delcourt, *Hermaphrodite, mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, P.U.F., 1958, p. 50.

sont les dieux solitaires. Nous ne pouvons atteindre l'autre que par ce privilège du langage qui nous a fait inventer à Dieu un double démoniaque : la négation. L'autre est celui qui *n'est pas moi*, ou plutôt celui qui *n'est pas je*. L'autre n'existe jamais pour moi qui parle : il ne peut que me remplacer — ou n'être pas.

Pourtant étaient également présents en l'homme, en même temps que la fascination de son origine et le besoin d'identifier sa parole au mythe de cette origine, le désir d'un partage social et celui, parallèle à l'imaginaire du Dieu-Logos, d'une sublimation de ce partage en pouvoir qui le transcende. L'image — la trace — manifeste à l'intérieur de chaque culture une volonté communautaire qui implique, avant le sujet et au même titre que lui, l'attention multiple de tous. La création de l'imagier ne sera admise dans un groupe que dans la mesure où celui-ci l'aura acceptée pour sienne et considérée comme un message le concernant tout entier. Par rapport aux autres membres de la tribu, l'artiste, comme le divin, représente une atypie<sup>5</sup>. Mais cette différence détermine aussi sa fonction dans la tribu. Distinct des autres, il constitue également leur guide fraternel.

## 2. MÉMOIRE ET ÉCRITURE

Mais l'image, comme on le sait, n'a valeur de communication qu'à l'intérieur de la société qui la produit : ses conventions, purement empiriques, ne sauraient s'organiser en code. L'écriture a transmué l'image en instrument de grande diffusion parce qu'elle a su tirer de ses compositions et de ses symboles des signes et des structures généralisables. De ce fait, elle a donné aussi au sujet impliqué par le graphisme une puissance qui n'avait encore jamais été la sienne. Une telle mutation pouvait rester ignorée du pouvoir logo-centriste — et il semble bien que celui-ci se soit en effet soucié le plus souvent de le récupérer après-coup, afin surtout de le contrôler<sup>6</sup>. Toutefois, l'écriture pictographique en

5. Voir J. Duvignaud, *Sociologie de l'art*, P.U.F., coll. SUP, 1972, en particulier pp. 54-57.

6. Dans *L'écriture et la psychologie des peuples*, Colin, 1963, R. Labat explique ainsi le fait que la divinité de l'écriture en Mésopotamie, qui était primitivement Nisaba, déesse du grain, soit devenue par la suite Nabû, l'un des dieux de la connaissance et de la sagesse : « Il est possible (...) que ce patronage successif soit le reflet d'une évolution dans la conception du rôle des scribes. La déesse du grain a pu être tout naturellement la patronne de l'écriture dans une civilisation qui fut à ses débuts essentiellement agricole. Le patronage de Nabû, divinité plus relevée dans l'ordre intellectuel, illustrera au

usage dans l'Amérique précolombienne nous montre qu'un déplacement de l'image vers un système graphique plus abstrait pouvait se concevoir également comme le moyen de prolonger la domination traditionnelle. Ce sont les princes, les guerriers, ces « individus suprêmes », dont les glyphes mayas et aztèques ont transcrit les généalogies et narré les aventures glorieuses. Les maîtres de l'énonciation ont marqué par eux de leur empreinte — comme d'une *signature volée* — l'ébauche de ce qui se réalisait parallèlement à leur empire et dont ils avaient deviné peut-être qu'il pouvait leur faire concurrence<sup>7</sup>.

Néanmoins, que les systèmes amérindiens aient été dans leur principe condamnés à ne pas évoluer, ou qu'ils en aient été empêchés par l'intervention européenne, il est de fait que le procédé idéographique a une origine toute différente, sans lien avec la parole. Ce qui est premier pour ce système, et qui a été décisif dans son apparition, c'est l'espace, l'espace où circulent les hommes et le sens, celui aussi qu'occupe l'image et où va s'inscrire l'écriture. L'exemple du système chinois rend cette corrélation particulièrement évidente. Au lieu de chercher à s'adapter aux individus dominants du groupe, l'écriture chinoise s'est inspirée des systèmes naturels qui se proposaient à sa culture sous la forme de structures visuelles, réelles ou supposées. Ce serait simplifier à peine que

---

contraire le rôle primordial que joue désormais l'écriture, dans l'acquisition et la diffusion de la connaissance » (pp. 337-338). Si le caractère « naturel » de l'attribution de Nisaba à l'écriture peut sembler justifié ici de manière un peu hâtive, le passage d'une divinité à l'autre est évidemment tout à fait significatif. M. Rodinson, dans le même volume, signale que l'adoption d'un système d'écriture par une société « apparaît comme un signe, le signe d'appartenance, par exemple, à une civilisation ou à une religion le plus souvent. (...)... quand par exemple les Iraniens, les Turcs, les Malais, les Hindous ont choisi l'écriture arabe, ce n'était pas du tout pour des facteurs de rendement, des facteurs de commodité technique et même quelquefois c'est en dépit de ces facteurs : on prenait une écriture moins adéquate que l'ancienne. C'était pour marquer l'appartenance à la religion musulmane, à la civilisation musulmane dont la religion était le facteur essentiel de liaison, l'idéologie centrale, pour adhérer à un état musulman » (pp. 353-354).

7. Ceci concerne exclusivement l'aspect pictographique, c'est-à-dire *figuratif* de ces systèmes d'écriture, lequel semble bien devoir être mis en corrélation avec une exaltation de la *parole* (voir par exemple les représentations de cette parole par un trait bleu sortant de la bouche des personnages dans le *Codex Mendoza*). L'intérêt de ces civilisations pour l'astronomie, leur science très subtile dans ce domaine, prouve que la conception d'un *espace signifiant* y était également présente ; mais on peut penser que la fonction de l'image comme système d'expression visuelle s'est inégalement combinée dans ces cultures au pouvoir immédiat de l'image de faire émerger des figures, et à la valeur non plus seulement de symboles mais de signes qu'elles avaient su leur attribuer (voir à ce sujet mon article « Retour aux idéogrammes, l'affiche publicitaire française dans les années trente » à paraître dans *Langages*, « Lettres et icônes », septembre 1984).

de dire que l'écriture idéographique est née de la contemplation et de la méditation des étoiles<sup>8</sup>.

Mais pour un système de communication semblable, où est le sujet ? où est l'autre ? L'anonymat ici se diffuse dans un message qui ne peut faire l'économie de la liberté de son lecteur : tout au contraire, c'est par cette liberté qu'existe l'écriture, projetant dans sa pratique même cette investigation de l'espace où se fonde son mode particulier de signification. L'écriture, à son origine, ne se préoccupe pas d'inventer un texte mais de permettre à son lecteur, à travers une procédure de *communication réfractée*, de s'approprier un message en l'absence de celui qui l'a émis et sans qu'il soit nécessaire de faire appel à son énonciation.

Un tel processus a donné lieu, jusqu'ici, à des interprétations essentiellement réductrices. Ce que l'écriture aurait apporté de neuf à nos cultures ne serait pas en effet un procédé de communication inédit, mais un moyen, quasi mécanique, de *mettre la parole en mémoire*. Sans l'écriture, la parole dominante aurait risqué de se perdre : l'écriture la rend disponible et présente en permanence. C'est ainsi qu'elle a créé l'histoire<sup>9</sup>.

Pour être profondément discutable, cette opinion n'en est pas moins intéressante par l'accent paradoxal qu'elle met sur la mémoire. N'est-il pas contradictoire en effet d'attribuer pour qualité principale — voire exclusive — aux systèmes d'écriture les plus anciens d'avoir soulagé notre mémoire, alors qu'il ne fait aucun doute que la complexité de ces écritures exigeait précisément elle-même un effort de mémorisation considérable ?

Pourtant, on ne saurait douter non plus que la mémoire ne soit effectivement au centre du phénomène de l'écrit. Mais c'est que l'écriture repose sur une forme de mémoire dont on n'avait jamais eu l'idée auparavant — ou du moins jamais encore de manière aussi systématique. Et peut-être l'intérêt de ce procédé n'a-t-il pu apparaître

---

8. L'apparition d'une « langue écrite » en Chine semble en effet le résultat de l'intégration des anciens signes pictographiques à un système visuel autonome, c'est-à-dire ne faisant pas référence au langage dit naturel (voir L. Vandermeersch, *op. cit.*). Le système de la langue est un produit purement humain. La démarche des devins chinois consistait à dégager les lois de structures extérieures à l'homme, et dont celui-ci se trouvait être à la fois le spectateur et, selon leur théorie, le reflet. Le fait même que l'homme occupe une situation opposée dans chacun des deux systèmes — émetteur de la parole, il est récepteur du visible — induit nécessairement une différence fondamentale entre les deux types de structures.

9. Voir à ce sujet J. Bottéro, « De l'aide-mémoire à l'écriture », *Ecritures, op. cit.*, pp. 13-37.

aux civilisations qui l'ont créé qu'en raison même de leur sensibilité particulièrement affinée — et pour nous inimaginable — à l'égard de toute méthode efficace de mémorisation. Certes, on pouvait déjà transmettre directement la parole autant que cela semblait souhaitable, et fût-ce d'une génération à l'autre : mais l'écriture permettait de faire beaucoup mieux, et pour un plus grand profit social. Limitée par les contraintes du discours, la mémoire de type oral est nécessairement linéaire et répétitive. Elle est de l'ordre du « par cœur », c'est-à-dire de l'imprégnation personnelle par un individu donné de son savoir, qu'il restitue en l'énonçant tel quel ou en le combinant dans des ensembles linguistiques plus ou moins neufs. La mémoire de l'écriture s'appuie sur une tout autre formule. Celle-ci n'appartient plus proprement à un individu, elle est *extérieure à tous*.

Une fois encore, c'est par l'intermédiaire de l'image qu'une telle conception a pu se faire jour. Outre une interprétation visuelle du sens, l'écriture lui a emprunté en effet cette faculté de *témoignage public* qui est la sienne, de témoignage accessible au groupe tout entier, quelle que soit la diversité, successive ou simultanée, de ses membres, car il est né de leur assentiment à un moment précis de leur histoire. Ainsi pouvait s'opérer une mutation radicale de la mémoire verbale. Non seulement parce que quelque chose du sens — ou tout du sens — se trouvait être matériellement préservé par l'écriture des faiblesses éventuelles du souvenir humain, mais parce que l'accès à cette mémoire impliquait une activité individuelle d'un autre ordre que celui de l'énonciation. De se manifester visuellement lui faisait faire gagner à tous en liberté et en lucidité ce qu'elle semblait retirer à chacun en affirmation personnelle.

Procédé « contre-nature » ? Certes non. Procédé, tout au plus, dont notre culture a perdu l'imagination — ou plutôt qu'elle a renié. Car la longue histoire des arts de la mémoire dans la rhétorique classique nous prouve qu'une société aussi pénétrée d'oralité que l'était le monde gréco-romain éprouvait elle aussi naturellement l'accomplissement de sa mémoire comme *extérieur à l'individu*. Cette méthode, qui transposait les discours sous forme de lieux à parcourir mentalement et d'objets à visualiser, reprenait en termes figurés ce que l'écriture originelle avait organisé et créé à partir d'un principe abstrait<sup>10</sup>.

Pouvoir ou contre-pouvoir ? La question n'a pas grand sens ici. Seul compte pour nous le fait qu'en regard du sujet parlant, du sujet-père, qui exclut *l'autre* de son champ, on doit admettre l'existence dans le

10. Voir F.A. Yates, *L'art de la mémoire*, 1966, éd. française, Gallimard, 1975.

monde d'un sujet-lecteur — ou spectateur — qui triomphe par l'écriture, lui aussi « maître tout-puissant », mais dans la mesure toutefois où son pouvoir se trouve partagé d'emblée par tous, car fondé sur ce qui appartient en propre à l'ensemble de la communauté, l'espace et la mémoire. Maître anonyme, celui-ci est chacun de nous, présent en tous les autres.

### 3. L'ESPACE EXEMPLAIRE

Mais ni la mémoire ni l'espace ne préoccupent la pensée occidentale : seul la tourmente le *réel*. Et l'on comprend bien pourquoi : la parole nous a coupés du monde. Autant que de sa condamnation nous vivons de sa nostalgie. Je disais que le sujet dominant d'une société s'appuie toujours sur un consensus. Il est de fait que le même déterminisme régit le pouvoir du sujet-père et cette *mimesis* rigoriste qui nous prive depuis Platon du plaisir concret des choses. Tous deux s'imposent à nous par une faille qui nous paralyse et nous fait imaginer au-delà d'elle une divinité interdite : un réel plus que réel, un père qui serait tout. Cette faille a son origine dans notre fascination du signe. Car la *mimesis*, comme le mythe paternel, repose sur les deux caractéristiques fondamentales du signe : l'isolement d'une *figure* particulière, et la *distance* qui sépare cette figure de la réalité où elle prend sens. Libres de tout contact charnel — ou du moins persuadés de l'être — nous évoluons dans un monde d'où émergent les seules images que nous pouvons comprendre et nommer. Et un mouvement profond nous y pousse, qui vient de notre culture tout entière. Héritiers de notre écriture (raison pour quoi elle nous semble la seule écriture possible), nous croyons voir reflétée en elle cette prééminence du langage où nous avons instauré notre valeur essentielle. Il est significatif, par exemple, que nous ayons si souvent tenté d'identifier l'alphabet à un *chiffre*, et imaginé à travers lui une forme de langue sans voix, d'où émanerait un pur sens. Ceci ne voulait aucunement dire que nous souhaitions renverser le cours de l'histoire et restituer à l'écriture son ambiguïté originelle : au contraire, nous cherchions par là à exclure de notre pensée le spectacle idéographique, dont la liberté nous faisait peur<sup>11</sup>.

---

11. Voir M.-V. David, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVIII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, S.E.V.P.E.N. (Ecole pratique des hautes études. VI<sup>e</sup> section) 1965. et J.F. Maillard, « Fortunes de l'écriture à la Renaissance : de la cryptographie à la quête d'un langage universel », *Écritures II*, Le Sycomore (à paraître en 1984).

Notre conception de l'espace pictural témoigne de la même démarche. Deux opérations successives ont contribué, comme on sait, à sa constitution : l'émergence des figures dans l'art gréco-romain, figures à la fois étonnamment réelles et flottant dans un espace indécis, et la structuration des lieux où elles s'inscrivent, à partir d'une géométrisation de la surface plastique, au moment de la Renaissance. Ainsi est né notre réalisme. Mais ce réalisme est de nature purement intellectuelle et relève d'une idéologie essentiellement individualiste. La figure occidentale s'est intégrée en effet à un espace vraisemblable dans la mesure seulement où s'est détachée en face d'elle, comme en un miroir lucide, une autre figure indépendante, déterminante pour son existence, celle de son spectateur. Et spectateur qui souhaitait la *dire* dans cet espace, beaucoup plus que vraiment la *voir*. Car peut-on parler de regard, lorsque celui-ci se résume en un point fixe d'où rayonnent, à une distance convenue, ces fils abstraits, rectilignes, qui le retiennent à lui comme par un engendrement lointain et terroriste ? Purs signes — quoique mimant le réel parfois jusqu'à l'hallucination — ces figures n'appartiennent pas plus à notre expérience sensible que les fantômes fous de Picasso.

Ainsi s'explique le paradoxe de notre civilisation : elle n'accède jamais au réel qu'à partir de son absence, à condition d'une mise à distance du sujet et de la réalité de part et d'autre d'un vide intermédiaire, et dans une structure en reflet. *L'autre* ne constitue pour nous — étant ce vis-à-vis parfait créé par notre propre esprit — que la marque même de notre manque. Indéfiniment présent, il est aussi indéfiniment inaccessible. Il ne saurait être que notre père — ou rien.

Mais on voit bien ce qu'une telle situation a d'absurde, et aussi d'intolérable. La « figure du père » s'inscrit naturellement dans une linéarité signifiante puisqu'elle fait référence à un passé : le « fil du temps » nous relie à elle ; son manque est celui de cet « avant » dont la trace nous reste invisible. Au-delà du vide où il prend sens, l'autre est bien là, en revanche, co-présent à mon actualité. Il est ce « tu » absorbé dans la parole du « je » mais qui pourtant lui résiste comme un « il »<sup>12</sup>. Certes nous ne pourrions l'atteindre par une initiative linguistique, mais nous ne saurions empêcher non plus qu'il s'impose à notre conscience, et parfois nous terrifie dans l'évidence d'un contact inconcevable, en

12. Selon E. Benveniste, *je* n'existe que par rapport au *tu* à qui il s'adresse. J'ai tenté de montrer dans le « Le sujet de l'écriture... » (*op. cit.*, pp. 220-226) que ce *tu* inscrit dans la parole n'était qu'une forme vide, l'allocutaire réel — ou imaginé — appartenant toujours, en fait, au monde de la référence, du *il*.

détruisant nos miroirs. C'est au moment où le Horla de Maupassant vole au narrateur son reflet, dans l'évanouissement absolu de toute figure perceptible, que celui-ci doit admettre l'existence « réelle » du monstre, et reconnaître qu'il en est le prisonnier. Ce qui lie l'amour à la mort en Occident s'explique de la même manière. La mort de l'autre constitue la condition quasi irrésistible du plaisir qu'il nous procure parce que ce plaisir, pour nous, ne peut avoir de *sens* en tant que tel : il outrepassé les conditions de notre accès à la réalité, il en annule l'interdit. Aussi n'est-il pas étonnant que l'érotisme selon Bataille n'ait pas cours dans les civilisations différentes de la nôtre : il nous est réservé très strictement<sup>13</sup>.

Malgré les apparences, la théorie « mimétique » de la relation à l'autre est du même ordre. Rien, en fait, ne se joue ici de fraternel. Et désirer ce que désire l'autre n'a rien non plus d'une nécessité qui pourrait se retrouver semblable en dehors de notre type de culture. C'est parce que nous avons le sentiment que l'autre touche au réel *à travers ce qu'il désire*, que l'objet de son désir nous semble lui-même désirable. L'autre, en ce que nous ne pouvons concevoir de lui, qui nous échappe, a contact, pensons-nous, avec le monde ; pour lui le vide n'existe pas. Et ce qu'il aime constitue un des gages les plus patents de cette présence au réel dont il détient le privilège. Nous-mêmes la cherchons sans cesse, mais nous ne saurions l'atteindre seuls : il nous faut donc *aimer ce qu'aime l'autre* pour avoir le sentiment de l'approcher.

Ainsi se manifeste, en Occident, une relation entre « je » et « celui qui n'est pas je » à deux niveaux différents, totalement hétérogènes bien qu'ils puissent être simultanés. L'énonciation s'adresse à un « tu » — mais dans l'aveuglement de ce qui constitue effectivement ce « tu » — ; « l'autre » nous fait entrer dans le réel — mais nous ne pouvons y parvenir qu'en imaginant *être à sa place*.

Les deux phrases par lesquelles j'ai choisi d'introduire mon exposé veulent traduire cette hétérogénéité. Pour Benveniste, l'autre est d'abord l'allocutaire du discours. Pascal, s'étonnant que les hommes ne sachent pas « demeurer en repos dans une chambre », et y voyant la source de nos maux, nous permet à sa manière de comprendre que notre civilisation interdit au « sujet » qu'elle a produit de disposer d'une faculté fondamentale, faculté qu'elle a réservée à « l'autre » dans la

---

13. « ... la mort chez Bataille est très européenne, une mort qui fait dire aux Japonais avec un petit sourire : "votre civilisation chrétienne... votre sens du péché" » (M.-C. de Brunhoff, « La passion de Mishima », *Magazine littéraire*, n° 197, p. 33).

mesure où il ne lui était pas possible de l'enserrer tout à fait dans la grille de ses perspectives : vivre dans un lieu, *vivre le lieu*.

Il serait toutefois trop simple d'affirmer que rien de la « vie du lieu » ne se manifeste en Occident qui puisse être reconnu par lui comme l'activité d'un sujet. L'observation de Pascal nous prouve déjà que d'autres nostalgies s'imposent à nous que celle du réel. Mais nos philosophies dans leur ensemble nous ont interdit de les reconnaître. Vivre le lieu, cela veut dire être sujet en participant à un espace, en le partageant avec les autres. Il a été impossible à notre culture d'en élaborer la théorie sans supposer pour en rendre compte un Être sous-jacent à cet espace, sorte de résurgence du sens qui occulterait d'un nouveau vide notre expérience perceptive. Ou bien, si l'on acceptait qu'un Être ne fût pas nécessaire à sa structuration théorique, on doutait que pût se concevoir un sujet qui serait un « je » en dehors de tout dialogue, un « je » sans « tu », sinon à travers cette forme neutre — le « on » — qui représente en réalité sa négation<sup>14</sup>.

Toutes ces théories se fondent sur le même a priori, celui de la nécessité du langage comme modèle ou comme référence de nos activités quelles qu'elles soient. C'est pourquoi elles possèdent pour nous une force démonstrative particulièrement efficace. S'il est vrai qu'être « sujet » est pouvoir se distinguer des autres en toute conscience, comment cette identité n'aurait-elle pas en effet accès à la parole, et par conséquent à un « je » ? Et si cet accès lui est impossible, la raison n'en est-elle pas que se manifeste en elle cette autre forme — obscure — d'affirmation, le désir ?

Mais ce n'est pas seulement l'énonciation que dénonce le sujet-voyant (et il est moins certain encore que le désir se substitue à elle à travers

---

14. C'est en effet ainsi qu'il apparaît si l'on se réfère aux catégories formelles de la langue et à leur interprétation par les théoriciens de l'énonciation. Le « on », qui sert à désigner une personnalité diffuse — parce que non identifiée ou représentative d'un nombre indéterminé d'individus — ne saurait être assimilé au « je », toujours particulier. S'il est vrai que le sujet existe assimilé au « je », toujours particulier. S'il est vrai que le sujet existe dans sa parole, par son « je », le « on » constituera donc un « non-sujet », comme le « il » est pour Benveniste une « non-personne ». Mais que cela soit incontestable, du point de vue de certaines langues en tout cas, ne signifie aucunement que ce le soit d'une manière absolue. J.-F. Lyotard en prend néanmoins argument pour critiquer M. Merleau-Ponty et son hypothèse d'un sujet passif (*Discours, figure*, Klincksieck, 1971, p. 21). Critique qui n'est pour lui, au demeurant, qu'un prétexte : à l'alternative « je »/« on », le philosophe prétend substituer celle du « je »/« ça ». Il est clair que cette hypothèse ne fait que déplacer le problème, en le maintenant à l'intérieur des mêmes présupposés linguistiques concernant le mode d'existence du sujet sur quoi bute Merleau-Ponty.

lui). Ce que bouleverse la perception dans notre relation au monde est la pertinence du modèle langagier aux deux niveaux où nous l'avons conçu : il n'y a ni « je » ni « vide » pour l'individu qui vit sa perception et s'y engage entièrement. Être dans un « lieu », sentir un lieu, c'est toujours le toucher directement. Le contempler comme tel (et non comme l'indice d'un état extérieur des choses) c'est vivre cette contemplation elle-même comme un contrat. L'image, le lieu, nous introduisent en eux-mêmes en même temps qu'ils se donnent à voir : c'est pourquoi ils sont *habitables*<sup>15</sup>. Une apparence nous est offerte, et elle est reçue comme sienne par chacun de nous dans cette offrande. Nul vide n'existe ici — ou plutôt, ce qu'on nommera vide, ce sera *l'espace conducteur* qui ménage des objets à nous l'intervalle de nos propres gestes, de notre respiration, de nos pensées, — de nos rêves, où la réalité prend couleur.

« Triste à peine tant s'effacent  
Ces apparences d'automne.  
Toutes mes langueurs rêvassent  
Que berce l'air monotone.<sup>16</sup> »

C'est sur cette strophe que Verlaine clôt un de ses « Paysages belges » des *Romances sans paroles*. Ce paysage berceur est bien plus qu'un « état d'âme » : il *transforme l'identité* de celui qui s'abandonne à lui. Non plus locuteur mais tristesse pure — quoique consolée déjà pour être ainsi diffusée dans l'ambiance qui la suggère — le poète nous initie à l'événement de la perception<sup>17</sup> qui est que hors du langage — mais sans être pour autant indicible — une conscience de soi se manifeste, agit, devient autre...

15. C'est le principe même de la peinture de paysage en Chine : le peintre Kuo Hsi, des Sung, dit : « Il est des paysages peints qu'on traverse ou qu'on contemple ; d'autres dans lesquels on peut se promener ; d'autres encore où l'on voudrait demeurer ou vivre. Tous ces paysages atteignent le degré d'excellence. Toutefois, ceux où l'on voudrait vivre sont supérieurs aux autres » (cité par F. Cheng, *Vide et plein*, Seuil, 1979, p. 64.) On retrouve cette conception chez les paysagistes occidentaux : « Nulle peinture ne mène avec plus de certitude du premier plan au dernier, du cadre aux horizons. On l'habite, on y circule, on y regarde au fond, on est tenté de relever la tête pour mesurer le ciel » écrit Fromentin de la peinture hollandaise du xvii<sup>e</sup> siècle (*Les Maîtres d'autrefois*, Garnier, 1972, p. 120).

16. P. Verlaine, *Bruxelles, simples fresques I, Romances sans paroles*, « Paysages belges », 1874.

17. Événement que J.-F. Lyotard dénie à la perception de pouvoir provoquer, à travers sa critique de M. Merleau-Ponty : « ... l'événement dans son altérité initiale ne peut provenir du monde, auquel nous sommes accordés en sens » (*op. cit.*, pp. 21-22), le désir seul faisant événement selon lui.

Conscience, alors, condamnée à l'isolement ? Les images et l'écriture nous ont prouvé que le visible est un support de communication. C'est cependant en termes de solitude que l'interprète encore Merleau-Ponty. Cet « anonymat inné de Moi-même »<sup>18</sup> où il définit le sujet-voyant conduit chez lui à un narcissisme. Certes l'allocutaire se trouve libéré désormais du statut d'infériorité qui lui venait de l'énonciation : dépendant, il l'est au même titre que le sujet de la perception, c'est-à-dire d'une façon positive et créatrice. Mais il apparaît encore dans *Le visible et l'invisible* comme devant se séparer du sujet pour être « un autre ». Partageant le même milieu visuel, il n'engage de relation réciproque avec le sujet que sur la base d'une distinction radicale de leurs points de vue. La *perspective* est la clé mentale de la différence des sujets dans la conception merleau-pontyenne comme elle l'était, à la Renaissance, de leur opposition. L'autre, sujet comme le sujet même (et non plus sa négation), se tient toujours à la place que lui a désignée l'énonciation : en face, en « vis-à-vis ».

Mais cette altérité, pourtant, n'a pas grand sens si on l'examine dans l'espace. Le texte de Merleau-Ponty lui-même en fait sentir l'absurdité. S'il y a « passage d'autrui en moi et de moi en autrui » par leur co-présence au monde (p. 112), n'est-ce pas que le couple même où se fonde l'altérité doit être pensé dès lors autrement que ne le suggère la langue (et plus précisément *notre* langue<sup>19</sup>) ? Une *ariette* des mêmes *Romances sans paroles* nous le prouve :

« C'est l'extase langoureuse,  
C'est la fatigue amoureuse...<sup>20</sup> »

Peut-on nier que dans ce paysage (« ramures grises », « chœur des petites voix », nous dit-on aux vers suivants) un *couple* soit présent ? Et cette union-différence, qui est celle d'un érotisme sans drame, du

18. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Callimard, 1964, p. 183.

19. « Il n'existe (...) guère de langues qui, comme le français, triplent l'ipséité du locuteur en ajoutant, à la désinence verbale de la première personne, un redoublement du pronom personne. On est là aux antipodes du japonais, où le verbe exprimant l'action du sujet vient à la fin de la phrase, où ce verbe n'a pas de désinence exprimant la personne, et où enfin ce mot, lorsqu'il est présent, a un sens qui dépend du contexte. (...) On peut (...) admettre, nous dit Alexis Rygaloff, qu'"à côté de langues impersonnelles, et qu'au nombre de celles-ci puissent figurer des langues lococentriques. Le chinois et le japonais pourraient être dans ce cas". Dans de pareilles langues, le circonstant n'est pas forcément le contexte, comme dans les langues indo-européennes ; c'est dans une certaine mesure le sujet lui-même. » A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, P.U.F., 1982, p. 47.

20. *Ariettes oubliées I*, *op. cit.*

« plaisir », ne se trouve-t-elle pas, non point explicitée mais *détruite*, au contraire, quand l'altérité des partenaires se résoud, en fin de poème, dans sa formulation pronominale ?

« Cette âme qui se lamente  
 En cette plainte dormante  
 C'est la nôtre, n'est-ce pas ?  
 La mienne, dis, et la tienne.. ? »

Nous ne pouvons penser l'autre que par la faille d'un espace divisé. Or il se trouve présent d'abord dans la contiguïté de nos sensations : mais nous ne possédons pas de nom — ou de notion — pour le dire. Nous savons avec Baudelaire, avec Fromentin, qu'il existe des paysages à la « ressemblance » de nos amours (et, curieusement, ce sont les mêmes pour tous deux : soleils mouillés, pays plats et pâles...). Mais que faire d'une telle ressemblance, quelle valeur lui donner, quand l'autre, pour nous, ne se conçoit qu'à la distance où se brisent et se vident les signes ? L'espace nous fait découvrir le *voisinage*<sup>21</sup>, et l'écriture, après l'image et mieux qu'elle, nous révèle les potentialités sémantiques de cette vicinité : une syntaxe peut s'y établir, un code s'y manipuler, dans l'indépendance de chacun. Mais comment associer de telles pratiques à des théories du visible fondées sur la *mimesis*, c'est-à-dire sur une relation hypostatique de l'espace avec le réel — ce réel ne fût-il lui-même que le reflet affaibli d'un idéal encore plus lointain ? Tout, de la pensée et de la vie de la culture, doit obéir à un ordre différent pour que cet « autre-voisin » puisse accéder à la vraisemblance et manifester ouvertement son efficacité.

Les quelques références que je viens de faire à un vide qui ne serait pas béance mais espace positif nous conduisent évidemment à penser que cette culture différente doit se chercher en Extrême-Orient. Quant on demandait à Lie Tseu : « Pourquoi tenez-vous le vide en si grande

21. A la suite des théories de Winnicott, E. Veron introduit dans l'analyse du sens un niveau de fonctionnement *métonymique*, propre à l'image. « Du point de vue génétique, ce niveau constitue la couche la plus archaïque de la production de sens. Elle est étrangère à l'iconisme, bien qu'on la confonde souvent avec lui, car elle est antérieure à l'émergence du principe d'analogie. Ce niveau est de l'ordre d'une topologie (ou, si l'on veut, d'une éthologie) du sens, et non pas de l'analogie. Des notions fondamentales comme celles de territoire, parcours, distance et contact, correspondent à ce niveau. A l'intérieur du réseau métonymique le corps signifiant de l'enfant produit du sens bien avant de ressembler à quoi que ce soit. » « Discursivités de l'image », *L'image fixe*, Documentation française, 1983, p. 118.

22. Lie Tseu, *Le vrai classique du vide parfait*, Idées Gallimard, 1976, pp. 51-52.

estime ? », il répondait : « Le vide n'a que faire de l'estime. Si l'on veut être sans nom, rien ne vaut le silence, rien ne vaut le vide. Par le silence et le vide, on atteint ses demeures.<sup>23</sup> » Voici la chambre de Pascal transcendée dans l'univers taoïste...

Mais sans doute le Japon nous éclaire-t-il mieux encore que la Chine sur les valeurs d'altérité auxquelles conduit une philosophie de l'espace. Ce qui était avant tout chargé, en Chine, d'une fonction métaphysique, s'est en effet inscrit au Japon dans une démarche réflexive dont l'objet était essentiellement l'établissement normatif de relations interpersonnelles. Nous en trouvons la preuve la plus évidente, une fois encore, dans la manière dont s'est constituée son écriture. Empruntant leurs idéogrammes aux Chinois, les Japonais les ont pénétrés de phonétisme. Mais ils l'ont fait en préservant, voire en amplifiant, les qualités spécifiques de l'écriture, au lieu de chercher à en tirer un code qui fût adapté d'abord à la pratique langagière. Le syllabaire *hiragana* est né de la calligraphie, c'est-à-dire d'une abstraction créée par la main des scribes, ce qui lui permet de témoigner, jusque dans une aventure phonétique la plus éloignée de ses origines, de la présence toujours sensible de l'idéogramme. Le système des *katakana*, plus récent, destiné à la transcription des mots étrangers, possède lui aussi une forme de rationalité visuelle immédiatement perceptible au lecteur japonais, étant issu d'éléments prélevés sur les caractères chinois selon diverses conventions<sup>23</sup>. Cette attention réitérée aux aspects concrets de l'écriture n'a rien d'une obsession esthétique. En effet, au-delà d'une constance visuelle (laquelle repose du reste beaucoup plus sur la mémoire des signes graphiques que sur leur spectacle cohérent, puisque idéogrammes — *kanji* — et alphabet latin — *rômaji* — y interviennent aussi bien), ce qu'un tel système vise à maintenir est le mécanisme mental impliqué foncièrement par l'écriture. On connaît bien ce mécanisme puisqu'il est identique en Chine, en Egypte et à Sumer : il consiste à faire participer le lecteur de manière directe et active au message qui lui est proposé. Ce message ne doit pas être déchiffré par lui mais réinventé, assumé, dans un jeu de comparaisons constantes entre différents niveaux de formes et de sens. L'écriture japonaise nous prouve que cette participation du lecteur peut atteindre des degrés d'acrobatie intellectuelle pour nous inconcevables mais qui sont parfaitement adaptés, cependant, à une très grande diffusion : on sait

---

23. Voir A. Berque, *op. cit.*, pp. 73-74.

que la culture livresque, au Japon, est une des plus importantes du monde, sinon la plus importante<sup>24</sup>.

Mais cet espace créateur de sujets possède de tout autres propriétés que le nôtre. Il est cet espace intermédiaire, fait de temps et d'espace à la fois, ce *ma*, que la pensée occidentale asservie à la perspective et à une analyse rationnelle du temps ne peut imaginer<sup>25</sup>. Il est premier dans l'énonciation même, puisque celle-ci se détermine en fonction de la situation relative des partenaires en présence, hors de toute intervention pronominale ou verbale. De même qu'il porte le promeneur par le flux de chemins ponctués de vides à des buts sans importance, chaque étape de son parcours étant à lui seul révélation, il situe le locuteur à l'intérieur du discours, dans la variation contextuelle — mais faut-il parler de « contexte » quand tout se joue entre les partenaires physiques et non dans le formalisme langagier? — qui module la vérité et l'efficacité des propos à partir de la situation d'échange qu'ils impliquent.

Quelle nécessité peuvent représenter dès lors pour cette culture aussi bien la *ligne paternelle* que la *figure du père*? Toute image pour elle est transitoire, toute ligne sans aboutissement. Seul doit mobiliser — et mobilise — l'action et la pensée l'intervalle informulable qui sépare deux altérités partageant le même univers. La vieille femme de *Narayama*<sup>26</sup> sait qu'elle doit s'en aller mourir dans la montagne : mais elle le sait comme une vérité qui serait extérieure à sa vie propre, comme un destin qui ne la concernerait pas seule mais intéresserait avec elle — et *en elle* — l'ensemble du groupe auquel elle appartient, lequel ne se définit pas simplement par sa famille. Le maître a remplacé au Japon le père comme modèle directeur dans la mesure où l'idée de pouvoir dominant y repose sur la dissociation de ce pouvoir avec la filiation personnelle, et où son intériorisation par le sujet ne passe pas par celle — assurément présente en lui mais à un niveau beaucoup moins

24. Voir J. Pigeot et J.-J. Tshudin, *La littérature japonaise*, P.U.F., Que-Sais-Je, 1983, et C. Sakai, *Littérature populaire et lecture de masse dans le Japon du x<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> Cycle (dactylographiée), Université Paris VII, 1982.

25. « ... fondamentalement, le *ma* est l'intervalle qui existe obligatoirement (*Tôzen*) entre deux choses qui se succèdent (*renzoku*) ; d'où l'idée de pause. (...) il est sans être ce qu'il implique. Sa charge sémantique varie suivant deux conditions : sa place dans un ensemble, et son échelle (ouverture plus ou moins grande de l'espace). L'une et l'autre sont guidées par (et produisent) un certain rythme. » A. Berque, *op. cit.*, p. 63.

26. Fukazawa Shirchirô, *Narayama-bushikô*, 1956, traduit par B. Frank, Gallimard, Folio, 1980.

significatif — d'une différence (qui s'entend traditionnellement comme une hiérarchie) entre les générations et les sexes<sup>27</sup>.

#### 4. VISAGES ET MASQUES FÉMININS

Mais peut-être la fatalité de la notion, et de la présence, dans les sociétés fondées sur la parole, d'un créateur tout-puissant, n'est-elle pas, en réalité, aussi irrésistible qu'on le croit, quand bien même l'existence d'un système d'écriture alphabétique vient-elle confirmer par ailleurs l'importance privilégiée accordée par ces sociétés au langage.

Car, au fond, d'où vient le logocentrisme, et le phallogocentrisme qui s'en déduit ? Non pas de *tout* du langage, ou de la parole, mais de l'isolement d'un niveau particulier du discours — lequel, en fait, en combine deux : celui de l'élaboration en message de la compétence linguistique, et celui d'un schéma d'énonciation qui véhicule, pour le lui imposer, ce message vers autrui — dont on aura inféré plus ou moins arbitrairement un principe structurel valable pour l'ensemble de la société. Or, en tant que tel, l'alphabet répond également à un objectif supplémentaire, dont rien ne prouve qu'il ne puisse être aussi important, sinon plus, que le précédent : refléter comme en un miroir (la métaphore se justifie ici pleinement) le niveau pragmatique, actuel, de la parole, sa *phonation*. Le problème de la définition des alphabets sémitiques est étroitement lié au rôle que l'on doit ou non reconnaître à une réflexion proprement phonétique dans la constitution de ces systèmes<sup>28</sup>. En Grèce, le phonétisme apparaît comme l'aboutissement d'une analyse abstraite, quasi phonologique, de la langue. L'Inde connaît aussi l'alphabet, mais elle en a conçu la nécessité et la pratique de manière toute différente. Pour elle, cette forme d'écriture témoigne de la parole comme d'une sorte de « bruit » privilégié, manifestation la plus haute, la plus humaine, d'une vibration générale du monde, d'une métaphysique des sons. Le souffle, ici, a la même valeur que le vide en Chine et au Japon : celle de révéler un contact entre les êtres,

---

27. Voir A. Berque, *op. cit.*, p. 191. « Le père est d'abord celui qui ancre l'espace domestique dans l'espace des ancêtres. Il peut officier, en tant que tel, comme prêtre shintoïque. Le père analogique — le chef de groupe — joue un rôle comparable. (...) Plus même qu'il ne domine les siens, le père est dominé par l'entité sociale directement supérieure. »

28. Voir à ce propos « Le sujet de l'écriture... », *op. cit.*, n° 38 et ici même n° 2.

prolongeant et diffusant parmi eux une circulation cosmique essentielle et permanente.

Aussi, comme je l'ai déjà fait remarquer, les dieux créateurs, en Inde, ne se préoccupent-ils guère d'imposer aux hommes leur pouvoir. Ils dorment, ou donnent existence aux choses par caprice, par jeu. L'énergie de l'univers vient d'ailleurs. Or, ce qui ne peut manquer de nous surprendre, elle relève d'un pouvoir féminin. Le tantrisme a porté à son degré de complexité le plus subtil une intuition qui traverse l'hindouisme depuis ses origines védiques, et qui est celle d'une Énergie féminine qui serait souffle divin. Parole d'avant la parole, elle est « Suprême » dans son origine absolue, « Voyante » sous forme prédiscursive où la conscience du « je », déjà formée, n'atteint pas encore ses mots<sup>29</sup>. La déesse, sous les incarnations diverses où on peut la rencontrer, a pour rôle d'aider la création. Elle ne crée pas par elle-même — les divinités les plus vénérées ne sont jamais des mères —, elle participe à la genèse cosmique en lui délivrant son énergie.

Cette conception si étrangère à notre culture n'en présente pas moins avec elle une similitude frappante, mais à condition que l'on accepte d'invertir les pôles sexuels qu'elle concerne. Cette création à distance correspond exactement, en effet, à celle que nous attribuons à Dieu. Le souffle de Shakti est celui de l'Esprit-Saint. Ceci a des conséquences qui ne se résument pas seulement dans un renversement de fonctions entre homme et femme. Si l'homme, entendu comme père, reste le même dans les deux cultures (quoiqu'il ne le soit pas du tout comme symbole du pouvoir dominant), l'archétype féminin à quoi répond la déesse indienne est pour nous tout à fait inconcevable. Délivrée du devoir moral et de l'assujettissement physique de l'enfantement, cette déesse incarne en effet une féminité détachée de la famille — elle est la maîtresse élue du dieu, non son épouse, celle-ci ayant seule la charge de

---

29. « La Parole qu'exaltent les diverses écoles tantriques n'est pas celle du langage explicite, bavard. Elle est, au contraire, d'autant plus haute qu'elle est plus éloignée de tout langage et plus proche du silence, et c'est de celui-ci qu'elle naît. Le Suprême, le « Sans-égal », c'est la pure Conscience silencieuse, mais origine de la Parole et de la vie et inséparablement unie à elles. » A. Padoux, *L'Énergie de la Parole*, Le Soleil Noir, 1980, p. 239. « Dès qu'un mouvement vers la manifestation se dessine en la Parole suprême, apparaît « La Voyante » qui est, à proprement parler, la première étape de la Parole. (...) On n'y rencontre pas l'objectivité, mais seulement une tendance vers elle, encore toute dominée par la pure subjectivité de la Conscience. (...) Prise de conscience que caractérise un désir de différenciation (...) une tendance, un mouvement, vers les formes du langage tel qu'il apparaît aux deux niveaux suivants » (*ibid.*, pp. 100-101).

lui donner des enfants —, un féminité qui, néanmoins, n'est pas stérilité mais, tout au contraire, création<sup>30</sup>.

Or notre civilisation, comme on le sait, conçoit exclusivement la femme dans son rapport à la maternité. Noble rôle, mais qui, en fait, est celui d'un double dévalué — car essentiellement matériel — du père créateur : « la femme est naturelle donc abominable... ». La découverte d'une forme « cérébrale » de féminité nous a obligés depuis peu à réviser cette conception<sup>31</sup>. Il me semble toutefois que nous pourrions trouver aussi dans notre tradition culturelle la trace plus ou moins visible d'une féminité proche de sa version indienne, mais que divers intérêts sociaux et politiques ont contribué par la suite à occulter. Cette féminité se définit à la fois par une assistance aimante envers le père — ce par quoi elle reste intégrée à nos conventions fondamentales — et par sa non-conformité au schéma familial qui devrait la contraindre à enfanter. C'est l'enfant-femelle, la *filles* : Antigone, Cordelia. Salomé, leur sœur cruelle, présente avec elles, malgré les apparences, des points communs essentiels<sup>32</sup>. Tenues en lisière par la Loi, ces filles représentent sans doute chacune cet *autre* dépendant et inférieur, seul possible dans l'axe impératif de la volonté paternelle. Mais elles ont fait de leur dépendance un *lieu* où se réinvente un sujet : celui-ci sera aimant et « danseur », doué d'une énergie propre et rayonnante. C'est pourquoi elles seront les guides de leurs pères, dans un espace que ne régènera plus la parole mais cette vision secrète, aveugle au monde mais divinatrice, qui circule comme un souffle entre les individus.

Sans doute ces pères dépendants de leurs filles nous sont-ils montrés

---

30. Selon la pensée hindoue, les femmes « ne trouvent leur place qu'en assumant pleinement leur rôle de partenaires sexuelles, et c'est dans ce domaine qu'elles deviennent vraiment complémentaires de l'homme, alors que sur les autres plans — y compris celui de la maternité — elles n'en sont que le prolongement » (M. Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, Seghers, 1972, p. 72). La Déesse reflète cette conception en lui donnant un pouvoir cosmique déterminant (voir *ibid.*, pp. 180-190).

31. Voir S. Witelson, « Les différences sexuelles dans la neurologie de la cognition : implications psychologiques, sociales, éducatives et cliniques », in E. Sullerot (sous la dir. de) *Le Fait féminin*, Fayard, 1978, pp. 287-301.

32. Salomé, dans l'Évangile selon saint-Marc (VII, 17-29) ne danse pas pour plaire à Hérode ni obtenir de lui la tête de saint Jean-Baptiste, comme on peut le dire dans la pièce d'O. Wilde. C'est parce que sa danse a plu au roi que celui-ci lui propose de lui offrir tout ce qu'elle veut, « fût-ce la moitié de (son) royaume ». La décision de faire tuer Jean-Baptiste vient d'Hérodiade, non de Salomé. « Elle sortit et dit à sa mère : « que faut-il demander ? » — « La tête de Jean le Baptiste », répondit celle-ci. » L'interprétation d'O. Wilde donne au personnage une ambiguïté — masculine — que Salomé ne possédait pas à l'origine.

vieux et infirmes<sup>33</sup>. Mais nous ne saurions négliger le fait que, dans cette dépendance inversée, ce soit leur regard qui soit atteint. Cette blessure est le gage de la présence d'une valeur féminine au cœur de leur symbolisme, et d'une présence qui ne peut être interprétée comme dépréciative. Peut-être le pouvoir féminin n'a-t-il disparu de nos mémoires qu'à une époque toute récente, quand nous avons renoncé à « chanter » nos alphabets pour leur faire dire un verbe strict ? — Et peut-être le mythe d'Œdipe symbolise-t-il précisément cette disparition ? Je voudrais tenter de le démontrer — ou tout au moins de le suggérer — pour conclure.

S'il est en effet évident et légitime d'interpréter le mythe d'Œdipe comme celui du meurtre du père et de la transgression de l'interdit de l'inceste, je proposerais pour ma part que l'on y voie également celui de l'expulsion par la société d'un pouvoir au féminin. Les deux aspects principaux du mythe se retrouvent dans cette interprétation : le meurtre — l'élimination physique ou symbolique des femmes — et la transgression familiale, qui n'est plus celle de l'inceste mais tient au fait qu'Œdipe a accédé au pouvoir alors qu'il s'identifiait lui-même — ou était identifiable — à une femme.

Qu'Œdipe ne se signifie pas comme homme, s'il l'est en apparence, plusieurs indices nous le prouvent : ses pieds percés par exemple, qui font de lui un être blessé et dépendant — et, surtout, sa rencontre avec la Sphinx<sup>34</sup>. Ses relations avec elle s'instaurent en effet selon le schéma

---

33. C'est également le cas de Tirésias, lui aussi aveugle, et lui aussi, selon la légende, guidé par sa fille Mantô après la prise de Thèbes par les Epigones. La présence d'un symbolisme féminin chez Tirésias est évidente, puisqu'il aurait été lui-même une femme, et qu'il devrait sa cécité à la colère d'Héra, irritée qu'il ait révélé à Zeus que « la femme éprouve neuf fois plus de plaisir en amour que l'homme » (voir M. Delcourt, *op. cit.*, pp. 55-58). Mais il est clair aussi que cette féminité n'a rien de maternel : ce que Tirésias avoue à Zeus est une faculté des femmes tout à fait indépendante de leur pouvoir géniteur, et c'est d'ailleurs bien pourquoil la déesse-mère entre toutes du Panthéon grec a été chargée de l'en punir.

34. M. Delcourt a signalé le caractère absurde des pieds percés d'Œdipe, puisque leur cicatrice ne sert à le faire reconnaître dans aucune version du mythe, et qu'un bébé, qu'il ait les pieds libres ou non, risque toujours la mort quand on l'abandonne. Le nom est certainement ici à l'origine de la blessure (voir *Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 24). On trouvera chez ce même auteur une analyse de la Sphinx qui met particulièrement en évidence la nature féminine du monstre et sa corrélation exclusive avec le mythe d'Œdipe (pp. 104 et suiv.). « Pindare, dans un Péan perdu, parlait de l'énigme issue des féroces mâchoires de la jeune femme [Fr. 62] » (p. 134). Le monstre primitif semble être né, au moins pour partie, du phantasme érotique des incubes, ce que confirmerait la dénomination de « sphinx mégariennes » que l'on donna par la suite aux prostituées (*ibid.*, p. 125).

inverse de celui auquel on se serait attendu. C'est ici la femme qui parle et impose à son allocutaire une énonciation meurtrière réservée à la virilité. Que la première de ses énigmes concerne précisément la définition de l'homme et la seconde l'engendrement mutuel de deux sœurs, le jour et la nuit — tous deux féminins en grec — n'est pas non plus indifférent. Par sa réponse, Œdipe accomplit quant à lui deux actes qui confirment sa fonction féminine, bien que le résultat en soit, apparemment, contradictoire : d'une part, se posant comme allocutaire lui-même, il manifeste une nouvelle fois la valeur non logocentriste du personnage ; de l'autre, il élimine une femme — la Sphinx — pour substituer son pouvoir au sien, une féminité dominante à une autre, mais féminité qui celle-ci, en dépit de son caractère paradoxal, ne sera plus monstrueuse puisqu'elle assurera — telle est du moins la légende originelle de la royauté d'Œdipe — le bonheur des hommes qui en dépendent.

Autre femme éliminée par le mythe : Jocaste. C'est ici le pôle maternel de la féminité, trop lié à celui du père pour que puisse s'en dégager un pouvoir vraiment distinct, qui s'autodétruit par deux fois. Quelle est cette mère, en effet, comment croire à son existence, lorsqu'on sait qu'elle a enfanté simultanément son fils et son époux, puis ses propres petits-enfants ? Et comment, ayant tenu dans son ventre l'origine de sa monstruosité, pourrait-elle en être punie plus justement — c'est-à-dire d'une manière telle qu'elle épargne sa souillure au reste de la société — qu'en se donnant à elle-même la mort<sup>35</sup> ?

Qu'Œdipe représente une forme féminine de pouvoir nous est également confirmé dans son rapport au pouvoir masculin, au pouvoir-père. Parce qu'il tue le roi de Thèbes, sans doute. Mais à lui seul ce meurtre n'en serait pas la preuve suffisante : est-ce *son père* ou le *pouvoir qu'il incarne* que tue le futur vainqueur de la Sphinx ? Un autre aspect du mythe nous apporte la réponse à cette question. Le vrai « père », celui qui assume physiquement — c'est-à-dire selon les normes qui définissent par ailleurs la légitimité maternelle — un rôle familial auprès d'Œdipe est Polybos (lui aussi roi, notons-le : le mythe accorde à

---

35. Selon une version minyenne rapportée par Nicolas de Damas, Epicaste (Jocaste) accompagnait Laïos au moment où celui-ci fut tué par Œdipe : il lui était donc difficile de ne pas voir le meurtrier. Néanmoins, elle l'épouse ici encore. Cette version semble inexplicable à M. Delcourt (p. 92), de même que la permanence du suicide de Jocaste dans toute la tradition, alors que l'on ne peut lui attribuer aucune source mythologique définie. Je verrais dans ces incohérences la preuve que Jocaste représente un personnage *insignifiant*, au sens littéral du terme, dans la constitution du mythe autant que dans son évolution.

(Œdipe un père adoptif de son rang). Or ce père substitutif n'est pas atteint par le drame. Il garde sa *fonction* de père, même s'il ne doit pas en porter le *titre*. Mais c'est que ce titre seul constitue l'enjeu réel du meurtre, parce que lui seul symbolise le pouvoir masculin dans son essence. A travers la mort de Laïos ce n'est pas un père qui est tué mais une forme d'empire et le type de sujet-dominant qu'il détermine<sup>36</sup>.

Œdipe délèguera pour finir son pouvoir à Antigone : ou plutôt sa féminité déçue passera dans celle de sa fille, renouant malgré tout par un détour avec la règle masculine du pouvoir. Mais ceci ne correspond, en fait, qu'à l'une des fins de cette histoire, et il faut rappeler les autres. Dans la version épique, la plus ancienne, Œdipe, malgré son crime, puis le suicide de Jocaste, *reste roi* : il sera tué plus tard, et comme les rois, à la guerre. Lorsque Eschyle et Sophocle font paraître Antigone sur leur théâtre, c'est en l'accompagnant aussi de tout un rituel verbal où la parole masculine se dénonce ostensiblement elle-même et se détruit : Œdipe banni du fait de sa propre imprécation, ses fils le reniant, lui-même les maudissant... Le verbe et le regard, symboles des deux pouvoirs sexuels, homme et femme, s'affrontent ici dans un équilibre curieusement inquiet et fragile car il est à la fois celui de la conscience éveillée et de la faute. Mais tout rentrera dans « l'ordre » chez Euripide. Ce ne sera plus Œdipe lui-même mais un rival ambitieux qui sera cause de l'exil du fils de Jocaste et de Laïos : l'affaire redeviendra clairement une querelle de pouvoir. Toutefois cette querelle ne se joue plus désormais dans les mêmes termes. Créon reprend en mains cet empire mâle que les ambiguïtés d'un mythe avaient si longuement menacé. La figure du père a reconquis sa place dominante, une place qui n'admet pas le partage, une place où l'on se retrouve seul, devant personne.

---

36. Nous trouvons chez M. Delcourt deux confirmations à cette interprétation. Tout d'abord le fait que le mythe d'Œdipe appartient, en tant que mythe du pouvoir royal, à la préhistoire de la culture grecque, laquelle a perdu très tôt jusqu'au mot désignant le roi, et a dû transformer cette légende en drame familial dans la mesure où le pouvoir politique y avait pris une forme héréditaire. D'autre part, la cécité même d'Œdipe conduit M. Delcourt à des hypothèses très proches de celle que j'avance ici. Le héros est d'abord connu dans la légende comme *πῆρος* c'est-à-dire infirme. Ce terme, qui ne renvoie qu'indirectement à la cécité du personnage, signifie en revanche de façon courante l'impuissance masculine (p. 217). Si l'on associe cet objectif au nom d'Œdipe — lequel lui aussi, comme on l'a vu, a une fonction certainement plus symbolique que réaliste — la référence féminine du conquérant devient tout à fait évidente.

## Transcrire sa père-version : Bruno Schulz

Le titre de cet exposé<sup>1</sup> aurait pu être « *ça s' imagine* » ou questions à l'imaginaire : Côté Bruno Schulz un extraordinaire déploiement des trésors de la langue au service du... pourri, côté Lacan, la topologie pour imaginer le réel.

Une réflexion très personnelle a ouvert ce texte qui a mis au premier plan le tabou de la virginité. Non pas celle d'une femme mais la virginité d'un père. La virginité d'un père en tant qu'articulée à un exposé et à une écriture.

Quelle fonction occupe *la virginité d'un père* dans ce champ de réel où la jouissance du père entr'aperçue<sup>2</sup> — aperçue et voilée — est nouée en un point d'horreur avec un ratage, une faute, une faille narcissique ?

Quels rapports nécessaires, chez celui qui est désigné comme père, la *virginité* entretient-elle avec la *souffrance* de telle sorte que celui-ci puisse représenter pour l'enfant le lieu possible *d'adresse à l'Autre* ?

Le cadre de cet exposé-texte est donc celui du forçage<sup>3</sup>, le forçage d'une virginité que représente le simple fait de penser. Cette pensée encore si proche de l'innocence tiendrait lieu d'enveloppe, d'enveloppement. Il s'agit d'une enveloppe narcissique dont le père est le support.

---

1. Voici la version écrite d'une communication orale. Il manquera peut-être au lecteur le temps d'avant — celui de l'oral — pour rentrer dans le texte. Je le prie de m'en excuser.

2. Cf. l'exposé de M.-M. Chatel sur le *sinthome* comme étant la façon dont le sujet met dans le jeu, nomme, cette jouissance *tout en la contrant*.

3. La pratique du forçage m'a conduit à penser qu'il ne peut être fructueux que s'il rencontre sur son chemin un « autre corps » (de l'analyste, de l'amant, du père, de l'œuvre...).



Autoportrait, pastel, 13,5 × 10,9, Musée Littéraire, Varsovie (Photo A. Kowalska)

Que ce support soit à la fois porteur et mortifère — tel que nous le décrit l'enfant du Roi des Aulnes « Père ne vois-tu pas que la mort m'enserme ? » — c'est ce que ce texte va s'efforcer de mettre en évidence. Pourquoi ce support est-il à la fois porteur et mortifère ? Est-ce la souffrance du père ou est-ce son innocence qui rend vaine sa tentative de protéger l'enfant ?

Quelle est cette adresse au père que représente cette mise à plat dans un texte d'une pensée qui me tient lieu d'enveloppement<sup>4</sup> ?

Quelle est cette adresse au père que représente dans l'œuvre de Bruno Schulz la mise en écriture d'une problématique déjà déployée par le dessin ? Les dessins représentent des scènes fétichistes dans lesquelles l'auteur lui-même est le fétichiste. Or, *dans le passage à l'écriture*, il y a déplacement du sujet fétichiste qui n'est plus l'auteur lui-même mais le père de l'auteur, son propre père soumis au regard de l'enfant.

En effet, la rencontre du livre de Bruno Schulz<sup>5</sup> *Les Boutiques de Cannelle* est venue à mon secours tout en redoublant ma question.

Cette rencontre a fonctionné comme un traumatisme, mais un *traumatisme réussi*.

Ce n'est pas tellement que le traumatisé soit réduit à l'état d'objet et même d'objet joui qui fait l'enjeu du traumatisme, c'est que, au contraire, dans la rencontre traumatique il y a émergence d'un sujet. Le sujet est déjà là, il est même surtout là dans ce moment où l'autre séducteur ne veut connaître que l'objet de sa jouissance.

Les mystiques le savent bien, eux qui à leur manière — peut-être plus sublimatoire que perverse — et en opposition au sujet philosophique et

4. Voici peut-être une réponse à cette remarque d'Olivier Grignon reprenant un apport de Michèle Montrelay : L'inceste au père loin d'être déstructurant est structurant, en ce sens qu'il est féminisant. L'enveloppe serait ici à la fois le féminin et la peur de ce féminin. Cette écriture se soutient donc — en travaillant sur l'enveloppe narcissique en tant qu'articulée au père — d'un processus de féminisation.

5. Né en Galicie, en 1893. Bruno Schulz ne quitta guère sa ville natale Drohobycz, où il enseigna toute sa vie le dessin et où il fut tué d'un coup de revolver dans la nuque par un S.S. en 1942. Le *Sanatorium au Croque-Mort* paru en Pologne en 1937, trois ans après *Les Boutiques de Cannelle* qui avait valu à son auteur une certaine célébrité parmi l'intelligentsia polonaise. Le personnage du père, marchand drapier, sa boutique, la petite ville de Drohobycz, demeurent le centre de ces récits qui, partis du concret le plus quotidien, s'agrandissent démesurément jusqu'au mythe. Dix ans plus tôt, il publie un livre de dessins, *Le Livre idolâtre*. Exceptés les autoportraits, les fiacres, les scènes de famille où l'auteur est un adulte très petit à côté d'un père immense, ses dessins n'ont qu'un sujet : l'homme à quatre pattes et langue pendante comme un cabot lèchant le pied de la femme.

raisonnable — fondent l'émergence du sujet de l'expérience mystique de la passivité<sup>6</sup> la plus grande.

S'il y a traumatisme quand l'événement vient redoubler, fermer une première expérience, il y a traumatisme réussi par une œuvre d'art, un livre, une rencontre amoureuse — on dit bien tomber amoureux — quand ceux-ci font apparaître un espace interne qui, bien qu'indifférencié, est un espace balisé et balisant le sujet. Le livre fait apparaître que le sujet était déjà et qu'on ne le savait pas.

Un autre le représente, le dit. Cette rencontre, cette lecture m'appartiennent complètement sans cesser de ne pas m'appartenir. « Wo es war », « Là où c'était », commence à s'imaginer.

Bruno Schulz, avec *Les Boutiques de Cannelle* a provoqué cet état amoureux en moi, a opéré un traumatisme réussi : un monde onirique, fantastique, coloré, éclaté, multiple, complètement centré sur le père, voilà mon étonnante découverte. Découverte qui a entraîné chez moi la même jubilation que celle que j'imagine être celle du petit enfant devant la découverte de l'image de son corps devant le miroir. Je suis donc comme un petit enfant qui balbutie et cependant je suis dans un colloque scientifique ; je suis au moment du « ça s'imagine » et déjà je n'y suis plus car les mots, les concepts m'en éloignent.

Et surtout, il y a ce père — tel qu'il est entendu dans toute analyse (côté analysant et côté analyste). Qui est-il ? Quelle lumière diffractée l'œuvre de Schulz jette-t-elle sur lui ?

Le père donc, prénommé Jacob (comme le père de Freud...), comme son « vrai » père qui était marchand-drapier, meurt lorsque Bruno Schulz est adolescent. Que fait-il, ce père ? Il rapetisse dans la nouvelle *Visitation*, il se prend pour un condor (*Les Oiseaux*), il devient un cafard (*Les Cafards*), puis commence *La Dernière Fuite du père*, l'ultime et extraordinaire récit de son second livre : *Le Sanatorium au Croque-Mort*. Le père a déjà été mort plusieurs fois, *jamais sans reste, toujours avec certaines réserves qui nous obligeaient à réviser le fait même de son décès*, raconte le fils narrateur. « Nous étions devenus indifférents à ses retours de plus en plus réduits, de plus en plus pitoyables. » La mère ramasse le père sur une marche d'escalier et le rapporte dans un

---

6. Cf. un travail en cours de Chantal Maillet : ce qui se présente comme *passivité* serait que le moi ne s'oppose pas à l'*activité* de la pulsion d'où émerge de l'objet (objet a). Il n'y aurait pas de réflexion (réflexivité) du Moi. Celui-ci ne viendrait pas inhiber le trajet de la pulsion. Comment, alors qu'il n'y aurait que de l'objet, l'émergence du sujet se pourrait-elle ? Notre réponse serait : par l'*identification* du sujet à l'objet a.

mouchoir. « Je le reconnus tout de suite. La ressemblance était frappante, bien qu'il fût une écrevisse ou un grand scorpion. » Espiègle, le père opte finalement pour le crabe et ne manque pas d'entrer dans la salle à manger à l'heure du repas. « Il s'immobilisait sous la table ; on ne percevait plus que les pulsations légères de son abdomen. Nous ne sûmes jamais deviner ce qu'elles signifiaient. » Le crabe rit, bien sûr. Un jour, l'oncle Charles décide de cuire le père. Personne toutefois n'ose sucer ce crabe familial. La mère pose le plat au salon, à côté de l'album de photos. Jusqu'à ce que le père, bien que crabe et cuit, disparaisse. « Seule une patte restait sur le bord, égarée dans un peu de sauce tomate coagulée et de gelée piétinée par sa fuite. »

Comment le caractériser ce père ? Il est tout autre que le père législateur, ou le père-*pater-familias*, ou le père comme garant de l'ordre symbolique et phallique, ou le père comme Nom du père.

C'est un père qui appartient au rêve, à l'imaginaire du rêve, au symbolisme du rêve et du monde infantin. C'est un père, sorte de compagnon d'infortune, d'*alter ego*, d'objet transitionnel. C'est-à-dire un père plus proche de l'enfant que de la mère : un père qui est celui des deux parents qui n'est pas la mère et que l'enfant sent donc un peu complice avec lui. C'est un père qui lui-même n'a pas encore résolu ses problèmes de fils, et l'enfant le sent embarqué dans la même problématique que lui. C'est un père qui appartient à l'enfant, chacun rencontre l'autre parfois, mais ensuite, aucun des deux n'ayant un réel pouvoir sur l'autre, chacun retourne à son propre monde. Un père donc qui appartient à l'enfant, ou un enfant qui appartient au père sans que les espaces de l'un et de l'autre ne soient vraiment identiques.

« C'était dans le vieux temps. *Mère n'était pas encore là. Je vivais en tête-à-tête avec mon père dans une chambre vaste comme le monde.* Afin de me distraire, il lançait des bulles de savon qui se heurtaient au mur, y éclataient en laissant dans l'air des traînées moirées. Puis mère vint et cette idylle claire et précoce prit fin. *Séduit par ses caresses, j'oubliai mon père...* » (*Le Sanatorium au Croque-Mort*, p. 8).

« Je ne sais pas comment se forment en nous dans notre enfance certaines images d'une signification décisive. Elles jouent le rôle de fils plongés dans une solution, le long desquels se cristallise le sens du monde. A ces images-là appartient aussi pour moi *celle d'un père portant dans ses bras, à travers les espaces de la nuit, son enfant qui parle avec l'obscurité. Le père le serre contre lui, l'enferme dans ses bras, essaie de le séparer de l'élément ambiant qui parle, parle, mais l'atteint à travers eux, et par-dessus les caresses de son père, l'enfant entend le discours terrifiant.* Tourmenté et résigné, il répond aux questions, entièrement abandonné à l'élément auquel il ne peut

échapper.» (Lettre à S.I. Wikiewicz, *Les Boutiques de Cannelle*, p. 214.)

C'est un père « primaire », proche des processus primaires, un père qui fonde d'emblée du deux puisqu'il apparaît *avant* la mère. C'est le père, objet perdu d'une époque mythique certes, mais non paradisiaque (S'il y avait une femme à cette époque ce serait plutôt Lilith).

Le père fixe ainsi un double temps, il organise une deuxième dimension — *dimension de l'imaginaire*? Cette deuxième dimension est antérieure à la première, elle lui préexiste et, est ainsi posé le travail de l'oubli, de la mémoire sur fond d'oubli de cette première réalité. Est ainsi posé le statut du langage, des mots, comme ce qui ayant été du ressort de cette première réalité mythique en est exclu à tout jamais. Le père — et le langage — seront donc une *reconstruction*. Qu'il soit demiurge ou poète, le *père-de-l'artiste* (la version du père chez l'artiste) cherche, pour exprimer les problèmes insaisissables et inexprimables dans le langage humain, à trouver une sorte de *corporalité* adéquate, un certain *matériau de remplacement*.

On voit ici que ce père « faiseur de bulles », faisant miroiter la lumière et ouvrant à l'enfant la conquête de l'espace, on voit ici que cet *esprit du père* en quelque sorte, cet esprit dans sa légèreté, sa toute-puissance et sa transparence miroitante de la bulle est déjà du côté du plus matériel. Il s'agit de *corporalité* adéquate, de *matériau* de remplacement. C'est la corporalité du père qui est interrogée et fondatrice.

Mais non seulement il n'est jamais sûr que le corps du père puisse envelopper sa propre jouissance, il est même tout à fait certain que non : l'enfant est livré aux éléments ambiants ou bien aux caresses de la mère. La pensée le pourrait-elle? La pensée apaiserait-elle cette idée du matérialisme? Peut-être. Peut-être à cause de sa mise en forme verbale et à cause de cette jouissance hors champ, le hors champ de l'Autre, qu'elle introduit d'emblée. Cette mise hors champ, c'est ce dont la mise en forme verbale dans les mots écrits ne cessera de traiter.

La corporalité des mots est donc ici tout à fait fondamentale. Je n'insisterai jamais assez sur l'extraordinaire richesse sémantique de l'univers schulzien. Une richesse sémantique qui excède jusqu'au baroque : l'excès des sens : les couleurs, les odeurs (la cannelle), les bruits, les nuances tactiles. Cette profusion de métaphores, cet excès de richesse est scandé, comme *bordé* — et ici se pose la question : *la souffrance du père suffit-elle pour faire bord?* — par un rituel fétichiste. Ce rituel fétichiste fait bord, dans la langue elle-même du texte, par la rupture du style qui emprunte alors la forme d'un très grand classicisme.

Qu'est-ce qui dans la scène fétichiste fait bord au lieu d'une

souffrance et d'une exaltation (les deux vont de pair) sans bord ? Suffit-il d'invoquer la croyance en la présence réelle d'un objet substitutif du déni de la castration phallique maternelle ? En quoi la souffrance du père est-elle aussi jouée dans le fantasme fétichiste ? Ne serait-ce pas — comme l'avancéait Lacan — que le drame du père dans la transmission du phallus au fils, ce qui s'appelle sa castration, soit que cette transmission phallique ça comporte quelque chose qui *annule* le phallus du père avant que le fils ait le droit de le porter ? Cette castration déniée et présente à la fois, il ne va cesser de l'écrire. « Ça ne cesse pas de s'écrire » va fonctionner comme un impératif.

La scène fétichiste scanderait ce bord-là — celui de la castration que comporte toute transmission — jusqu'au moment, et ceci se déploie dans la succession des nouvelles, où elle cesse de faire scansion, où elle disparaît du texte pour laisser place à la dépression, à la solitude et au fantasme<sup>7</sup> « un enfant est battu ». Ici il n'y a plus d'errance. Les non-dupes (les non-amoureux du père) n'errent plus. *L'adulte-enfant-battu* ne peut échapper à l'inéluctable : il s'envole et disparaît. Le sol lui-même où s'inscrit le pas déséquilibré du marcheur errant se soustrait comme bord. Il y a modification radicale de la position subjective. Aux ocres, aux moirés, aux chatoiements font place les gris et les noirs.

Et pourtant, le texte de Schulz fait bord pour la lectrice que je suis en proie à l'enveloppement. L'enveloppement pose la question de l'espace comme espace commun. Déjà la version du père est une version du multiple, de l'éclaté, du nous qui est ce rapport au monde où le « je parle » se dérobe derrière du « ça nous parle ». Le *ça* fondé du *nous* et partant ne cesse de rater cette fondation. Cette version du multiple, du nous est une version de l'imaginaire. L'imaginaire voudrait-il montrer son homogénéité au réel ? (homogénéité qui tiendrait au fait du nombre en tant qu'il est binaire, binaire ici représenté par le binaire père-fils). A quels bouts de réel donne accès l'imaginaire ? Pourquoi est-ce sa qualité d'homogénéité possible au réel qui est ce qui intéresse celle qui est en proie à l'enveloppement et à l'innocence paternelle ?

Y a-t-il dans l'enveloppement et l'innocence cette même tentative et tentation d'inscrire de l'homogène ? De se rendre homogène ? On verra tout au long des nouvelles de Schulz ces métamorphoses successives par homogénéisation, par ressemblance, par continuité. « En un mot, conclut mon père, nous voulons créer l'homme une deuxième fois à

7. « Le fantasme en tant qu'accompli », comme Freud dit du rêve qu'il est le « désir en tant qu'accompli ». L'écriture du fantasme prend chez Schulz la forme de l'écriture du rêve. Ce qui soulève une autre question.

l'image et à la ressemblance du mannequin. » Déjà dans cette citation nous voyons un grincement : le mannequin, qui présentifie dans l'homme cette forme sans âme, tient lieu ici de l'humain.

L'image elle-même donc fait éclater la réalité comme totalité sur laquelle elle reposait avant. En forçant l'imaginaire, c'est une continuité sans solution aucune, c'est l'inhomogène et non l'homogène qui apparaît.

Il y aurait lieu ici de revenir sur ce père, qui porte l'enfant dans ses bras essayant en vain de le séparer de l'élément ambiant qui parle, pour interroger ce qui apparaît ainsi dans une impuissance radicale : une impuissance dont pas même (on pourrait dire aussi uniquement) le traumatique peut rendre compte. Ce traumatique oblige père et fils à habiter un espace inhomogène, en quelque sorte retourné sur lui-même, retourné sur lui-même pas seulement par la répétition : s'il y a un au-delà du Principe de Plaisir, c'est pour dire précisément que la répétition n'en vient pas à bout.

\*  
\*\*

Cet espace inhomogène est un espace retourné sur lui-même. Est-ce à dire — c'est ce qui fait la force des nouvelles de Bruno Schulz — *qu'au-delà du Père il n'y a pas la mère, qu'au-delà du père il y a encore le père ?* (Peut-être pas le même — ce père retourné sur lui-même — mais c'est du père quand même). Est-ce à dire que l'enveloppe narcissique trouve ici sa propre limite en habitant un espace inhomogène ? Cela permettrait-il de donner un statut logique (topologique) au narcissisme ? Son lieu étant celui de l'inhomogène et son issue, sa résolution ne pouvant s'inscrire que du côté de cet hétérogène que le phallus institue — même si le phallus dans ce moment de la transmission s'absente pour les deux partenaires. Le narcissisme pourrait alors se concevoir non pas comme une enveloppe innocente présexuelle, mais comme une première sexuation.

\*  
\*\*

Ce qui noue l'écriture et le fantasme fétichiste est cet effet d'abîmes en chaîne qui y est produit. Le fétichiste est d'abord lui-même mis en abîme par le phallus. Le phallus, en tant qu'absent, est pour lui traumatique. Et, de poser le phallus du côté du traumatique, on tombe sur le réel. Le destinataire — lecteur ou spectateur — de cette mise en



« Tribu de parias », cliché verre 8,8 x 12, 1, Musée National, Varsovie (Photo Musée d'Art de Lodz)

scène du fantasme fétichiste est lui-même mis en abîme par le déploiement de l'acte fétichiste (c'est cette mise en abîme de l'Autre que le pervers cherche à provoquer). Mais ceci est redoublé par le fait que d'énoncer sous la forme d'une écriture le réel en question a la valeur de ce qu'on appelle généralement un traumatisme. Cela suppose que je prête à Bruno Schulz la gageure d'avoir, dans l'écriture même, mis en chaîne un réel qui maintient disjoint l'imaginaire et le symbolique. C'est l'effet traumatique que ce texte a eu sur moi qui m'autorise à une telle proposition.

Cette succession d'abîmes trouverait-elle un écho dans cet abîme que l'enfant éprouve quand il réalise que son père ne peut pas l'entendre ? Y a-t-il franchissement de l'abîme par ce réel de la voix de l'enfant : « Père ne *voix*-tu pas... » ?

\*

\*\*

Encore faut-il qu'il y ait eu rencontre d'un père pour que, sous cette forme invocante<sup>8</sup>, le drame commence.

---

8. C'est sous cette forme invocante que la version du père se déploie dans les nouvelles de Bruno Schulz.

Erik Porge

## Comme est dit du père

Je partirai du fantasme « un enfant est battu » tel que le met en place Freud dans son article de 1919<sup>1</sup>.

Ce fantasme a une valeur exemplaire pour la clinique de la père-version. L'interprétation que donne Freud du fantasme justifie le complexe d'Œdipe. Pour ce faire Freud est conduit à une logique des constructions grammaticales auxquelles se réduit le fantasme. Or, à partir du moment où on peut définir une logique, celle-ci s'expose à la contradiction, à la réfutation, dirait Popper. Cela permet de produire de nouvelles interprétations. C'est ce qui, à mon avis, est le cas avec ce fantasme et c'est pourquoi je vais en partir pour tenter de mettre en valeur un changement dans le positionnement du père qu'il est peut-être possible d'obtenir avec Lacan.

L'essentiel de l'articulation logique de ce fantasme par Freud repose sur l'existence d'une deuxième phase, « je suis battue par le père », qui, affirme Freud, est inconsciente, n'a jamais eu d'existence réelle, qui n'est en aucun cas remémorée, qui est une construction de l'analyse.

C'est précisément en raison de ce caractère de non-existence réelle qu'on peut dire qu'elle répond à une nécessité logique.

Or il arrive que chez certaines personnes la formule « je suis battue par le père » arrive à la conscience. Certes d'une façon à chaque fois particulière et qui est en elle-même significative. Par exemple, le fantasme est présenté comme visant une satisfaction que le souvenir aurait conservé d'une scène où le sujet a été battu par le père. Cela nous

---

1. *Névrose, Psychose, et Perversion*, P.U.F., Paris. 1973.

amènerait à considérer plus précisément les rapports du fantasme et du souvenir et nous éloignerait de notre objet aujourd'hui.

Le devenir-conscient de cette deuxième phase, chez un sujet, est-il contradictoire avec ce qu'avance Freud ?

Non, dans la mesure où ce temps répond à une nécessité logique de nouage qui participe de la nature même du fantasme et que, s'il n'est pas désigné là, il sera désigné ailleurs. Oui, dans la mesure où cela amène à penser que ce nouage peut consister autrement, ou consister par autre chose, que le père.

Je voudrais montrer comment, pour Freud, quelque chose se noue par le père, avec ce deuxième temps, et que c'est un nœud qui peut se dénouer, pour faire un autre nœud. De cet autre nœud je ne dirai que quelques mots, afin de situer la place d'où je peux parler de nœud dans le cas de Freud. A mon avis le deuxième temps, dit inconscient par Freud, entretient le même rapport aux formulations du fantasme que le poinçon  $\diamond$  avec la formule  $\$ \diamond a$ , écriture du fantasme fondamental, soit du fondement du fantasme.

Voici sur le tableau 1 la liste des significations du poinçon dans l'enseignement de Lacan ; certaines sont explicites de Lacan, d'autres implicites. La liste elle-même n'est bien sûr pas de Lacan.

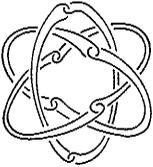
D'après ce tableau on peut noter que :

— les lectures de  $\diamond$  sont autant d'interprétations du fantasme. Ou encore que l'interprétation du fantasme c'est celle de ce moyen entre  $\$$  et  $a$  ;

— ce  $\diamond$ , moyen, est sous le signe de la division (simple ou « harmonique »), de la coupure, du nœud. C'est pourquoi je l'appelle un lien de coupure. Celui-ci se concrétise lorsqu'on coupe par le milieu un carrefour de bande de plan projectif (c'est-à-dire un plan projectif deux fois troué) : on obtient alors, à partir de cette surface, la chaîne à deux consistances dite du fantasme. La coupure fait chaîne.

Tableau 1. Lectures par Lacan  
(implicites et explicites) de  $\diamond$   
dans la formule du fantasme :  $\$ \diamond a$

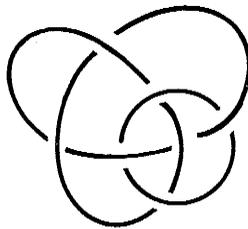
Algorithmes équivalents	Commentaires	Séminaires correspondants
	<p>Schéma L, présenté la première fois en 1955, dans le séminaire <i>Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse</i>.</p>	<p>Les formations de l'inconscient. 1957-58.</p>
$\begin{array}{c c} A & D \\ \hline a & \$ \end{array}$	<p>Dans la dialectique de division du sujet à l'Autre, instaurée par la demande se constitue l'objet perdu. \$ est le quotient, a le reste de cette opération.</p>	<p>Le désir et son interprétation. 1958-59.</p>
	<p>Le sujet \$ est coupure de a. La coupure à deux tours autour du « point » singulier du plan projectif sépare la surface en deux : une bande de Moebius, \$, et un disque troué, a.</p>	<p>L'identification. 1961-62.</p>
$\begin{array}{c} \wedge + \vee \\ > < \end{array}$	<p>V est le vel de l'aliénation (ni... ni...) auquel s'ajoute V, la séparation. Le <math>\diamond</math> est un bord. Plus grand, plus petit.</p>	<p>Les 4 concepts fondamentaux de la psychanalyse. 1963-64</p>
$\frac{1}{a} = 1 + a$	<p>L'objet a est une référence numérale : celle de l'incommensurabilité au Un de l'Autre de l'objet de désir. Sa valeur, égale à l'inverse du nombre d'or, s'obtient par la division harmonique.</p>	<p>La logique du fantasme. 1966-67.</p>
$\frac{a \rightarrow \$}{S_2 \quad S_1}$	<p>Les rapports de \$ et a sont réglés par leurs places dans l'écriture des 4 discours.</p>	<p>L'envers de la psychanalyse. 1969-70.</p>

	<p>Nœud obtenu par la mise en continuité de deux consistances du nœud borroméen. L'anneau en huit intérieur symbolise le sujet ; l'anneau simple, signe de a, s'intervertit avec le huit.</p>	<p>Encore 1972-73.</p>
	<p>L'objet a est coinçage des trois consistances.</p>	<p>R.S.I. 1974-75.</p>
	<p>Nœud borroméen à six consistances. « C'est ici que le tiers se présente comme l'accouplement du réel et du fantasme. » (20-12-77)</p>	<p>Le moment de conclure. 1977-78.</p>

—  $\diamond$  n'est dans les dernières années plus représenté comme tel. A la place de cette représentation il y a l'effectuation du nouage comme tel. (entre \$ et a). A l'inconscient du deuxième temps pour Freud correspond le caractère innommable comme tel du nœud. Innommable car aucun algorithme algébrique ne permet une reconnaissance sûre du nœud borroméen, ne garantit un critère d'engendrement. L'algébrisation même la plus poussée ne suffit pas à caractériser tous les nœuds et chaînes à la fois<sup>2</sup>. Ainsi les calculs du mathématicien Milnor<sup>3</sup> méconnaissent la différence entre deux chaînes que Lacan a opposées, celle du fantasme :



et celle dite du rapport sexuel :



Il existe dans la présentation quelque chose d'irréductible qui échappe au symbolique de l'écriture algébrique.

Mais s'il y a un rapport d'analogie entre les formulations de Freud et la formule de Lacan, il reste cependant un saut de l'un à l'autre, saut dont l'enjeu est précisément de savoir si on peut réduire la père-version.

Chez Freud, pour Freud, c'est le père qui tient lieu de cette puissance irréductible à une autre nomination ; à celui qui lui demanderait son nom, il répondrait comme Dieu à Moïse : « Je suis ce que je suis. »

2. Cf. le cours de Soury paru dans *Littoral* n° 5 et n° 6, en particulier celui du 18 déc. 80 et du 21 mai 81, p. 105. Cf. aussi mon article « De l'écriture nodale », dans *Littoral* n° 5.

3. Cf. la bibliographie dans *Littoral*, n° 5, note p. 63.

Au deuxième temps du fantasme « un enfant est battu », il y a à la fois refoulement et régression. Il y a refoulement de l'amour pour le père (chez le garçon et chez la fille) : à cause de la conscience de culpabilité (c'est le futur surmoi) et à cause aussi de ce que les enfants « entrent dans une nouvelle phase de leur développement dans laquelle ils sont contraints de répéter le refoulement du choix d'objet incestueux que leur dicte l'histoire de l'humanité<sup>4</sup> ». Ce deuxième temps est donc l'indice d'un refoulement qui participe du fondement mythique du complexe d'Œdipe, de sa structure même telle que Freud l'explique. A l'occasion de ce processus, il y a renversement de la formule « il est battu » en « je suis battu » ; mais du fait de la prise dans le sexuel — séductions, premières jouissances — il y a aussi substitution de la formule renversée à la précédente. « Ce fait d'être battu est maintenant un composé de conscience de culpabilité et d'érotisme ; il n'est plus seulement la punition pour la relation génitale prohibée, mais aussi le substitut régressif de celle-ci<sup>5</sup> ». Comme le dit Lacan, c'est dans la substitution du signifiant au signifiant que se produit un effet de signification<sup>6</sup>.

On peut écrire l'opération ainsi : être battu → signification phallique  
de l'amour du père. être aimé

Dans le fantasme, la signification phallique, ou le phallus comme signification produite par la substitution, devient le signe de l'amour du père.

Dans ce temps, le vœu « être aimé » est refoulé, donc inconscient. Sa formation — par régression et substitution — est aussi inconsciente, selon Freud. Si le vœu et sa formulation sont inconscientes, comment les distinguer ? Dans ce fantasme, tel qu'il est articulé par Freud, le vœu inconscient c'est sa formulation, son énonciation.

A l'endroit de cette énonciation, le sujet est clivé : au moment où le signifiant « être aimé du père » se noue au sexuel, au sens génital, c'est-à-dire phallique, il est frappé de cette latence que Freud appelle inconscient.

Il y a une *Verdrängung* inhérente au désir, dont le phallus est le point nœud<sup>7</sup>. « Le signifiant phallique étant voilé et comme raison du désir de l'Autre, c'est ce désir de l'Autre comme tel qu'il est imposé au sujet de

4. S. Freud, *op. cit.*, p. 228.

5. *Ibid.*, p. 229.

6. *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 515. Cf. également l'autre écriture de la métaphore, p. 557.

7. J. Lacan, *op. cit.*, *La signification du phallus*, pp. 693-5.

reconnaître, c'est-à-dire l'autre en tant qu'il est lui-même sujet divisé par la *Spaltung* signifiante<sup>8</sup> ».

Comment et pourquoi une signification est-elle amenée à devenir un signe, soit ce qui représente quelque chose pour quelqu'un ? Je ne saurais vraiment répondre à cette question. En tout cas, c'est bien l'opération que semble réaliser le fantasme. Peut-être est-ce lié au fait qu'au départ le signifiant mis en dessous est « être aimé » et non pas par exemple « aimer<sup>9</sup> » ? Peut-être ce passage est-il à la mesure de l'imprononçable de la signification en question ?

Le deuxième temps du fantasme est la clef du désir du sujet. Or le sujet ne peut énoncer son désir sans perdre le sens de sa représentation, de ses images.

Pour Freud, il faut l'existence d'un temps en plus dans les transformations des formules du fantasme : inarticulable comme tel, il est la charnière de l'articulation, il est le compte d'un en-plus dans l'énoncé du fantasme, l'en-plus de la réalité du désir (soit la formulation du fondement du désir) qui à ce niveau se confond avec son énonciation.

Ce qui est inarticulable, c'est le fondement d'un fondement : ou encore le fondement d'une nomination, car c'est la nomination qui fonde. Nul ne peut rendre compte d'un état avant le fondement — sinon ce ne serait pas un fondement — hors le père, « c'est-à-dire nul être conscient ».

Lacan a critiqué un travail qui portait sur la « question » du père car « il ne peut être question de la question du père pour la raison que nous sommes là au-delà de ce qui peut se formuler comme question ». « L'Autre, s'il est ce que je dis, le lieu où ça parle, il ne peut poser qu'une sorte de problème, celui du sujet d'avant la question<sup>10</sup>. » Le sujet d'avant la question, c'est pour Freud ce père primordial, d'avant l'interdit de l'inceste, ou tout au moins hors sa prise.

Si ce deuxième temps doit pour Freud être inconscient c'est parce qu'il renvoie à cet au-delà de ce qui peut se formuler comme question ; car c'est le père qui pour Freud noue cet au-delà de ce qui peut se formuler comme question avec... la question.

8. *Ibid.*, p. 693.

9. Il faudrait étudier cette question à la lumière des catégories de l'*erômenos* et de l'*erastês*, reprises par Lacan dans son séminaire *Le Transfert* dont « *stécriture* » vient de sortir une première transcription critique.

10. Unique séminaire sur les Noms-du-père, prononcé le 20 novembre 63, inédit. La critique porte sur le travail de J. Laplanche : *Hölderlin et la question du père*, P.U.F., Paris, 1961.

En allemand, la formulation du deuxième temps du fantasme s'énonce : « *Ich werde vom Vater geschlagen*<sup>11</sup>. » On peut à partir de cette formulation faire un certain nombre de remarques. Tout d'abord, contrairement au français le genre n'est pas marqué par l'orthographe. Il est donc plus facile de concevoir en allemand que cette formulation émane indifféremment d'un homme ou d'une femme. Cet énoncé ne marque pas en lui-même la différence sexuelle. Ce qui n'est pas le cas en français où donc est rajoutée une complication supplémentaire.

D'autre part c'est la seule des trois formulations où s'énonce le « je ».

Enfin il est dit : « je suis battu (e) par *le (vom)* père » et non pas « par *mon* père ». A chaque formulation d'ailleurs Freud emploie l'article défini et pas l'adjectif possessif.

D'une façon générale on emploie plutôt l'article défini en allemand que le possessif. On emploie plus volontiers le possessif quand on parle à quelqu'un en dehors de la famille. Quand on s'adresse à quelqu'un de sa famille on emploie plus volontiers l'article défini. Cela n'a cependant rien d'absolu. Dans ses *lettres à Fliess*, Freud dit tantôt « mon père », « le vieux père », « le vieux ». Dans le chapitre 4 de *Psychopathologie de la vie quotidienne* où il parle d'un souvenir d'enfance, il dit soit « la mère », soit « ma mère », en parlant de sa mère<sup>12</sup>.

Selon l'usage, relatif, du possessif en allemand on peut penser que dans la formulation du fantasme le sujet s'adresserait plutôt à sa famille, ou à lui-même.

Dans cette formulation il est évidemment implicite qu'il s'agit du père de celui qui dit « *Ich* » et pas de celui du voisin. Il n'en reste pas moins qu'on peut se demander pourquoi il serait dit « je suis battu par le père » et non pas « par mon père ».

L'adjectif possessif d'une façon générale n'exprime pas seulement l'idée de possession (réelle ou pas) mais aussi divers rapports de connexité comme dit Grevisse<sup>13</sup> : en particulier, il peut jouer le rôle d'un complément déterminatif exprimant soit le sujet soit l'objet de l'action ; par exemple : « depuis mon arrivée » ou : « son assassin ».

« Mon père » ne signifie pas la possession ; le « mon » se rapproche plutôt d'un complément déterminatif exprimant le sujet d'une action, celle de l'engendrement. Dire « mon père » c'est s'attribuer une place dans une lignée, une place ordonnée, fonction d'un ordre, celui des générations.

11. S. Freud, *CW 12*, Fischer Verlag, p. 197-226.

12. Id., *CW 4*, Fischer Verlag.

13. *Le bon usage*, Duculot. Paris, 1980.

Dire « je suis battu par *le* père » c'est projeter l'amour directement à une origine, celle de la nomination du « *Ich* » par le père. Il n'y a pas de signifiant qui se signifie lui-même. *Je* suis battu par *le* père » : le père du Je ; c'est inconscient parce que ce n'est pas Je qui nomme le père, mais le père qui nomme Je ; ou bien c'est en nommant un père que Je se nomme.

Dire « Je suis battu par *mon* père » c'est rabaisser d'un cran par rapport à l'origine, c'est faire dépendre l'amour de la suite des générations, le « mon » établissant l'appartenance à une filiation. Il y a plus « d'être » aimé dans le « mon père » que dans le « le père ». Aussi dans « le père » il y a une simultanéité, liée à la nomination alors que dans « mon père », il y a plus présente la perspective de l'histoire.

« Je suis battu par le père » et « je suis battu par mon père » me semblent donc deux formulations qui ne sont pas tout à fait identiques.

Le refoulement qui peut porter sur le deuxième temps du fantasme me paraît aussi tenir à cette non-distinction. Cette non-distinction est une effectuation par le fantasme d'une double garantie : celle du père nommant le *Ich* et celle d'un amour (être aimé) qui dépend de la filiation, d'une suite ordonnée à partir du père.

Qu'un amour puisse se porter vers autre chose, exister autrement que dans la détermination du « mon » et de « l'être aimé », voilà quelque chose dont l'expérience, ou plutôt le hasard, nous apprend, que ça peut survenir. Il s'agit aussi pour nous de situer ce fait au regard du complexe d'Œdipe, puisque pour Freud il est ce qui fait tenir l'hypothèse de l'inconscient.

« L'hypothèse de l'inconscient est quelque chose qui ne peut tenir qu'à supposer le nom du père. Supposer le nom du père, certes, c'est Dieu. C'est en cela que la psychanalyse, de réussir, prouve que le nom du père on peut aussi bien s'en passer. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir<sup>14</sup>. »

Quelle serait dès lors la poétique de l'amour qui surgirait d'un tel « s'en passer à condition de s'en servir » ?

Mais que signifie ce « s'en passer à condition de s'en servir » ?

Cela signifie que le fondement freudien du complexe d'Œdipe est paradoxal et que Lacan, en proposant un autre fondement à l'inconscient : celui de « il n'y a pas de rapport sexuel », intègre le complexe d'Œdipe et en fait s'évanouir la caractère paradoxal.

Quand Freud a voulu rendre raison de l'origine du complexe d'Œdipe, il a forgé le mythe (scientifique<sup>15</sup>) de *Totem et Tabou*. Dans ce

14. J. Lacan, Séminaire *Le Sinthome*, 13 avril 76 (inédit).

15. Comme l'a rappelé à juste titre P. Kaufman. Cf. le chap. 3 de son livre *Psychanalyse et théorie de la culture*, Médiations, Denoël-Conthier, Paris, 1974.

texte Freud combine, condense même peut-on dire, les thèses de Darwin (l'existence des hordes primitives avec la jalousie à l'égard du membre le plus âgé qui possédait plusieurs femmes), Atkinson (l'hypothèse du meurtre du tyran paternel par ses fils associés) et Smith (le repas totémique), pour conclure que le chef de la horde primitive c'est le père et que celui-ci a la possession de *toutes* les femmes<sup>16</sup>. Ce qui est impossible. Non pas parce que le père n'y suffirait pas mais parce que contrairement à ce que soutient Freud, cet état primitif de la société ne peut pas être un événement historique.

Au lieu d'expliquer historiquement le complexe d'Œdipe, *Totem et Tabou* entre en contradiction avec lui ; c'est ce qui à ce mythe donne sa valeur. Dans le cas d'Œdipe, celui de la tragédie, l'interdit sur la mère précède la jouissance, ses épousailles avec Jocaste, tandis que dans le cas de *Totem et Tabou* la jouissance de toutes les femmes précéderait l'interdit qui ne viendrait qu'après le meurtre du père : mais pour expliquer ce meurtre du père, dans *Totem et Tabou*, Freud est obligé de poser une situation œdipienne au départ, donc un interdit dont le père est l'agent. Si la mère du père est exclue de ce « toutes les femmes », c'est qu'il y a donc bien déjà un interdit qui fonctionne et que le père est lui-même soumis au complexe d'Œdipe. Si la mère fait partie de ce « toutes les femmes » c'est que d'une façon ou d'une autre le père primordial aura soustrait cette femme à la jouissance de son père, donc, encore une fois, qu'il y aura eu « meurtre du père » avant la jouissance de cette femme particulière. De toutes façons le père originel n'est pas le père originel.

Cette structure de l'Œdipe n'est pas sans conséquences dans la clinique ; si elle permet de rendre compte de certaines impasses de la vie amoureuse, elle n'en donne pas pour autant la solution.

Freud a bien du mal à expliquer la dissolution du complexe d'Œdipe, et il le reconnaît lui-même dans l'article qu'il consacre à ce sujet<sup>17</sup>. En effet si l'héritier du complexe d'Œdipe est le surmoi, si c'est à lui qu'incombe la charge de « perpétuer l'interdit de l'inceste », il le fait sur le mode du refoulement ; ce qui signifie qu'il s'expose au retour du refoulé et que ce dernier « en fait subsiste inconscient dans le ça et il manifesterà plus tard son effet pathogène<sup>18</sup> ».

Freud a décrit certaines formes de ce retour du refoulé : par exemple dans « *Un type particulier de choix d'objet chez l'homme* » où l'amour se

16. S. Freud, *Totem et Tabou*, Payot, Paris, 1970, p. 162.

17. *La vie sexuelle*, P.U.F., Paris, 1969, p. 117.

18. S. Freud, *op. cit.*, p. 120.

réalise sous condition du tiers lésé ; ou encore dans « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » où l'amour se mêle à l'impuissance, où se séparent les courants dits tendres et sensuels<sup>19</sup>.

Pour Freud la vie sexuelle normale se caractérise en ceci que le courant sensuel s'ajoutant au courant tendre doit, sous l'influence de la barrière contre l'inceste, substituer au choix d'objet infantile primaire un objet étranger. Mais on ne saurait parler de substitution s'il n'y avait pas un rapport entre cet objet étranger et l'objet maternel primitif. D'ailleurs Freud dit (en ce qui concerne la vie dite normale) : « ces objets étrangers seront de nouveau choisis selon le prototype (l'Imago) des objets infantiles mais ils attireront à eux la tendresse qui était attachée aux objets antérieurs »<sup>20</sup>.

Dès lors ce nouvel objet ne devra-t-il pas porter la marque du tiers lésé puisque Freud dit : « le fait que la mère appartienne au père devient un élément inséparable de l'essence maternelle et le tiers lésé n'est personne d'autre que le père lui-même<sup>21</sup> ».

D'autre part, si on a pu se détacher de la mère, il a fallu qu'elle soit dévalorisée comme objet d'amour ; ce trait ne va-t-il pas aussi entacher tout nouvel objet d'amour, qui gardera forcément des traits du premier, et surtout ceux qui se seront inscrits lors de la séparation.

Si la charge de l'interdit de l'inceste revient au surmoi, il n'est pas étonnant que la vie sexuelle dite normale ne soit pas qualitativement différente de celle que Freud décrit comme obéissant au retour du refoulé. N'est-ce pas pour cela d'ailleurs que Freud avoue : « quelque chose dans la nature même de la pulsion sexuelle n'est pas favorable à la réalisation de la pleine satisfaction<sup>22</sup> ».

Ainsi le fondement théorique du complexe d'Œdipe, en rendant raison des troubles de la vie amoureuse, ne donne pas précisément la raison d'en sortir. Au contraire, plus il en rend raison et plus il les perpétue.

En modifiant la façon de poser les opérations Lacan indique une autre issue, sans pour autant promettre la pleine satisfaction...

Dans son séminaire *L'identification*, Lacan identifie ce nœud qu'est l'Œdipe à un rapport entre demande et désir : « ce nœud interne qui s'appelle Œdipe en tant qu'il est essentiellement quoi ? Il est essentiellement ceci : un rapport entre une demande qui prend une

19. S. Freud, *op. cit.*, pp. 47 et 55.

20. *Ibid.*, p. 57.

21. *Ibid.*, p. 51.

22. *Ibid.*, p. 64.

valeur si privilégiée qu'elle devient le commandement absolu, la loi, et un désir lequel est le désir de l'Autre, de l'Autre dont il s'agit dans l'Œdipe. Cette demande s'articule ainsi : tu ne désireras pas celle qui a été mon désir... C'est dans ce rapport à l'Autre, le père tué, au-delà de ce trépas du meurtre originel que se constitue cette forme suprême de l'amour... cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition de sa présence désormais absolue. La mort en somme jouant ce rôle se manifestait comme pouvant seule le fixer dans cette sorte de réalité, sans doute la seule comme absolument perdurable, d'être comme absent<sup>23</sup> ».

L'importance de cette interprétation est considérable. Car ce qui pour Freud était le garant de la réalité psychique — c'est-à-dire le père — ne va plus avoir cette fonction de garantie puisqu'il est réductible à autre chose, à savoir un rapport demande/désir.

Cette réduction a elle-même l'intérêt de ne pas se présenter comme *ultima ratio* mais de permettre de relancer un calcul, d'en fournir des éléments, puisque on sait que dans ce séminaire Lacan va traiter de la demande et du désir par le comptage de tours, de tours de dits, tels que les impose la structure topologique du tore, de deux tores enlacés, identifiés respectivement au sujet et à l'Autre<sup>24</sup>.

L'une des conséquences va être le positionnement du fantasme. Au regard de l'Œdipe, ce positionnement va être inversé. En effet, Freud nomme Œdipe la raison du fantasme. En ramenant l'Œdipe à un rapport demande/désir, Lacan fait *suivre* ce rapport par la formule du fantasme, \$ coupure de *a*. Le fantasme, sa traversée, c'est-à-dire sa mise en formule, intervient comme autre coupure, engendrant une autre surface : le plan projectif. Par là est réalisée une issue à l'impasse névrotique du rapport demande/désir telle qu'elle se présente dans l'enlacement des tores. Impasse qui tient à ce que le névrosé, confondant deux dissymétries différentes, celle du rapport demande/désir et celle de l'image spéculaire, cherche à atteindre l'objet du désir par (i) *a*, l'image du moi, alors que cet objet de désir n'est pas spécularisable, c'est-à-dire n'est pas dissymétrique dans le miroir et qu'il procède de la coupure et du manque<sup>25</sup>.

L'interprétation de Lacan amorce une réduction de la fonction paternelle à un élément de comptage, ce qui à la fois reste au plus près

23. Séminaire du 21 mars 1962 (inédit).

24. Cf. sur ce sujet l'article de A. M. Ringenbach, « Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie » paru dans *Littoral* n° 10.

25. Cf. les derniers séminaires de *L'identification* (inédit).

de l'enjeu freudien du complexe d'Œdipe et en même temps en bouleverse radicalement les données puisque d'élément compteur, voire conteur (la version du père), il devient élément compté.

○ Dès lors ce qui peut être considéré comme loi n'est plus ce que Lacan interprète comme la demande du père ; ce sera la loi du calcul, du comptage.

○ Lacan tentera d'être de plus en plus explicite dans cette réduction de la fonction paternelle, telle qu'elle a été avancée par Freud, à un élément de comptage. Ainsi en 1971 quand il pose « l'équivalence logique de la fonction du père avec la fonction du zéro dans les axiomes de Péano<sup>26</sup> » : « le père n'est jamais que référentiel : nous interprétons telle ou telle relation avec le père, est-ce que nous n'analysons jamais quelqu'un en tant que père ? qu'on m'apporte une observation ! Le père est un terme de l'interprétation analytique. A lui se réfère quelque chose... Le mythe d'Œdipe ne me paraît pas un reflet du patriarcat, bien loin de là. Il nous fait apparaître seulement ceci : un point d'abord par où la castration pourrait être serrée d'un abord logique et de cette façon que je désignerais d'être numérale. Le père non seulement est castré mais il est précisément castré au point d'être qu'un numéro... Quand on essaie d'axiomatiser la possibilité de la série des nombres naturels, on rencontre la nécessité du zéro pour poser le successeur (les axiomes de Péano)... L'équivalence logique de la fonction du père est très précisément ceci : cette fonction du zéro trop souvent oubliée... Ce zéro est absolument essentiel à tout repérage chronologique naturel et alors nous comprenons ce que veut dire le meurtre du père... C'est tout de même le terme meurtre du père qui paraît au centre de ce que Freud élabore à partir des données que constituent du fait de l'hystérique et de son bord le refus de la castration. Est-ce que ce n'est pas justement en tant que le meurtre du père ici est le substitut de cette castration refusée, que l'Œdipe a pu venir s'imposer si je puis dire, à la pensée de Freud dans la filière de ses abords de l'Hystérique »<sup>26</sup>.

○ Nous voyons là une solution élégante au paradoxe auquel Freud aboutit quand il veut remonter à l'origine du complexe d'Œdipe. Il s'agit, semble-t-il, d'un paradoxe assez général dès qu'on veut remonter à l'origine d'un pas fondateur.

○ Il est significatif que Kierkegaard le rencontre aussi à propos du premier péché, du péché originel d'Adam, et qu'il soit lui aussi amené à se référer au nombre : « Suivant les idées traditionnelles, la différence

---

26. Séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (inédit), séance du 19-6-71.

entre le premier péché d'Adam et le premier péché de tout homme est la suivante : le péché d'Adam conditionne la culpabilité comme conséquence, le premier péché de tout homme présuppose la culpabilité comme condition. S'il en était ainsi Adam serait réellement en dehors de l'espèce qui ne commencerait pas avec lui, mais en-dehors d'elle-même, ce qui est contraire à tout concept... On arrive seulement à reculer le problème qui demande naturellement l'explication à l'homme n° 2, ou plutôt à l'homme n° 1, puisque le n° 1 est proprement devenu le n° 0<sup>27</sup>. »

La recherche de la dimension structurale dans l'histoire, le souci de resserrer dans la simultanéité, la contemporanéité ce qui s'étale dans la diachronie, l'évolution, sont des points de rencontre entre Kierkegaard et Lacan.

Quand dans son séminaire *R.S.I.*, Lacan va identifier le nom du père à la quatrième consistance d'un nœud boroméen, c'est une façon différente, mais non contradictoire avec la précédente, de compter ce signifiant comme 0 : puisque, dit Lacan, le quatrième rond est implicite au nœud à trois<sup>28</sup>.

Nous commençons à mieux comprendre ce que signifie : « pour se passer du père, s'en servir ». Il s'agit de se servir du père comme élément d'un calcul, compté, comptant mais non conteur, numéro, numéro 0, consistance implicite. A cet égard le meurtre du père dans la version mythique de *Totem et Tabou* apparaît comme castration refusée puisqu'elle fait perdurer une figure du père, sa demande, sa jouissance comme point ultime, enclave, que son paradoxe dans le mythe freudien ne parvient pas à dissoudre.

Pour s'en passer, s'en servir : se servir du mythe freudien en le poussant à l'extrême de son paradoxe, afin de transformer le père en fonction référentielle numérale, implicite au comptage.

Le renversement radical qu'opère Lacan sur cette question, par rapport à Freud, est dès lors de faire dépendre l'hypothèse de l'inconscient non plus d'un principe d'ordre, d'ordination dont un élément, le père, est à l'origine, garant, mais d'un principe ensembliste, synchronique, puisque pour qu'il y ait calcul, comptage, il faut au départ au moins deux éléments. Au moins deux éléments qui comptent, qui nomment.

Pour Lacan il en faut non pas deux au départ, pour compter, pour rendre raison de l'hypothèse de l'inconscient, mais trois : R.S.I.

On passe du principe freudien, essentiellement lié à l'ordre des

27. S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Orante, Paris, 1973, pp. 132-6.

28. Séminaire *RSI*, séance du 13.1.75 (inédite).

termes, des générations, à un principe lié au cardinal et plus précisément à l'existence d'un trois premier, d'une simultanéité de trois nominations pour assurer un comptage. C'est, pour Lacan, à cause de ce trois de R.S.I. qu'il n'y a pas de rapport sexuel qui s'écrive dans le savoir inconscient.

Du coup s'opère un renversement par lequel l'Œdipe est l'exception qui confirme cette règle puisque Lacan a rajouté à l'énoncé « il n'y a pas de rapport sexuel » : « sauf pour les générations voisines, les parents d'une part les enfants de l'autre. C'est à quoi pare, au rapport sexuel, l'interdit de l'inceste »<sup>29</sup>. Il faut cet interdit parce qu'il y a rapport sexuel entre les générations voisines. Et pourquoi ? Parce qu'entre générations voisines nous sommes dans un comptage ordinal : premier, deuxième, troisième... Or dès qu'on peut établir un ordre entre deux termes ça équivaut à établir un rapport (d'inclusion pour la théorie des ensembles). Sinon aucun interdit ne s'oppose au rapport sexuel. C'est pourquoi il n'y a pas de rapport sexuel<sup>30</sup>.

nia

Je vais conclure en revenant au point de départ : le fantasme « un enfant est battu ». J'ai remarqué qu'il était souvent associé dans les « *Einfallen* » du patient à ce que Freud appelle le roman familial du névrosé, à savoir les formations imaginatives qui prennent pour point de départ le fait que ses parents et en particulier son père pourrait n'être pas son père. Ce qui n'est pas absurde en soi puisque « *pater semper incertus est* ». C'est d'ailleurs bien parce qu'il est incertain qu'on en donne une version.

Cette association me paraît être par elle-même une interprétation du fantasme, qui va dans le sens que j'ai développé, puisqu'elle dissocie le père de *mon* père et qu'elle confronte le sujet à la question de l'origine.

C'est par là, me semble-t-il, que peut se dénouer le fantasme. Fantasme dont le nœud est représenté par le deuxième temps, inconscient, pour Freud : ce qui signifie qu'à ce niveau il y a nouage de l'expression de l'amour — être battu — et de la poétique qui légitime cet amour — le mythe du premier père.

Comme dans *l'Étourdi*, ce dénouement peut se faire dans le comique : « ... que les cieus prospères nous donnent des enfants dont nous soyions les pères<sup>31</sup> ».

Mais dénouer le nœud de ce fantasme c'est le nouer autrement ; c'est

29. Séminaire du 11 avril 78 (inédit).

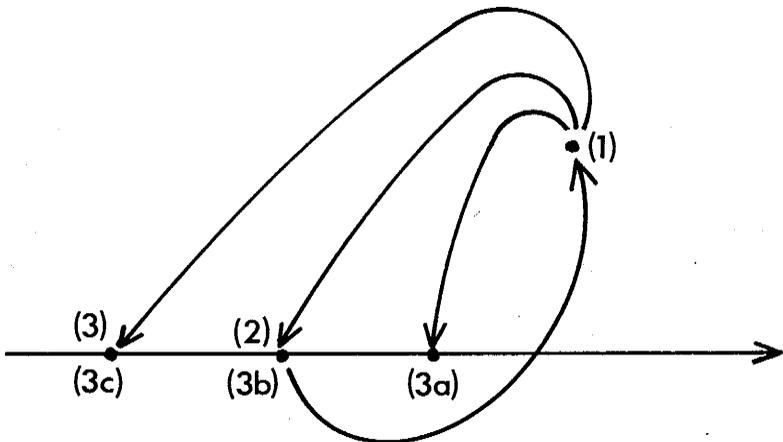
30. J. Lacan, « L'Étourdit », *Scilicet* 4, Le Seuil, Paris, 1973, p. 11.

31. Molière, fin de *L'Étourdi*.

pourquoi il s'avère dans la clinique que ce deuxième temps devienne conscient. Le point de départ d'un autre nouement (déjà esquissé avec le tableau des interprétations de  $\diamond$ ) peut être pris en « synchronisant » les trois phases du fantasme selon la topologie de l'après-coup.

Je me réfère là au travail que nous avons publié avec J. Allouch : *Le terme de l'Homme aux loups*. Lire le fantasme « un enfant est battu » avec la structure de l'après-coup suppose : qu'on reconnaisse trois temps à l'après-coup (alors que sauf dans une note de « l'Homme aux loups » Freud ne se sert que de deux temps), qu'on reconnaisse également trois temps au futur antérieur et qu'on identifie la structure grammaticale du futur antérieur à celle de l'après-coup.

Voici comment nous avons présenté, dans l'article cité, les trois temps du futur antérieur en prenant pour base les définitions de Damourette et Pichon : « On choisit comme point d'observation un instant (1) de l'avenir et de ce point on considère l'événement en question (3) comme antérieur à cet instant. Quant à la position chronologique de l'événement considéré par rapport au présent du réel du « moi-ici-maintenant » (2) elle n'est nullement marquée par l'emploi de « l'aurez-su » (nom que donnent au futur antérieur Damourette et Pichon) ; (3a) représente un événement à venir : « je reviendrai savoir ce qu'elle vous aura dit ». (3b) représente un événement en train de s'accomplir : « j'aurai donné à cette maison... pour me faire dire : prenez la porte ». (3c) représente un événement passé : « elle est fort distraite, elle pensait à mille choses, elle aura cru manger du poulet ». Nous avons noté sur un schéma ce futur antérieur :



Une forme de spirale apparaît ainsi sur ce schéma. D'autre part, nous avons décalé le point (1) de la ligne des temps (2) et (3) car ce temps (1) est dans une autre dimension<sup>32</sup>.

Nous proposons d'identifier la phase 2 du fantasme, « je suis battu par le père », au temps marqué (1) sur notre schéma ; la phase 1 du fantasme, « il est battu », au temps marqué (3) sur notre schéma ; la phase 3 du fantasme, « un enfant est battu » au temps marqué (2) sur notre schéma.

Le deuxième temps du fantasme, inconscient, est ce point virtuel, d'observation, d'anticipation, de vœu, d'où le sujet considère l'événement en question, le souvenir de la première phase, antérieure à celle de son présent représenté par la formule de la troisième phase.

On peut à partir de là, me semble-t-il, mais ce sera pour un prochain travail, envisager comment, dans le fantasme, peuvent se nouer, se dénouer et se renouer R, S et I de façon temporelle.

La question reste ouverte sur ce qui peut se manifester comme amour au cours de ces opérations. Si la justification poétique — ou inconsciente — de l'amour n'est plus le père, mon père, à qui et comment va-t-il s'adresser ?

« L'amour malheureux est la plus haute forme de l'amour. Et pourtant celle qui aime dit : j'aimerais mieux dix fois être malheureuse avec lui et encore dix fois malheureuse que d'être heureuse avec un autre<sup>33</sup>. »

Mais il y a plusieurs façons d'être malheureux en amour : religieuse, masochiste, courtoise...

Laquelle est-elle la plus affine avec l'hypothèse de l'inconscient ?

---

32. *Ornicar?* n° 22/23, 1981, Paris, Lyse.

33. S. Kierkegaard, *Journal*, Gallimard, Paris, 1954, Tome 2, p. 260.

littoral / fabrique du cas

*à paraître en septembre 1984  
aux Editions Erès*

# LA "SOLUTION" DU PASSAGE A L'ACTE

## Les sœurs Papin

Quand sa manifestation semble réduite au seul passage à l'acte, la folie – curieusement – sollicite ; des créations littéraires, picturales, scientifiques viennent lui faire écho. Tel fut le cas du crime des sœurs Papin pour lequel cet effet se poursuit plus de cinquante ans après. Il s'oppose, en cela, à Schreber dont le *faire savoir*, trop écrit, ne se trouve pris en compte que par exception.

- Ce livre recueille d'abord l'essentiel des éléments de ce cas.
- Il ré-ouvre ainsi le débat sur la fonction *résolutive* du passage à l'acte.
- Il tente, enfin, de cerner «ce que les sœurs Papin firent à Lacan» : le déplacement d'une problématique d'auto-punition (celle de la thèse) vers celle d'une aliénation (celle du miroir) et sa résorption dans l'irréductible dimension de l'imaginaire.

Didier David

## Imaginaire de la procréation et insémination artificielle

Nous aborderons l'imaginaire de la procréation en étudiant l'évolution du discours scientifique à travers les âges. Ce discours qui se veut discours sur la réalité est modifié de théories en théories s'intrégrant dans l'évolution des systèmes de pensée. La réalité, si elle semble cernée de plus en plus près, fuit toujours vers une complexité de plus en plus grande. L'insémination artificielle a été un des moyens d'asseoir par l'expérimentation différentes théories scientifiques depuis deux siècles. Le discours biologique à son apogée modifie avec succès le discours social. Les variations de ce dernier, clairement exprimées dans la réforme du droit de la filiation en est le meilleur exemple. L'insémination artificielle avec donneur, technique médicale placée à l'un des nœuds des fondements de notre société à savoir la définition de la paternité, influe tout discours actuel qu'il soit médical, psychologique ou social. C'est en effet à partir de son développement actuel aux côtés des fécondations artificielles qu'est né ce besoin de création des comités d'éthique pluridisciplinaires, de contrôle social des nouveaux modes de procréation.

Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, époque des premières I.A., les idées concernant la procréation avaient été fixées une fois pour toute par Hippocrate et par Aristote. Pour Hippocrate, un nouvel être est formé à partir de la rencontre des deux semences, masculine et féminine, à part égale. Chaque semence est extraite de toutes les parties du corps et plus spécialement du cerveau dont elle descend par la moelle épinière. Le plaisir éprouvé pendant l'acte sexuel doit être ressenti à travers tout le corps. C'est le gage d'une participation de toutes les parties du corps et donc d'une semence complète et apte à la génération. Au contraire, pour Aristote, seule la semence masculine est constitutive d'un nouvel être.

L'âme, l'esprit sont apportés par l'*aura seminalis*. C'est un fluide éthéré et subtil qui contient le principe prolifique. Le rôle de la femme se limite à la fourniture du sang menstruel qui, ne s'écoulant plus au dehors pendant la grossesse, vient nourrir le fœtus. La semence féminine n'est qu'une huile de Vénus. Les nausées, les vomissements des débuts de grossesse sont expliqués par les vapeurs dégagées de l'*aura seminalis*.

Aristote donne une définition précise du rôle de l'homme : « l'être qui engendre un autre être » et de la femme : « l'être de qui sort l'être engendré ». On ne put s'empêcher d'y voir une définition de la paternité et de la maternité.

La mère est d'ailleurs encore aujourd'hui définie ainsi au plan légal, ce qui n'est pas sans poser de problèmes à l'époque des mères porteuses, des mères de substitution. Entre tenants de la théorie hippocratique et ceux de la théorie aristotélicienne la bataille fait rage. Et si la plupart des naturalistes sont attirés par la première, c'est la seconde qui a les faveurs générales. Sans doute que sa définition de la paternité reposant sur une suprématie biologique n'y est pas étrangère. Ainsi Eschyle lui donne tout son poids dans *les Euménides* : « Ce n'est pas la mère qui enfante celui qu'on nomme son enfant (lance Apollon à l'adresse des Erinnyes), elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde ; elle, comme une étrangère, sauvegarde la pousse, quand du moins les dieux n'y portent point atteinte. »

L'Oreste d'Euripide exprime la même idée : « Mon père m'engendra, ma mère me mit au monde ; elle fut le sillon qui reçut la semence d'autrui ; or, sans père, il n'y aurait jamais eu d'enfant. Je pensai donc que l'auteur de mes jours avait droit à mon aide plutôt que celle dont j'avais reçu la nourriture. »

De l'Antiquité au xvii<sup>e</sup> siècle, seules deux découvertes méritent d'être rappelées :

— celle de Galien : il découvre les ovaires mais les prend pour des testicules féminins conçus uniquement pour l'émission de semence prolifique ;

— celle de Fallope qui décrit les trompes mais ne leur assigne comme rôle que celui de canal de transit de la semence.

Quant au Coran, il définit très précisément le rôle de l'homme, celui de la femme et le processus de reproduction. Si l'embryologie du fœtus y est décrite de façon stupéfiante, par contre, les idées exprimées sur le rôle du géniteur sont voisines de celles d'Aristote. Le principe prolifique est une goutte de sperme — bien sûr le Coran emploie un mot différent mais que l'on peut traduire par liquide vil, vil parce qu'il sort par le même orifice que l'urine. Cette goutte déposée dans l'utérus se

transforme tout d'abord en une petite boule arrondie ayant sa couleur blanche originelle. Puis au centre de cette boule apparaît un point sanguin, confluent des âmes, qui deviendra le cœur. La procréation est ici aussi dominée par l'homme.

Deux découvertes essentielles à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle vont enfin renouveler les connaissances mais non calmer les esprits. De Graaf décrit l'œuf contenu dans les ovaires en 1672 : « Je prétends que tous les animaux et l'homme même tirent leur *origine* d'un œuf, non pas d'un œuf formé dans la matrice par la semence au sentiment d'Aristote ou par la vertu séminale suivant Harvey, mais d'un œuf qui existe avant le coït dans les testicules des femelles. »

De Graaf décrit très précisément le follicule qui porte son nom mais le confond avec l'ovule. Quoi qu'il en soit, la théorie oviste est née. L'être est préformé dans l'œuf et l'*aura seminalis* ne sert que de déclencheur. Il s'agit donc bien d'une reproduction par duplication maternelle.

Dans ce sens d'autres vont plus loin. C'est la théorie de l'emboîtement : chaque œuf abrite un fœtus minuscule, unique s'il est mâle, contenant tous ses descendants emboîtés comme des poupées russes s'il est femelle. Le rôle du géniteur est ici minime. Le rôle du créateur lui est total.

En 1677, cinq ans après les découvertes de De Graaf, un drapier hollandais du nom de Leuwenhook, passionné de microscopie observe et décrit de bien curieux animalcules contenus dans le sperme. Oh bien sûr, on ne parle pas encore de spermatozoïdes mais « d'animaux, de vers, de vermisseaux, de vermicules, d'insectes spermatiques, de poissons, de têtards, de crapauds et surtout d'animalcules ». Vibrants, se mouvant, ils détrônent l'œuf inerte. Dans cette bataille entre pouvoirs masculin et féminin, la puissance de l'homme se trouve restaurée.

Les partisans des théories préformistes s'en emparent et décrivent un petit être complet, un fœtus contenu dans la tête du spermatozoïde. Ici, la reproduction se fait par duplication exclusivement masculine.

Les « emboîteurs » eux y verront une chaîne qui nous relie au premier homme et au créateur.

Les partisans de la génération spontanée feront naître ces animalcules, ces insectes spermatiques, des sucus pourris contenus dans les testicules.

La querelle animalculistes/ovistes dure tout le xviii<sup>e</sup> siècle et le début du xix<sup>e</sup>. Alors, comment trancher ? Et bien par l'I.A. dit l'abbé Spallanzani, le célèbre naturaliste italien. Il conduit alors des expériences rigoureuses et ingénieuses en se servant comme moyen de l'insémination artificielle. Nous y voilà. Oh, bien sûr, dans son principe l'I.A. fut évoquée bien avant cette époque et même depuis l'Antiquité

mais c'était sans doute avec Spallanzani qu'elle était réalisée et décrite minutieusement pour la première fois. A partir de 1780, une série d'expériences, lui permet de déterminer le rôle respectif des cellules sexuelles.

Il montre que la présence matérielle de l'œuf et de la semence masculine sont nécessaires. Malheureusement, dans la semence, il ne réussit pas à montrer le rôle des spermatozoïdes, rôle qui ne sera prouvé qu'au début du XIX<sup>e</sup>.

Quoi qu'il en soit, la première I.A. humaine est réalisée en 1791 par l'Anglais Hunter. Il s'agit d'une I.A.C.\* faite dans un but thérapeutique, le mari de la femme inséminée étant atteint d'une malformation de la verge. Les indications à l'I.A. à part les problèmes physiques resteront fantaisistes pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, témoins celles données par Thouret en 1804 : « L'opération sera d'un grand secours aux femmes froides qui sont indifférentes sur les jouissances du mariage, qui même ont une antipathie pour l'homme et qui préfèrent la masturbation... L'insémination apportera une solution aux problèmes d'incompatibilité physique et morale. Certaines femmes n'inspirent que répugnance à leur époux parce qu'elles ont trop de négligence pour les soins qu'exige la propreté, une transpiration forte, une peau brune et huileuse, une odeur de punaise, une haleine fétide, des dents défectueuses, une construction vicieuse ; quelques défauts dans la physionomie, dans le regard, dans le langage, dans la taille, un esprit stupide... »

La stérilité masculine n'apparaît comme indicateur qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, dès lors, il devient naturel de penser à recourir à un donneur, ce que fait Pancoast le premier en 1884, et comme donneur il choisit le meilleur de ses étudiants. Alors, involontairement, il pose d'emblée le problème de l'eugénisme.

En cette fin de siècle et au début du XX<sup>e</sup>, la querelle animalculiste et oviste se termine pour laisser la place à celle de l'inné et de l'acquis. Et, pour défendre l'inné il y a tout d'abord le mouvement eugénique né en Angleterre avec Galton, le cousin de Darwin. Il parle de la nécessité d'un eugénisme négatif, l'élimination de la reproduction par la stérilisation des porteurs de tares. Les porteurs de tares, les dégénérés, c'est l'époque des théories de la dégénérescence de Morel de Magnan. Les tares, ce sont les maladies mentales, la syphilis, l'alcoolisme. On parle d'hérédosyphilis de stigmates.

Et puis, il y a l'eugénisme positif, c'est-à-dire la sélection des meilleurs pour la reproduction, ce qui va conduire quelques dizaines

---

\* Insémination avec sperme du conjoint.

d'années plus tard aux théories nazies. L'I.A., si elle n'a pas été employée dans ce cas, peut servir d'instrument à un eugénisme positif. Il n'est plus question de thérapeutique mais d'amélioration dans une visée innéiste. C'est bien le but fixé par les promoteurs de la banque de sperme pour Prix Nobel créée aux Etats Unis il y a quelques années.

J. Lacan avait d'ailleurs prévu une telle utilisation et avait dit « faudra-t-il que nous soyons rejoints par la pratique, qui prendra peut-être en un temps force d'usage, d'inséminer artificiellement les femmes en rupture de ban phallique avec le sperme d'un grand homme, pour tirer de nous sur la fonction paternelle un verdict? ».

La fonction paternelle, grâce à l'I.A. nous y voilà. Les grandes découvertes de la génétique concernant les chromosomes et le génome vecteur de l'hérédité, contenu pour moitié dans le spermatozoïde et pour moitié dans l'ovocyte, font pencher la balance du côté de l'inné. Le géniteur devient de plus en plus important et la notion de paternité glisse vers une définition uniquement biologique. Les biologistes arrivent même à convaincre les juristes. Alors que pour eux le père était le mari de la mère, il devient avant tout le père biologique. La paternité est prouvée et vérifiée par la concordance des groupes sanguins. Singulier retour de la théorie de l'hérédité par le sang!

Deux critiques radicales sont faites à ces théories :

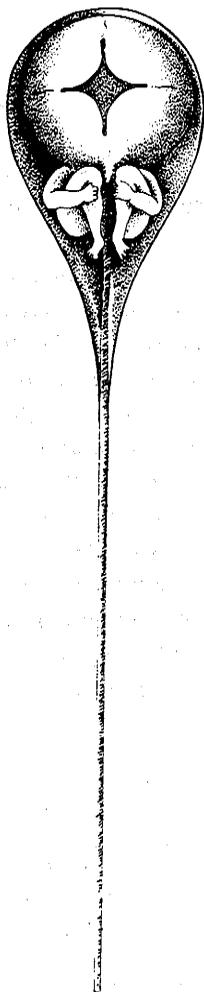
- la critique psychanalytique qui oppose les notions de paternité imaginaire et symbolique à celle de géniteur ;
- la critique scientifique qui dénonce entre génotype, message inscrit sur les chromosomes phénotype, ensemble des caractères observables et hérédité d'un caractère entre parents et enfant.

De plus, entre inné et acquis se place une période longtemps sous-estimée, la grossesse. Elle est essentielle d'un double point de vue, d'une part de la croissance du fœtus et plus particulièrement de son cerveau et, d'autre part, des échanges fœtus-mère-extérieur. C'est à ce niveau que la science en est avec la théorie de l'empreinte.

Elle fut décrite dans les années cinquante par Konrad Lorenz sur des oisillons nidifuges. A la naissance, l'image de la mère ou son substitut est imprimée au niveau cérébral. Chez le fœtus des phénomènes semblables ont été décrits. Feijoo en 1980 a montré l'empreinte de certains sons maternels sur le fœtus comme le rythme cardiaque, mais surtout, et c'est ce qui nous permet de revenir à notre propos, l'empreinte de la voix, du moins de certains sons, du mari de la mère. Le mari de la mère fonde ainsi sans doute une inscription biologique grâce à la voix.

*En conclusion :*

La réalité biologique de la procréation est plus complexe que la rencontre d'un spermatozoïde et d'un ovocyte. L'I.A.D. ne prive sans doute pas entièrement le mari d'un apport biologique ou pour le moins d'une inscription biologique. De plus et paradoxalement cette technique médicale vient remplacer le discours social sur la paternité en montrant les incohérences entraînées par une assise biologique de ce discours.



Représentation d'un spermatozoïde d'après l'« Essay de dioptrique d'Hartsoeker », (1711).

Jean-Jacques Rassial

## Les mécomptes du Père Noël ou le complexe d'Enoch

Je n'ai à proposer qu'une hypothèse, assez simple à formuler, mais qui, si elle est vérifiée, ne serait pas sans conséquences sur la théorie et la pratique analytiques<sup>1</sup>.

Alors un mot d'abord sur le pourquoi de cette hypothèse : chaque analyste qui ne s'esquive pas devant l'engagement de sa pratique avec des enfants tombe sur une question : celle de la psychogenèse, celle des stades, dont on sait qu'elle est un piège pour l'analyse et pour l'analyste. Il y tombe, ne serait-ce que du fait que, quelle que soit sa réponse, les parents réels sont en jeu dans la demande qui lui est adressée, et qu'ils sont apparemment le seul référent stable d'un processus de maturation, d'un changement dont la cure n'est pas la cause dynamique. L'enfant entre dans le cabinet de l'analyste avec une histoire, une histoire en cours, et l'intervention qui est demandée est, excusez-moi du terme, un acte historique. Et il n'y a pas moyen, pour l'analyste, de suspendre cette histoire-là, comme il le peut, en partie du moins avec l'adulte, dans la suite résiduelle de ce que Freud désignait comme règle d'abstinence<sup>2</sup>.

---

1. Je complète le texte de mon exposé au colloque de *Littoral*, par quelques notes correspondant à ce que j'ai pu répondre aux interventions et, en particulier celles de P. Gazaix, J.-J. Moscovitz, Jean Szpírko et J.-P. Winter.

2. Ce que je veux dire, là, simplement, mais cette histoire de règle d'abstinence serait à étudier au-delà du chiasme (l'abstinence de l'analyste), c'est que le temps de l'analyse, non pas seulement des séances, mais de ce temps dans le vécu de l'analysant, divise la dimension temporelle, subvertit toute linéarité ; alors que pour l'enfant, une telle subversion est sinon impossible, du moins limitée, car il est pris dans un temps (celui du rythme de la scolarité, par exemple) où toute cassure a des effets qui ne sont pas que de suspension, de retard et de patience, mais parfois lourds de conséquences, que l'analyste doit, non pas éviter, mais mesurer.

Sur le rapport histoire/structure, je vous renvoie ailleurs, chez Althusser par exemple, mais on peut tout de même constater que face à cette difficulté deux attitudes sont possibles et problématiques : d'une part, on refuse à l'analyse d'enfants toute prétention analytique, dans la mesure même où l'analyste a affaire avec une incarnation parentale du grand Autre, l'enfant étant pris dans un changement que l'analyse ne peut que redoubler sur le mode de la correction ; d'autre part, la tentation est d'accepter la métamorphose de l'analyste ou bien en super-éducateur qui proposerait une incarnation plus consistante, plus scientifique de l'Autre, une métamorphose en nourrice sèche, ou bien, ce qui n'est pas mieux, sa métamorphose en *deux ex machina, ex machina* langagière, en magicien, en sorcier, en « tripière ».

Je disais donc que la question de la psychogenèse se pose et qu'on ne la résoud pas en l'esquivant. D'autant qu'on mesure très vite que du fait même que l'enfant est pris dans un changement hors l'analyse, les issues proposées ne sont pas les mêmes qu'avec l'adulte, les issues proposées à la névrose ou à la psychose. En particulier, j'avancerai qu'une psychose infantile, une vraie psychose, il arrive quelquefois qu'elle guérisse, ou du moins qu'une issue lui soit proposée qui ne soit pas la mort du sujet, sa mort réelle ; ce qu'on sait, et c'est en partie d'en avoir fait l'expérience qui explique ma question, c'est qu'il peut advenir que cette issue s'accompagne de la folie de la mère et d'une autre mort réelle, celle du père, voire d'un autre mâle de la famille, un oncle, un grand-père, mort qu'il est possible, dans l'après-coup bien sûr, d'articuler avec la transformation de l'enfant<sup>3</sup>. Je ne vais pas, pour de multiples raisons, approfondir cette expérience-là, mais elle fait fond à cette hypothèse que je vous propose maintenant.

Il y a une psychogenèse qui s'expérimente et se vérifie dans l'analyse, d'enfants comme d'adultes, mais ce n'est pas celle du sujet, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas, dans l'analyse, d'intervenir sur une histoire de la structure ; cette psychogenèse est celle de l'Autre, c'est-à-dire par contre-coup celle du rapport entre le sujet désirant et son fantasme. Il s'agit bien sûr d'une psychogenèse imaginaire de l'Autre, mais qui a une consistance phylogénétique. Ce qui peut être promis dans l'analyse, ce n'est pas une modification de la structure, mais une autre modification

---

3. On n'a pas mis en rapport, et c'est, certes, une hypothèse risquée, le suicide du psychotique avec une réussite oedipienne, malgré ce constat, assez banal, de ce que la mort, réelle, du père, influe sur le devenir du psychotique. Rien de pire qu'un père dont on ne peut rêver la mort, ni dans un sens, parce qu'il est absent, ni dans l'autre, parce qu'il est trop présent ; on sait, pourtant, que ces deux types de pères, apparemment contraires, facilitent la production du psychotique.

de l'Autre, du grand Autre, une autre modification que celle impliquée par l'organisation sociale; ce qui peut être promis, c'est sa déconstruction, la décomposition de ses multiples incarnations, en particulier celles que soutient la figure du « Père ».

Pourquoi le Père? Parce que, dans l'imaginaire de nos sociétés, occidentales au sens large, puisqu'il s'agit, au moins, de celles qui sont organisées par les religions d'Abraham, c'est une psychogenèse de l'Autre qui nous est proposée par la religion. En Occident, Dieu est un père, qui soutient et est soutenu par chacun qui se trouve occuper la fonction paternelle. Ce qui se passe ailleurs, je le laisse de côté, par ignorance; on peut supposer qu'on a un schéma voisin dans les religions animistes; mais certaines religions extrême-orientales, le taoïsme en particulier, semblent fonctionner tout à fait autrement. La Bible nous proposant cette histoire-là d'un Dieu créateur entretenant un rapport qui Le concerne, qui Le modifie, qui Le touche, avec ses créatures, préserve son incarnation possible dans la figure du « Père ». Il est ainsi à noter que l'éducation religieuse, telle que nous la connaissons, implique une modification de Dieu, tel qu'il est présenté au jeune enfant, lors de la première communion par exemple, puis à l'adolescent ou au pré-adolescent lors de la communion solennelle par exemple. Le Dieu occidental a une histoire.

J'avancerai que c'est cette genèse-là qui conditionne l'organisation moïque qui est à démonter dans l'analyse, cette multiplicité de Dieu, pour laisser la place — par la décomposition des différentes incarnations possibles du Père, y compris de la Femme comme l'un des Noms du Père — pour laisser la place, c'est le cas de le dire, à la non-existence d'un Autre qui par sa jouissance possible autoriserait la nôtre. Il s'agit dans l'analyse d'en arriver ou d'en revenir à ce point, qu'une métaphore permet de préciser, une métaphore assez lourde: on n'a pas besoin de tuer le père pour qu'il meure. On perçoit déjà, j'espère, en quoi l'analyse bute sur le réel, ce réel-là celui de la mort sans cause, de la mort sans sujet (hypothèse qui intéresse, peut-être, les tourments actuels du mouvement analytique).

Je vais reprendre cette hypothèse, qui n'est qu'une hypothèse, à partir d'une anecdote. Une anecdote qui a conduit chez moi, pendant dix-huit mois environ, une adolescente, que j'appellerai Christine, et ses parents. Vous verrez assez vite, et cela se vérifia plus tard, qu'il y a de l'hystérie dans l'air, mais ce n'est pas que je souhaite en arriver là. Cette anecdote avait pour particularité, en définitive assez rare, d'être à la fois ce qui justifiait la demande des parents et celle de Christine, même si, de fait, sa demande évolua ensuite dans une autre direction.

Christine avait quinze ans quand elle est venue me voir. L'histoire,

qui selon les dires de ses parents et les siens avait déclenché à la fois pour elle un malaise qui s'était manifesté par une « prise de poids », en fait assez peu apparente, pour ses parents, par une rupture de l'unité familiale, s'était passée deux ans plus tôt : Christine était la troisième d'une famille de quatre enfants, ou plutôt de trois plus un venu assez tard et qui était âgé, lors de cette histoire, de trois ou quatre ans, les autres ayant quinze ou seize ans. La nuit de Noël, la coutume, que Christine avait connue plus jeune, était que le père, déguisé en Père Noël, venait réveiller les enfants au petit matin, en s'éclipsant très vite pour se changer et rejoindre l'enfant qui découvrait ses jouets dans la pièce principale. Christine avait décidé de dénoncer son père, en surgissant au moment fatidique, pour lui tirer la barbe. Ce qui fut fait et déclencha un drame qu'on a un peu de mal à mesurer. Sauf pour le gamin, bien sûr, qui ne songeait qu'à ses nouveaux jouets. A partir de ce moment, Christine se confronta ouvertement à la question de son corps de femme, question qui anima son analyse. Les frères aînés, prenant son parti, s'éloignèrent assez vite de la famille, l'un même accomplissant ce qui était une vocation religieuse, l'autre expérimentant toute la gamme de la pathologie de l'adolescent (toxicomanie, délinquance, etc.). Les parents s'accablant de reproches mutuels sur l'éducation de leurs enfants.

Un moment, et elle y reviendra plus tard, Christine expliqua, après-coup, cet acte par un discours féministe qu'elle revendiquait : le Père Noël comme instrument phallogratique. Mais, après cette première explication, elle en avança une autre, et c'est sur celle-ci que je m'arrêterai : dans cette famille catholique et pratiquante, elle avait pris au sérieux sa communion et le discours catéchiste qui l'avait précédée. Elle dit ne pas avoir supporté l'écart entre « ce qu'il y a de sérieux dans l'histoire de Dieu » et « les bêtises qu'on dit aux enfants ». C'est sur cet écart, et en m'appuyant sur certains des dires de Christine, relatant une transformation de ce que Dieu était pour elle, que je vais avancer quelques idées sur cette psychogenèse de l'Autre, telle que la version paternelle, la père-version sociale, l'organise. Je vais citer Christine d'après des notes prises après-coup de chaque séance.

« Ce qui est idiot, dit-elle, c'est qu'on dise aux enfants que s'ils ne sont pas sages, le Père Noël ne viendra pas, alors qu'on a déjà acheté les jouets », ou bien « si on fait des cadeaux aux enfants, c'est seulement pour leur dire qu'ils n'en auront pas s'ils ne sont pas gentils, alors que de toutes façons ils en auront ». Ce qu'elle mesure, avec intelligence, après-coup, c'est que c'est dans le champ du dire que le Père Noël existe. Dans l'intervalle entre le désir des parents, acheter des jouets, dont elle dit par ailleurs, qu'alors « ils se font d'abord plaisir à

eux-mêmes » et leur fonction parentale d'éducation. Le Père Noël est le masque de cette tromperie-là, une tromperie, il faut bien le dire, fondatrice, fondatrice de l'idée que la loi pourrait être bonne<sup>4</sup>. Alors qu'à dévoiler que le Père Noël n'existe pas, « après, je la cite, on a du mal à croire que Dieu punit les méchants ». « Quand on est petit, ça marche et c'est comme ça qu'on croit toujours que Dieu a une longue barbe blanche ». Elle y a cru longtemps, après ses débuts scolaires. Quand elle l'a appris de ses camarades, elle ne l'a pas cru. « C'était, dit-elle, exactement comme quand on m'a dit ce que les hommes et les femmes faisaient ensemble. » Cette remarque-là, je l'ai entendue plusieurs fois, et le parallèle est pour le moins bienvenu. Le Père Noël est à la même place, y compris pour l'adulte, que les théories sexuelles infantiles<sup>5</sup>. Comme si, ainsi, par cette déception, en était préparée une autre. « En fait, les cadeaux ça n'existe pas. » Ce discours-là articulé avec le fait qu'elle payait ses séances, en entamant un dépôt de Caisse d'Épargne, mais ce n'est qu'une parenthèse, un dépôt qu'elle ne devait pas toucher avant sa majorité.

Quand elle apprit cette non-existence du Père Noël, ce fut pour elle un drame, autant qu'elle y croyait. Après l'avoir séduite, il la décevait. C'est une vieille histoire ! « C'est à ce moment-là, dit-elle, que j'ai décidé que, quand je serai grande, je travaillerai. » (Sa mère restait à la maison.) « Au début, quand j'ai su que le Père Noël n'existait pas, je voulais agresser tous ces types déguisés, mais je savais quand même que ce n'était pas le vrai. » Quand je reprends ce « vrai Père Noël », bien sûr, elle évoque son père, mais surtout ce qu'elle dit, c'est en quoi son petit frère n'était pas concerné par ce qui s'était passé, et que ce n'était pas pour lui qu'elle avait fait ça. Elle reconnaît : « Même quand mes parents m'ont tout dit, je n'étais pas sûre ; peut-être que j'y croyais toujours », ajoute-t-elle en riant. On sait qu'il est fréquent qu'après qu'on leur ait

---

4. Au-delà de l'histoire de Christine, cette expérience est commune ; à chacun, en fait, il est indiqué, par cette légende du Père Noël qui doit être dévoilée, que le grand Autre peut être trompeur, le résultat social étant que cette tromperie-là consolide le monothéisme. La lutte de l'Église contre cette coutume, mais aussi, plus tard, sa tolérance, en tout cas la tolérance du monde chrétien, s'expliquent ainsi (on sait, depuis Descartes, que c'est à dénoncer l'hypothèse du Dieu trompeur qu'on soutient Dieu comme non-trompeur). On peut se demander si cette expérience-là n'est pas de celles qui nous font éviter de tirer les conséquences d'une défaillance de l'Autre vers sa non-existence.

5. A faire porter l'accent psychogénétique du côté de l'Autre, on peut comprendre comment il arrive souvent — j'en ai fait l'expérience, mais ne sais pas si elle est partagée par d'autres analystes — qu'un temps de l'analyse d'un enfant se signe d'une puberté précoce, quand il s'avère que de l'Autre, la consistance la plus solide est celle de l'Autre sexe.

dit la supercherie, les enfants maintiennent la fiction de leur croyance. Une croyance à laquelle on renonce difficilement puisqu'elle organise un certain lieu social. Dans un autre registre, je me souviens d'un petit garçon que son père avait informé des choses sexuelles à l'occasion de la grossesse de la mère ; il était arrivé triomphant dans le bureau : « Je sais que ce n'est pas la cigogne qui apporte les enfants, c'est le monsieur de l'hôpital ». On y renonce d'autant plus difficilement que ce qui est proposé à la place, c'est un Dieu qui n'est pas à la même place.

Je cite Christine : « Quand j'étais petite, j'écrivais au Père Noël et il répondait avec des cadeaux, et puis on parlait à Dieu, on récitait des trucs qu'on ne comprenait pas, et il ne répondait jamais. » On n'écrit pas à Dieu. C'est à un moment où la question de l'écriture se posait pour elle, comme pour chaque adolescent, qu'elle fit cette remarque. Elle insista longuement sur ses anciennes préoccupations concernant l'image de Dieu, et surtout cette affaire de la naissance de Jésus : « Le Saint Esprit, c'est comme le père, Marie c'est la mère, et Dieu, c'est celui qu'eux ils voient et que nous on ne veut pas et qui fait qu'il y ait un enfant ». « C'est comme si les parents n'étaient pas complètement les parents. » Là, j'ai envie d'évoquer un autre gamin qui avait dessiné la famille de Dieu : il y avait Joseph, Marie, Jésus, et puis un personnage au plus près de ce que Mélanie Klein désigne comme les parents combinés, non pas une mère phallique, plutôt un père maternel, qui tenait au bout des bras deux formes rondes qui étaient sensées être des auréoles. Le Dieu de Christine, elle expliquait comment il avait changé petit à petit, il était devenu à la fois horsexé et bisexué. Elle raconta qu'elle avait posé une question au catéchumène, parce que « c'était toujours la même histoire, on disait que Dieu voulait qu'on aime ses parents et puis aussi qu'on aime les autres ; alors pourquoi on dit à part "aimer ses parents", si on doit autant aimer les autres ». On lui avait répondu que c'était parce que les parents étaient plus près de Dieu ; elle trouvait ça idiot. Il y eut quelques séances autour du Christ, mais je laisse ça de côté, sauf sur un point qu'elle reprit plus tard : il y avait ceux qui avaient 33 ans, ceux qui avaient moins ; au-delà du transfert, et de ce qui m'encombrait, c'était le thème des générations qui était en jeu. Ce qui me semble important c'est qu'elle décrivit une modification de Dieu, qui devenait abstrait par rapport aux parents, et qui devait au bout de ce cycle lui servir contre les parents. Plus tard, elle dira : « Le Père Noël, c'est la famille, et Dieu c'était l'école, le catéchisme ; à la maison c'était toujours du Père Noël qu'il s'agissait. » J'avancerai que cette métamorphose du Père Noël en un Dieu combiné, puis en Dieu abstrait, métamorphose qui déplace les parents, indique bien en quoi la question de la psychogenèse est, pour l'analyste, à poser non du côté du

Sujet, mais du côté de l'Autre, en ce que c'est la famille qui lui prête consistance autour de la figure du Père, figure que l'analyste doit aider à démonter, à détacher de ce père qui n'est, dès le départ, qu'un parmi d'autres. Ce en quoi, entre parenthèses, l'analyse d'enfants est immédiatement politique.

Où en était Dieu, pour Christine, quand eut lieu la crise évoquée ? Je vais parler brièvement de ce Dieu des adolescents et justifier l'autre titre de mon intervention « Le complexe d'Enoch ». Le Dieu des adolescents n'est pas le Dieu des enfants. Je risque une formule à discuter tout à l'heure, le Dieu de *Moïse et le monothéisme* n'est pas le Dieu de *Totem et Tabou* ; entre-temps, par exemple, le meurtre du père ne se justifie plus de l'appropriation des femmes. Le Dieu des adolescents n'est plus le Dieu des enfants ; il est détaché de toute incarnation sexuelle (ce qui ne veut pas dire que le Dieu des enfants n'ait plus d'existence pour les adolescents ; simplement, ils se voisent et la synthèse n'est pas facile). C'est un Dieu qui est référent nécessaire quand les parents s'avèrent ne pas être faits d'une autre matière que les enfants ; de quoi peut-être s'interroger sur le mutisme des adolescents et leur rapport particulier à la langue. En quoi le renvoyer à la dimension paternelle ? Si j'ai évoqué Enoch, fils de Seth, fils d'Adam, c'est qu'il est dit que c'est à sa génération que fut invoqué le nom de Dieu. Dans l'analyse — même si je laisse en suspens la question de savoir dans quelle mesure il s'agissait d'analyse —, dans l'analyse de Christine, un personnage joua un rôle-clé, un de ses arrière-grands-pères, mort pendant la guerre de 14-18, et que j'appellerai Christian. Qu'est-ce qu'un arrière-grand-père ? c'est l'ancêtre par excellence, celui qui est dans la lignée, mais trop lointain pour être connu. Bien sûr, ça arrive qu'on le rencontre, mais même alors, il est limite de la famille, un personnage qui ne semble pas assujéti sur le même mode au désir qui constitue le lien familial. On s'est interrogé sur la fonction du chiffre 7, chiffre magique ; inutile de chercher plus loin c'est le total du sujet et des ascendants auxquels il a affaire dans la formule de son désir, deux parents, quatre grands-parents. C'est du côté des arrière-grands-parents, que le Dieu des adolescents, un Dieu généalogique, prend consistance ; d'autant que sur les huit bisaïeux, il y a matière à fiction. Peu important les éléments concernant cet arrière-grand-père Christian, je ne reprendrai là que le discours de Christine quand elle mit en rapport ce Christian et Dieu : « Je ne l'ai pas connu, on ne m'a jamais parlé de lui, c'est comme s'il n'avait qu'un prénom » (elle ignorait son nom de famille qu'elle retrouva un peu plus tard, non sans effets). « Tout ce que je sais, c'est que s'il n'avait pas existé, je n'existerai pas, mais je ne sais pas qui il était, j'ai beau me dire que c'était le père de ma grand-mère, je ne le vois

pas en père de famille ». La seule matérialité du personnage, était un voyage avec ses parents sur le « Chemin des Dames », où il était mort. « C'est peut-être lui le soldat inconnu. » Elle en parlait comme d'un père qui ne serait pas un père, un père qui ne décevait pas, mais sans l'idéaliser non plus, puis elle en fit un jeune homme, ce qu'il était, mort à vingt-cinq ans, et commença à parler de sa propre sexualité, puis un jour elle y alla d'un « c'est complètement idiot d'aller mourir à la guerre », à propos de son petit copain qui était recensé par l'armée.

Elle disparut pendant quelques mois, fréquenta un groupe genre « méditation transcendante » qu'elle avait connu, avant de venir chez moi, sous un prétexte « thérapeutique » (pour maigrir). Puis elle revint avec un ton agressif : « Vous m'avez obligé à parler de la mort de Christian, je n'ai pas supporté. » Par la suite, elle s'éloigna de la question religieuse, non pas qu'elle n'évoqua plus Dieu, mais c'était un Dieu désincarné, détaché de toute figure paternelle, un simple horizon possible de la parole, elle abandonna ses pratiques religieuses sans passer à un athéisme militant ; d'un autre côté, elle parla de ses rapports à ses parents qui s'étaient dépassionnés ; elle commença à avoir affaire à ses questions d'identité. Au bout de quelques mois, elle accompagna ses parents dans une autre ville, en me demandant des adresses d'analystes pour « commencer » une analyse (je la recevais en face à face).

Ce parcours, ce fragment de parcours de Christine, je le trouve exemplaire. J'aurais pu parler d'autres histoires, mais les choses y auraient été encore plus mêlées. J'ai déjà, là, éliminé toute une série d'éléments, en particulier toutes les questions sur son corps. Je voudrais simplement reprendre la conclusion de cette histoire, avec quelques questions. Christine n'a pas terminé son analyse<sup>6</sup>. L'avait-elle commencée avec moi, c'est la question que je me pose. J'avancerai qu'il y a un temps dans l'analyse, un temps nécessaire qui peut aussi bien se jouer en quelques séances, qu'avec une première analyse, qui consiste à démontrer la consistance de l'Autre, ses incarnations familiales et sociales, non pas pour laisser la place à la vacuité de ce lieu, ça ce serait plutôt la fin de l'analyse, mais d'abord pour en démontrer la genèse, c'est-à-dire sa référence paternelle, pour aboutir à ce point où le père, le grand-père, l'ancêtre ne sont que des mortels comme les autres, mais

---

6. D'une certaine façon, ce qui s'est produit est une multiplication des symptômes. La « prise de poids » a perdu de son importance ; ce dont elle se plaint encore ne se réduit pas au narcissisme, mais tourne autour de ses relations aux autres, dans leur diversité, même quand cela se manifeste par des conversions (nausées) ; elle mettra, à la fin, en avant, la question de sa timidité ; je dirai qu'il n'y a pas eu, à la fin de ce temps, d'analyse du fantasme. Ce premier temps a porté sur « A » et non sur « a ».

aussi, c'est un point important, que l'analyste l'est aussi<sup>7</sup> de telle sorte que puisse être analysé le dispositif paternel en distinguant effets du Nom du Père, en tant qu'il manque le champ de l'Autre, et effets de la fonction paternelle. C'est ce démontage qui permet de produire dans la cure ce lieu Autre qu'est l'inconscient, cet autre lieu de l'Autre.

Ce démontage, qui n'est possible que du fait de la psychanalyse, je dirai qu'il est autant en jeu avec l'enfant qu'avec l'adulte et qu'il est possible de permettre au sujet de faire l'épargne de ce Dieu divisé entre l'ancêtre et le Père Noël, entre la jalousie et le toutamour, entre le Père et le Fils, ce Dieu qui n'est pas pour rien dans le malaise de nos civilisations<sup>8</sup>. Mais peut-être n'y a-t-il que les analystes pour penser que ce serait mieux de laisser quelque latitude au sujet d'y aller de son désir, sans l'espoir d'un salut.

---

7. Je dirai que c'est la condition pour que le transfert soit analytique, c'est-à-dire que soient distinguées personne de l'analyste et fonction de l'analyste ; ce n'est pas à la fin de la cure que l'analyste s'avère quelconque, c'est au contraire qu'il le soit, en tant que personne dès le début, ou du moins à un certain moment, qui permettra que la fiction du sujet supposé savoir opère, et non celle d'un sujet qui saurait déjà. Cela, il me semble que la pratique de l'analyse d'enfant nous l'indique au mieux.

8. Je mesure les conséquences de ce que j'avance là. Si c'est vrai, il y a une intervention possible des analystes dans le champ social : démonter les incarnations de l'Autre, l'hypothèse étant celle d'une éthique possible pour n'importe quel sujet qui ne serait pas de soumission à la jouissance (de l'autre). C'est le pari de l'acte analytique, pour autant que le désir de l'analyste excède le fantasme.



Didier Cromphout

## Remarques concernant le langage dans les perversions

L'exposé qui suit a été largement expurgé : puisqu'il s'agit d'un écrit, toute référence clinique précise a été effacée, notamment au sujet de la perversion chez la femme qui fera l'objet d'un article ultérieurement. Ceci rendra sans doute cela moins évident ou moins acceptable, mais éclairera peut-être d'autres interrogations que les miennes.

Précisons que le terme de structure n'est pas ici remis en cause même s'il est discuté et/ou discutable. Sa pertinence permet de faire une distinction entre structure perverse et relation perverse : si chacun peut se trouver partie prenante dans ce type particulier de relation, où le déni/désaveu fonctionne en « clair » et ne porte pas sur la différence des sexes, il est plus rare de se trouver confronté à une structure perverse patente. Ainsi, dans le milieu analytique, ceux qui entretiennent des relations perverses avec certain(e)s de leurs analysant(e)s ne sont pas rares ; des pervers analystes le sont bien davantage et le débat « peut-on être pervers et analyste ? » n'est certes pas clos.

En l'occurrence, je me bornerai à essayer de repérer quelques traits propres aux discours d'analysants pervers.

Lorsqu'on en reçoit, en effet, qui désirent faire une psychanalyse, on est souvent étonné par une qualité particulière de parole, qui les distingue des deux autres grands groupes nosologiques. Ce qu'ils disent n'est pas tellement différent de ce que peut dire un névrosé mais ils ont une manière d'utiliser le langage qui provoque un malaise chez nombre d'analystes ; ces derniers en ont rendu compte sur des modes dont la morale et le thérapeutique sont rarement absents. Il est vrai que les uns considèrent d'habitude comme un symptôme, ce que les autres affirment être une pratique plus ou moins délibérée et revendiquée.

En fait, la question de la séduction que l'hystérique pose au niveau de

son corps, le pervers la situe au sein même de la parole et du fantasme. Pour le névrosé l'apparaître est séducteur et le langage est attaché à la fiction de la communication, c'est-à-dire qu'il a valeur de loi ; la temporalité trouve sa place dans cette perspective, ce que l'on signifie d'habitude par renvoi à l'aspect vieillot et un tantinet ridicule des hystériques des décennies passées. Dans la perversion, l'apparaître se trouve démis de sa position, qu'occupe le langage : c'est ce dernier qui fait rêver, qui fait croire à un autre réel et à un autre désir, c'est-à-dire qu'il en crée les images et la représentation et, sur la scène sexuelle en tout cas, en crée la réalité ; la temporalité se structure aussi différemment, ce que l'on retrouve dans la boutade qui veut que les pervers vieillissent mal.

Dans ce qui s'évoque sur un divan, par un jeu de caché/dévoilé, secret/révéle, qui supprime la question de l'absence/présence que véhicule le langage, le pervers va s'effacer en tant que personne et promouvoir son dire, déplaçant l'intérêt qu'on peut lui porter aux images qu'il rapporte. On passe de l'énonciation à l'énoncé dans un mouvement inverse à ce qui se produit dans une analyse de névrosé.

Il y a ainsi constitution du langage en objet de désir et de fascination et les mots acquièrent une fonction esthétique et perdent une part de leur dimension utilitaire. Cela explique la fréquence avec laquelle les pervers se trouvent réinventer les mots, leur donner de nouveaux sens et créer une langue secrète. Cela ne va pas cependant jusqu'à remettre fondamentalement en cause les bases du langage, comme dans la psychose. Cet aspect de leur discours est facilement repérable dans certains écrits dits pornographiques qui leur sont souvent attribués : ce dont on ne se rend pas toujours compte c'est l'outrance qui y est faite au prétendu réalisme des descriptions d'ébats sexuels ; cette outrance leur rend la dimension d'irréalité et d'imaginaire qui en permet la lecture par tout un chacun, dont la sexualité pratique a souvent un aspect plus miséreux qu'on n'est prêt à se l'avouer.

Ceci n'est pas sans conséquence notamment sur la position de l'analyste. Le névrosé, en effet, attend toujours une révélation de ce qu'il dit ; des mots, il espère une déliaison de ses symptômes, que cela se produise ou non : tout un pan de la littérature psychanalytique véhicule ce genre d'espoir et de croyance. Il n'en va pas de même du pervers qui disqualifiera toujours cet usage de la parole : aussi entend-on dire que l'analyse ne fonctionne pas bien avec le pervers, car ils acquiescent toujours aux interventions mais rien ne change.

C'est que le positionnement du langage en objet esthétique décentre le couple vérité/mensonge auquel le névrosé attache tant d'importance, y insérant tout ce que lui-même ou l'autre peut dire ou écrire. Pour le

névrosé, la vérité est sans nul doute un mi-dire alors que pour le pervers, il ne s'agit jamais que de mi-dire la vérité ; on peut formuler de même que si la vérité a une structure de fiction, le pervers est toujours en situation de dire la fiction de la vérité : son discours n'est pas attendant au vrai mais au vraisemblable. Aussi la seule vérité qui puisse se repérer dans ce type de discours, c'est le plaisir qu'y prend celui qui l'écoute ; que ce plaisir soit fait d'horreur ou de fascination importe peu. On trouve un très bel exemple de ce propos et de son ambiguïté dans le *Journal du Voleur* de Jean Genet : « Avec des mots, si j'essaie de recomposer mon attitude d'alors, le lecteur ne sera pas dupe plus que moi. Nous savons que notre langage est incapable de rappeler même le reflet de ces états défunts, étrangers. Il en serait de même pour tout ce journal s'il devait être la notation de qui je fus. Je préciserai donc qu'il doit renseigner sur qui je suis, aujourd'hui que je l'écris. Il n'est pas une recherche du temps passé, mais une œuvre d'art dont la matière-prétexte est ma vie d'autrefois. Il sera un présent fixe à l'aide du passé, non l'inverse. Qu'on sache donc que les faits furent ce que je les dis, mais l'interprétation que j'en tire c'est ce que je suis — devenu. »

Un autre exemple en est la soi-disant « rencontre » que fit Pierre Goldman de Lacan alors qu'il était venu pour le délester de son argent : cette histoire a toutes les chances d'être fausse quant à sa réalité historique, mais cette « rencontre » fait tellement plaisir aux lacaniens et à l'intelligensia française de gauche.

Notons au passage que chacun peut pervertir un discours sans qu'il y ait lieu de lui imputer semblable structure. Ainsi en va-t-il, par exemple, de parents d'enfants martyrs qui font équivaloir leur discours à celui des pédiatres, déniaient toute logique à la réalité.

On comprend mieux, dès lors, que le langage subit une telle distorsion par rapport à son emploi le plus habituel, que les analystes éprouvent irritation et impuissance lorsqu'ils prennent des pervers en analyse : ils perçoivent rarement qu'eux-mêmes ne respectent pas l'équivoque de ces discours. On comprend également que certaines professions soient plus fréquentées par ce type de structure ; ainsi en va-t-il du monde artistique, ce qui explique pour partie la mésentente entre ce milieu et celui de l'analyse alors que tout devrait les rapprocher : l'artiste ne pose-t-il pas la question de la transgression et l'analyste ne confond-il pas bien souvent transgression et perversion ?

N'oublions pas non plus que la perversion d'un sujet, bien plus encore que pour une névrose, illumine d'extraordinaire son existence et qu'à vouloir l'en guérir, l'analyste prend très simplement le risque de l'amener à mourir, si pas dans son physique au moins dans son vécu :

combien ne se plaignent pas de ce qu'après une analyse, ils se vivent éteints ?

Ceci amène à décrire un autre aspect de ce langage : il a un pouvoir d'effectuation au niveau de la réalité, à l'inverse de ce qui se passe dans la névrose où, comme on dit, « de le dire permet de ne pas le faire ». Ce pouvoir des mots se vérifie le plus aisément au niveau des « aberrations » dont ils usent pour assouvir leur sexualité, « aberrations » qui attendent très souvent à leur corps. Dans la perversion, il y a un risque direct de mise en acte du dire quant à la problématique de la jouissance. Qu'on se souvienne de cette remarque de T.E. Lawrence, dit Lawrence d'Arabie, dans les *Sept Piliers de la Sagesse* : « Tous les hommes rêvent, mais pas également. Ceux qui rêvent la nuit dans les replis poussiéreux de leurs pensées s'éveillent le jour et rêvent que c'était vanité : mais les rêveurs de jour sont des hommes dangereux, car ils peuvent agir leur rêve avec les yeux ouverts, pour le rendre possible. »

On sait ce qu'il lui en advint.

Si maintenant l'on envisage cette question du langage par le biais de ce qui fonde la structure perverse selon Freud, c'est-à-dire le déni/désaveu, on ne peut que retrouver cette disjonction essentielle dans leurs discours, même si celui-ci est aussi le lieu de la mascarade. Ils réinstaurent apparemment la question de la différence des sexes dans ce qu'ils disent par le biais le plus souvent du discours amoureux, mais ce qui est moins perçu c'est le caractère non contradictoire de ce discours, caractère dont l'aperception aggrave encore le malaise de leur interlocuteur analyste : on trouve toujours chez le névrosé l'un et l'autre, tout est positif ou tout est négatif, et aucun raisonnement ne peut lier ces deux pôles.

Ainsi certains homosexuels peuvent bien affirmer et faire croire qu'ils savent ce qu'il en est de leur désir, à l'inverse des névrosés qui sont en position de dénégation par rapport au leur, il reste que ce qui n'est pas dit, ni mis en relation, c'est le dégoût et l'horreur que leur inspire l'autre sexe. Il y a là, me semble-t-il, la présentification du déni/désaveu, par l'abolition de la dimension de contradiction dans son rapport à la réalité.

Il n'est pas étonnant de voir le discours amoureux, et plus encore celui de la passion amoureuse, de voir donc ce discours littéralement colonisé par les pervers : on en connaît la dimension fondamentale d'asexuation à l'inverse de ce qui se passe pour le désir. Il y a beaucoup à dire concernant le fonctionnement de la logique amoureuse et son imbrication avec celui des logiques névrotiques et perverses, mais cela ne concerne pas directement cet article. Notons seulement que le terme d'allégation amoureuse dont on taxe parfois le discours pervers me

paraît provenir de cet aspect de non-contradiction associé au rapport particulier qu'il entretient avec l'objet, rapport qui lie sur le même mode que la passion amoureuse. Il n'y a pas d'au-delà de l'amour pour le pervers, ce qui le conjoint au mystique ; ce qui l'en distingue c'est qu'il met la sexualité au centre du rituel, alors que le mystique l'en exclut.

Dans le même ordre de rapport de la structure à la parole, on est souvent étonné par une sorte de fétichisation des souvenirs : non seulement ils sont rares avant un âge certain mais chacun d'eux se trouve figé, isolé et érigé sur un mode non contradictoire. Ils donnent l'impression d'objets uniques et morts dans un univers vide et ne se mobilisent que très difficilement dans la temporalité de la réalité historique. Par opposition, le souvenir-écran est souvent contradictoire dans ses termes et se repère assez vite comme voile ; leur vivance et leur dimension temporelle (ce qui n'est pas une question de date) achève de les distinguer.

Faisons une dernière remarque à propos de ce langage. On évoque souvent le scandale quand on parle des pervers. Sans nul doute, il existe des actes scandaleux, mais le scandale en tant que tel ne prend toute sa dimension que dans le registre de la parole. Quand on sait l'importance que le pervers attribue aux mots, on comprend mieux l'odeur perpétuelle de soufre qui entoure ses agissements.

Ce bref article n'est bien sûr ni exhaustif, ni exclusif. Il tente simplement de mieux mettre en relief quelques aspects d'un langage qui heurte trop souvent les analystes.



« Jean-Jacques,  
aime ton pays ! »

Le nom ne colle-t-il pas à l'être autant et plus que sa peau même ? De ce thème, au demeurant banal, un témoignage saisissant nous est donné par Rousseau, cet écorché vif, que Hume peignait « dépouillé non seulement de ses vêtements, mais de sa peau »<sup>1</sup>. A la veille de sa mort, Rousseau gémissait encore : « Je suis ce qu'il plaît aux hommes, tant qu'ils peuvent agir sur mes sens<sup>2</sup>. » Lamento qui fait écho à la plainte des *Confessions* : « Sitôt que j'eus un nom, je n'eus plus d'amis<sup>3</sup>. » Face à ce regard qui le déposédait de lui-même, de son nom et de son prénom, de son aspect et de sa peau, restait la solution de fuir et de se cacher. « Moi présent, on n'aurait jamais su ce que je valais, on ne l'aurait pas soupçonné même<sup>4</sup>. »

Ne suffisait-il pourtant pas de s'éclipser au milieu des hommes, de les voir et de les nommer, mais à la dérobée ? Rousseau écarte toujours la tentation du voyeurisme, affirmant que l'anneau de Gygès le conduirait aux pires sottises ! Si l'on veut se soustraire à l'œil d'autrui, il faut également soustraire l'autre à son propre œil. Davantage ; il faut refuser de prendre le monde comme un spectacle ; car nous sommes tous des « aveugles-nés qui n'imaginons pas ce qu'est la vue »<sup>5</sup>. Mal vu, Jean-Jacques ne prétend pas mieux voir, mais refuse de se soumettre à l'emprise du regard. Il n'y a point de bon miroir, point d'objectivation

---

1. A Blair, 25-3-66.

2. *Rêveries*, VIII, Pléiade, I, p. 1 084.

3. *Confessions*, VIII, Pl. I, p. 362.

4. *Confessions*, III, Pl. I, p. 116.

5. *Lettres Morales*, Pl. IV, p. 1 092, cf. aussi l'exergue de la lettre à M. de Saint-Germain du 26 février 1770 : « Pauvres aveugles que nous sommes ! »

possible du sujet dans une image ou un signifiant privilégié. « Pour moi, qu'ils me voient s'ils peuvent, tant mieux, mais *cela leur est impossible* (...) Ce n'est pas moi qu'ils voient ainsi<sup>6</sup>. »

De deux choses l'une alors. Ou bien un autre sens devra suppléer à la carence du regard : « l'œil dans l'oreille » retrouverait les droits perdus par la vision<sup>7</sup>. Ou bien il faudra des sens externes faire appel au sentiment interne, à celui d'un moi pur qui serait « sans mélange et sans obstacles » et qui s'exhiberait intact, c'est-à-dire non refaçoné par une appellation, une vêtue et un regard étranger.

Comment ne pas reconnaître dans cette revendication la *structure même de la subjectivité* et le paradoxe de ce que nous appellerons son innommabilité. Le sujet rêve d'une liberté qui l'arracherait à toute détermination fixe, mais il rêve aussi de constance et de naturalisation du moi. A la fin des fins des identifications court-circuitées, ne trouve-t-on pas chez Rousseau l'obsession d'une végétalisation intégrale de l'être ? « Je n'ai plus que du foin dans ma tête, écrit-il à Ivvernois<sup>8</sup> : je vais devenir plante moi-même un de ces matins, et je prends déjà racine ... ». Mais avant de prendre racine dans la terre anonyme, de quelle manière avait-il tenté ou non de s'ancrer dans une lignée, un lieu ou une catégorie sociale ?

D'évidence, la manière dont un sujet s'inscrit dans le système de génération retentit sur le mode d'assomption de ses actes et de ses œuvres. Si la postérité a retenu de Rousseau l'image d'un homme qui abandonne ses cinq enfants — oubliant d'ailleurs qu'il se comportait ainsi à l'instar de plus d'un tiers de ses contemporains parisiens — ne doit-on pas mettre cette démission paternelle en relation avec le fait que Rousseau avoue nombre de ses œuvres comme échappées d'un délire ou d'une douce rêverie<sup>10</sup> ; et que l'applicabilité de ses théories a toujours été au second rang de ses préoccupations dans les domaines tant

6. *Rêveries* VI, Pl. I, p. 1 054.

7. Sur un éventuel fétichisme de la voix chez Rousseau, cf. l'article d'Alain Grosrichard, « l'Air de Venise », in *Ornicar*, 1982, n° 25.

8. 1-8-65.

9. 1-8-65.

10. De *la lettre à d'Alembert*, il dit à M. de Saint-Germain que « le plus tendre délire » y « perce sous la force du raisonnement » (26-2-70) ; de *la Nouvelle Héloïse*, que d'« honnêtes délires » y sont pris par les héros pour de la philosophie ; de *l'Emile*, que ce sont des « rêveries d'un visionnaire sur l'éducation », etc.

politique que pédagogique<sup>11</sup>? Refus de paternité; désaveu d'un modèle quelconque d'existence; absence d'engagement politique et religieux; désolidarisation à l'égard de tout groupe ou catégorie sociale déterminée: l'individu est chaque fois défini à la fois contre lui-même et contre la société; contre son nom, contre sa peau...

Nous avons, dans un précédent article<sup>12</sup>, examiné la question de la nomination chez Jean-Jacques Rousseau en relation avec ce que nous avons appelé le «père liturgique» par opposition au «père de sang»; et nous avons vu un jeune-homme de dix-huit ans, assoiffé d'identifications et sur le point d'être démasqué comme escroc, recevoir la suprême confirmation dans une sorte de second baptême. «Jean-Baptiste Rousseau», tel va être pour Jean-Jacques le nouveau modèle et le nouveau rival à évincer: c'est du poète qu'il va falloir endosser l'habit et l'histoire.

Encore faut-il ne pas s'y tromper: son jeu n'est pas celui d'un comédien qui peaufinerait son rôle; tout au contraire n'admet-il un aspect de personnage que pour mieux le remodeler à sa façon. Ce n'est pas le second Rousseau, ce n'est pas le poète Rousseau qu'il veut devenir, c'est le «grand homme Rousseau». Jean-Jacques apparaît surtout comme un *dévoreur d'appellations*. Plus tard, lorsqu'il se laisse fasciner, ou plutôt «venturiser» par la voix de haute-contre que possède Vaussore de Villeneuve, il lui faut, pour devenir lui-même maître à chanter, faire emprunt d'une partie de son patronyme, partie à laquelle il adjoint l'anagramme de Rousseau, Vaussore. C'est d'ailleurs sous ce «nom supposé» qu'il demande à son père de lui répondre dans la première lettre à Isaac Rousseau qui nous ait été conservée!

Nous sommes en 1730. Sept ans plus tard, Rousseau croit mourir des suites d'un accident de laboratoire; majeur, il recueille sa part d'héritage; et rapportant son hoirie à Chambéry, il trouve déjà — contrairement à ce qu'il dit dans les *Confessions* — Wintzenried installé à sa place près de «Maman». Résurrection, fortune et déception amoureuse... Il ne reste plus qu'à changer d'image et de nom. C'est sous le masque d'un Anglais, mais d'un Anglais jacobite que Rousseau engage son aventure avec Madame de Larnage, auprès de laquelle il

11. Il serait trop simpliste d'opposer la pure théorie du *Contrat social* et le projet précis de *Constitution pour la Corse* ou les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Reste qu'on n'a pas fini de discuter, dans la pensée politique de Rousseau, la part exacte qu'il convient d'attribuer à la croyance dans la réalisation possible de ses idées.

12. «Jean-Jacques ou Jean-Baptiste», in *Littoral* 3/4, février 1982, *L'assertitude paranoïaque*.

confesse avoir goûté « les premières et les seules » voluptés de son existence et à laquelle il doit « de ne pas mourir sans avoir connu le plaisir »<sup>13</sup>. Que dire du pseudonyme de Dudding ? Changement de nationalité, confirmation de l'apostasie du calvinisme, embrassement d'une cause perdue, tout cela devrait enchâsser Jean-Jacques, mais aussi peut-être le fait jouer avec le feu. Car il ne savait pas un mot d'anglais. « Je ne puis résister aux pièges d'une chimère séduisante<sup>14</sup> ! » Tel se définit le jeune aventurier qui, comme au moment où il quitte Genève, semble toujours entrer avec la même *sécurité* « dans le vaste espace du monde ». « En me montrant, j'allais occuper de moi l'univers<sup>15</sup>. » Jean-Jacques s'exhibe et peu lui chaut d'être démasqué, tant est grande la confiance qu'il place en son propre génie !

Trente ans plus tard, Rousseau change à nouveau de nom, choisissant cette fois celui de la mère de Thérèse Levasseur, Renou. Quant à Thérèse, elle se transforme en sœur et est appelée M<sup>lle</sup> Renou, avant de devenir sa femme sous le même « matronyme ». Jean-Jacques se cherche-t-il une nouvelle famille du côté pourtant de celle qu'il jugeait si « mal élevée » qu'il frémissait à l'idée de lui « livrer » ses enfants ?

Changer d'état civil, changer d'image, changer de sexe, ces thèmes sont si étroitement liés qu'on ne s'étonnera sans doute pas de voir à plusieurs reprises Rousseau gémir de ne pouvoir s'identifier à la femme qu'il aime<sup>16</sup> et, dans la première comédie et le premier texte qu'il écrivit, peindre son héros s'éprenant de lui-même, sous les traits d'une femme, parée de fleurs et de pompons.

A cette série de folles identifications se joint l'impuissance et la honte à penser sa paternité tant littéraire que naturelle. Ces « amusements de jeunesse », écrit-il dans la préface à *Narcisse*<sup>17</sup> sont « des enfants illégitimes que l'on caresse encore avec plaisir *en rougissant d'en être le père*, à qui l'on fait ses derniers adieux, et qu'on envoie chercher fortune, sans beaucoup s'embarrasser de ce qu'ils deviendront ». Comment alors relier l'assurance de soi et la manie des masques, d'une part, et d'autre part, le goût de se multiplier et le refus de se reconnaître dans sa progéniture ?

Nous interrogerons ici l'enfance de Jean-Jacques : derrière le triple Rousseau que dessinent les œuvres théoriques, les œuvres romanesques

13. *Confessions* VI, Pl. I, p. 253.

14. A M<sup>lle</sup>... à Lyon, 1735 ?, Dufour, n° 12.

15. *Confessions*, II, Pl. I, p. 45.

16. Cf. par exemple, à Sophie de Houdetot, juin 1757. « Cette lettre n'a point été envoyée », écrit lui-même Rousseau sur le document conservé.

17. Pl. II, p. 963.

et la correspondance, nous avons encore la chance — ou la malchance — de pouvoir consulter la grande masse de documents que les historiens et les rousseauphiles n'ont cessé de mettre au jour. Reconstruire l'histoire de Rousseau est une gageure que nous ne saurions tenir ; nous hasarderons cependant un certain nombre d'hypothèses, dans le souci constant de ne pas étayer sur le seul socle d'un événementiel toujours problématique des rêveries et des délires autobiographiques, auxquels il importe de conserver leur part d'autonomie. Est-il besoin d'ajouter qu'il ne saurait s'agir ici d'une quelconque psychanalyse de Rousseau ? Quelle que soit la détermination clinique à laquelle convieraient des traits au demeurant toujours équivoques, c'est le propre du génie que d'échapper à toute réduction de cet ordre.

#### LES AURÉOLES DU PÈRE

Qui est Isaac Rousseau ? Un horloger, nous dit son fils, mais qui fait pourtant un an profession de maître à danser ; un amoureux des voyages qui abandonne son épouse juste après la naissance de leur premier enfant pour aller s'établir à Constantinople ; un patriote exalté qui, au beau milieu d'une fête martiale et nocturne, est saisi d'un tressaillement, en embrassant son fils, et lui fait cette solennelle injonction : « Jean-Jacques aime ton pays ! »<sup>18</sup>. Un père tendre, sans doute, mais un homme de plaisir. Un père dont les bouffées de tendresse et les « convulsives étreintes » dissimulent sans doute mal la légèreté avec laquelle il conçoit son devoir de père.

Comme plus tard Jean-Jacques auquel il fallait « des demoiselles », Isaac Rousseau aime « en haut » : Suzanne Bernard, nièce et non fille — comme le dit Rousseau — du pasteur Bernard, était « plus riche qu'Isaac ; elle avait de la sagesse et de la beauté ; ce n'était pas sans peine, ajoute le fils, que mon père l'avait obtenue »<sup>19</sup>. Jean-Jacques peint son père subjugué par sa femme et réintégrant sur sa demande le domicile conjugal, qu'il avait peut-être quitté à cause de la présence de sa belle-mère, laquelle meurt précisément en 1711. « *Elle le pressa de revenir : il quitta tout et revint. Je fus le triste fruit de ce retour. Dix mois après, je naquis infirme et malade ; je coûtai la vie à ma mère, et ma naissance fut le premier de mes malheurs*<sup>20</sup>. » Impératif maternel, obéissance du père... la mort et la naissance se font simultanées, comme

18. *Lettre à d'Alembert*, note 1, p. 232 de l'édition Garnier.

19. *Confessions* I, Pl. I, p. 6.

20. *Ibid.*, p. 7.

si toujours un être devait en effacer un autre. Mais déjà ici se dessine la figure de la femme supérieure et peut-être même de l'étreinte à laquelle il est impossible de survivre.

Au-dessus d'Isaac se profilent trois personnages : Suzanne Bernard, sa femme ; une seconde Suzanne, la sœur d'Isaac, de dix ans plus jeune que lui, qu'il installe à domicile pour s'occuper de son jeune fils ; mais surtout Genève, le modèle de la démocratie, le dernier bastion du protestantisme au sud de l'Europe, la ville plus haïe de la chrétienté. Les Genevois sont « du naturel des palmes, qui se redressent tant plus on veut les abaisser », écrivait Jacob Laurent<sup>21</sup>. « Le caractère genevois est comme une tonsure », disait Victor Cherbuliez<sup>22</sup>. Et de fait, sans Genève, l'on ne saurait comprendre Jean-Jacques Rousseau, « le citoyen », fils de la nation sainte et du peuple élu. Pas de commune mesure entre l'homme et Dieu dans le calvinisme austère que prêchent les ministres du culte. Le destin de l'homme est tracé de toute éternité, seule est efficace l'action d'une puissance objective. Aussi bien ne s'offre-t-il à l'homme que deux voies : l'effusion du mystique qui se pense comme « vase d'élection » d'un Dieu aux fins impénétrables ; ou l'action ascétique du sujet qui se reconnaît comme l'instrument de la puissance divine, mais un instrument dont il importe de tirer le plus grand profit possible. Gaspiller son temps est la première de toutes les fautes ; dire la vérité et rechercher l'efficacité les premiers de tous les devoirs. « Chacun a sa vocation sur terre, écrira Jean-Jacques, la mienne est de dire des *vérités dures, mais utiles*<sup>23</sup>. » Et comment ne pas être frappé chez cet homme aimant et assoiffé d'imaginaire de l'omniprésence du critère d'utilité comme de la prétention toujours affirmée à l'impartialité ? Rousseau, c'est la figure du séducteur, mais du séducteur qui déclare ne point vouloir séduire, mais énoncer « froidement » la vérité !

Genève, la cité du calvinisme, c'est aussi la petite ville où chacun épie l'autre, où la délation est organisée en système. Cercles et coteries conservent les images des mœurs antiques ; et le Consistoire veille à réprimander les moindres fautes, de manière à perpétuer la tradition des « magistrats libérateurs » du xvi<sup>e</sup> siècle. Aussi bien David Rousseau, le grand-père de Jean-Jacques, qui occupait les fonctions de dizenier, c'est-à-dire d'une sorte de juge de paix, avait-il reçu une « exhortation »

21. Cité par Eugène Ritter in *La famille et la jeunesse de J.J. Rousseau*, pp. 167-108, Annales de la Société J.J. Rousseau, Tome XVI, 1924/25.

22. *Ibid.*, p. 239.

23. A Ribotte.

à cause d'une soirée dansante, donnée trop tôt en 1705 après la mort de sa femme. Bien plus, n'ayant pas montré assez d'énergie lors des troubles de 1707, il fut destitué, et dès lors, écrit Ritter<sup>24</sup>, la famille Rousseau « classée dans l'opposition ». Les trois tantes paternelles de Jean-Jacques furent, elles aussi, réprimandées en 1702, pour avoir été « vues jouer aux cartes sur la porte un dimanche ». Du côté Bernard, on ne fut pas davantage épargné. Le grand-père maternel de Rousseau, Jacques, mort à trente-deux ans, fut condamné à de lourdes amendes et même à la prison pour deux aventures inconsidérées : la première l'avait entraîné à signer de son propre sang, et sous la contrainte, une promesse de mariage qu'il dut rétorquer ; la seconde avait porté ses fruits et l'uxorieux fut obligé non seulement de prendre en charge l'enfant mais de payer deux cents écus au fisc. Quant à Gabriel Bernard, l'oncle maternel qui avait épousé la sœur d'Isaac Rousseau, il fut censuré en 1699 avec sa femme pour « anticipation scandaleuse de mariage » !

Qu'en alla-t-il de la mère de Jean-Jacques ? Ayant accepté très jeune les visites d'un homme marié, Vincent Sarrazin, elle reçut une série d'admonestations de la part du Consistoire. Mais le plus savoureux pour nous qui savons l'hostilité déclarée de Jean-Jacques à l'installation d'un théâtre dans la ville de Genève, c'est que Suzanne subit des remontrances pour être allée voir jouer la comédie, « travestie en paysanne » !

Considérées toutes ces censures et exhortations dont les registres du Consistoire nous rapportent les détails, l'on ne s'étonnera guère qu'Isaac Rousseau eût quelques démêlés avec les instances de Genève. Pourtant il avait été appelé en 1715 aux fonctions de « collecteur », ce qui représentait un degré dans la hiérarchie administrative. Mais voici qu'en 1722, la catastrophe arrive. Isaac, amoureux de la nature et de la chasse, se promène librement aux environs de Genève, quand sa route lui est subitement barrée par le *propriétaire d'un champ*, le capitaine Gautier. Devant la fureur d'Isaac, Gautier prend la fuite. Quatre mois plus tard, la rencontre se renouvelle à Genève : Isaac provoque le capitaine en duel. A quoi celui-ci répond « qu'avec des gens de cette sorte il ne se servirait que de bâtons »<sup>25</sup>. La suite ne se fait pas attendre : une estocade à la joue et des clameurs de l'assaillant, consignées dans les dépositions. « Ecoute, tu t'en souviendras : je suis Rousseau ! Je suis

24. *Op. cit.*

25. Sur tous ces points, cf. l'ouvrage admirablement documenté d'E. Ritter, *op. cit.*, chap. II.

Rousseau ! » Et aussitôt Isaac prend la fuite, sans attendre d'être arrêté ; la porte de l'exil lui semble même ouverte par les magistrats qui ne se pressent en aucune manière de sévir. Rappelons que Jean-Jacques connut le même sort, lorsqu'il fut décrété de prise de corps par le Parlement de Paris en 1762 ; il rencontra juste à sa sortie de Montmorency les quatre huissiers venus le chercher. Mais ceux-ci se contentèrent de le saluer « en souriant »<sup>26</sup>. Le fils, pas plus que le père, ne semble s'en étonner. *Où est la faute ?* Jean-Jacques reproduit l'attitude d'Isaac, en créant un « nouveau sujet d'imputabilité »<sup>27</sup> : braconnage, agressivité, insolence, de tout cela, c'est la société qui est responsable, elle qui a créé la propriété, la hiérarchie sociale, la censure...

A la différence de Jakob Freud dont le fils, âgé de douze ans, apprit qu'il était descendu dans le caniveau pour ramasser son bonnet de fourrure qu'un goy y avait jeté, le père de Jean-Jacques n'a pas été vraiment humilié. Le sourire à la bouche, il est simplement reparti faire sa vie ailleurs, dans une autre ville, avec une autre femme. Et avec la plus totale bonne conscience, semble-t-il, il abandonne ses deux enfants qu'il confie à sa sœur Théodora et à son beau-frère Gabriel.

Mais avant d'essayer de comprendre l'écroulement du monde qu'entraîne très rapidement pour Jean-Jacques la disparition de son père, jetons encore un coup d'œil sur les dix premières années de sa vie.

Qui n'a été frappé à la lecture des *Confessions* de l'étrange manière dont Jean-Jacques dit que son père lui enseigna la lecture, farcissant sa tête de romanesque en même temps qu'il lui apprenait à déchiffrer. Souvenir-écran ? Ce qu'il avait senti sans pouvoir le concevoir, était-ce dans le roman ? Était-ce dans la vie d'Isaac ? Quoi qu'il en soit, l'auteur de l'*Emile* circonscrit son élève et, pour l'empêcher de « caresser » des chimères, il lui interdira toute lecture, à part Robinson et la Bible. « Maîtres zélés, s'écrie Rousseau, renvoyez, s'il se peut, une bonne éducation de peur d'en donner une mauvaise. Sur cette terre dont la nature eut fait le premier paradis de l'homme, craignez d'exercer l'emploi du *tentateur* ... »<sup>28</sup>.

Le Tentateur. Était-ce le père qui transgressait la loi sans d'ailleurs jouir de cette transgression, ce père léger et charmant qui suivait les caprices de sa fantaisie et se souciait fort peu de principes dans l'éducation de son fils ? Face à son père, Jean-Jacques rencontre

26. *Confessions* XI, Pl. I, p. 584.

27. Suivant la formule de Cassirer, in *la Philosophie des lumières*.

28. *L'Emile*, II, Pl. IV, p. 327.

toujours un tiers. « T'aimerais-je ainsi si tu n'étais *que mon fils* ? » s'écrie Isaac<sup>29</sup>.

Entre le père et lui se glissent la mère absente, les romans maternels, les livres du pasteur, Genève qu'il faut aimer, ou encore cette curieuse « boule de Tripoli » que Rousseau mentionne dans un fragment préparatoire aux *Confessions*, non réutilisé dans le texte définitif. « La circonférence du ciel que je voyais autour de moi m'avait fait imaginer le globe du monde creux, et les hommes vivants dans le centre. Pour me désabuser mon Père s'avisa de planter des épingle dans une boule de Tripoli ; il m'en coûta beaucoup pour imaginer des hommes sur la surface du globe ; (...) et le système de Copernic me faisant prendre le soleil pour le haut de l'univers, je ne pus jamais bien comprendre pourquoi la nuit nous ne tombions pas dans le ciel<sup>31</sup>. » Si le mode d'explication proposé par Isaac apparaît plutôt logique et séduisant d'un strict point de vue pédagogique, encore le globe retourné, comme une grenade qui aurait complètement éclaté, de telle sorte que ce qui était au centre apparaisse à la périphérie, produit-il un effet d'autant plus étrange que les hommes qui auraient dû surgir de l'intérieur de l'enveloppe maternelle se trouvent soudain piqués comme des aiguilles sur une coque silencieuse et sans âme. Mais si Rousseau trouve des accents aussi émouvants pour exprimer son incompréhension de la gravitation, n'est-ce pas que le rêve de la gangue protectrice étale dans la démonstration paternelle toute sa vanité ? N'est-ce pas que le jeune Rousseau n'est déjà plus ou n'a jamais été cette « idole », cet enfant adoré qu'il aurait tant désiré d'être ? Cette épingle, ne serait-ce pas Jean-Jacques que son père a planté sur l'écorce du monde, sans abri, sans rempart, et voué selon toute apparence à une chute irrésistible ?

Que se passe-t-il, en effet, après 1722 dans cet univers déserté du « Soleil » précopernicien, dans cet univers qui a perdu son « haut » ? La chute, nous dit Rousseau, se fit par étapes, mais fut définitive. « Les goûts les plus vils, la plus basse polissonnerie succédaient à mes aimables amusements, sans m'en laisser la moindre idée (...). Cela se fit très *rapidement, sans la moindre peine*, et jamais César si précoce ne devint si promptement Laridon. (...) J'étais hardi chez mon père, libre chez M. Lamercier, discret chez mon oncle ; je devins craintif chez mon père, et dès lors je fus un *enfant perdu*<sup>32</sup>. »

29. *Confessions* I, Pl. I, p. 7.

30. Pl. I, p. 1 159.

31. *Ibid.*, p. 1 159.

32. *Confessions* I, Pl. I, p. 31.

Reste qu'entre la fuite du père et le déclassement final qui en résulte pour Jean-Jacques se situent deux ou trois années charnières, lesquelles amorcent la dégringolade de l'échelle sociale par Rousseau, en même temps qu'elles annoncent l'établissement d'une certaine image de la femme. C'est à Bossey, en effet, que se renouvelle une situation dont nous disions à propos des liens d'Isaac et de sa sœur qu'elle pouvait favoriser l'idée d'inceste : Jean-Jacques et son cousin sont mis en pension chez le pasteur Lambercier et sa sœur. Or l'on sait que le ministre avait été accusé par ses paroissiens d'avoir pour distractions favorites d'assister sa sœur à la toilette et de se promener avec elle sur le même cheval ! Si les plaintes n'eurent pas de suite, comme l'a montré E. Ritter<sup>33</sup>, et si Jean-Jacques peut fort bien n'avoir rien su de l'affaire, reste que l'union d'un frère et d'une sœur servait pour la seconde fois à Jean-Jacques de modèle pour se représenter un couple. Or lui-même avoue non seulement n'avoir eu jusqu'à son adolescence « aucune idée distincte de l'union des sexes », mais avoir toujours associé la vague notion qu'il s'en formait avec « une image odieuse et dégoûtante »<sup>34</sup>. Bien plus, il ne cesse de le déclarer, « adorer les femmes et les posséder sont deux choses très différentes »<sup>35</sup>. Comment, dès lors, ne pas s'interroger sur les origines d'une disjonction si marquée entre le courant affectif et le courant sensuel : entre la tendresse vouée à une femme, dont il était « l'objet érotique » — pour reprendre l'expression de Freud<sup>36</sup> — et une sexualité dirigée vers un but, permettant de sublimer l'agressivité en la réorientant ? Si Suzanne Rousseau et M<sup>lle</sup> Lambercier sont des personnages déssexualisés dans le rapport qu'elles entretiennent avec un frère veuf ou un pasteur, ce sont des femmes « sans sexe » qui s'occupent le plus intimement du jeune Rousseau. La première lui donne des soins particulièrement attentifs et précis, à cause de cette maladie des organes génitaux dont Jean-Jacques fut atteint dès sa naissance. Quant à la seconde, elle le couche dans sa chambre et parfois même dans son lit, jusqu'à l'épisode de la fessée qui devait marquer d'un sceau indélébile le comportement de Rousseau face au sexe. Dès lors, et dans un premier déplacement, renforcé à la puberté, ce n'est pas « l'objet obscène », mais « l'objet ridicule » que Jean-Jacques prend un « sot plaisir » à étaler sous les yeux féminins<sup>37</sup>. Mais dans les deux cas ; c'est un homme — l'oncle Bernard à Bossey et

---

33. *Op. cit.*, chap. X.

34. *Confessions* I, Pl. I, p. 16.

35. Cf. par exemple à M. Saint-Germain, 26-2-70.

36. In article de 1912, *Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse*.

37. *Confessions* III, Pl. I, p. 89.

« l'homme aux sabres » à Turin — qui remplacent les femmes dans l'exécution de la sanction ; l'un avec une sévérité exagérée, engendrant chez Rousseau — qui clame encore quarante ans plus tard son innocence — un sentiment de révolte contre l'injustice ; l'autre avec une indulgence imméritée dans une histoire bien « plaisante », écrit Rousseau, mais pour tout autre que son héros !

Fessée érotique, fessée atroce, absence de fessée... Comment le roman de la sanction douce se poursuivra-t-il ? Rousseau nous l'avoue dès le premier livre des *Confessions* : « Etre aux genoux d'une maîtresse impérieuse, obéir à ses ordres, avoir des pardons à lui demander, étaient pour moi de très douces jouissances (...) J'ai donc fort peu possédé, mais je n'ai pas lassé de jouir beaucoup à ma manière ; c'est-à-dire par l'imagination. » Sauvé par le romanesque, vivant d'amours toutes littéraires, ainsi va Rousseau, porteur des emblèmes de l'« amant transi »... Mais que deviendra alors la quantité d'agressivité inutilisée dans le comportement infantile qu'il adopte face à l'objet toujours maternel de son choix ? Telle est la question que nous ne saurions éviter de nous poser face à ce *Rousseau bifide* : accusateur forcené de la société et séducteur, s'il en fut, d'un public qu'il ne cesse d'enchanter.

Mais pour comprendre ce double visage, encore faut-il d'abord suivre l'adolescent dans la dégradation qui fut sienne, lorsqu'il devint peuple avec le peuple et fripon avec les fripons, une fois mis en apprentissage chez le graveur Abel Ducommun. « La tyrannie de mon maître, écrit-il, finit par me rendre insupportable le *travail que j'aurais aimé*, et par me donner les *vices que j'aurais haïs*, tels que le mensonge, la fainéantise, le vol<sup>38</sup>. »

#### « ILS SONT CONDAMNÉS PAR TOUT LE MONDE »

Comment le pauvre devient-il esclave ? Par la médiation mystificatrice des institutions juridico-politiques qui, après avoir justifié dans de faux contrats l'inégalité économique, dégénèrent enfin dans le sens du despotisme.

« Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, écrit Rousseau en 1754, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme, l'institution de la magistrature le second, que le troisième et le dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; en sorte

38. *Confessions* I, Pl. I, p. 31.

que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave (...) »<sup>39</sup>. Rapprochons ce passage du premier livre des *Confessions* dans lequel Rousseau, expliquant « *la différence qu'il y a de la dépendance filiale à l'esclavage servile* », déclare : « J'avais joui d'une liberté honnête qui seulement s'était restreinte jusque-là par degrés, et s'évanouit tout à fait. J'étais hardi chez mon père, libre chez M. Lambercier, discret chez mon oncle je devins craintif chez mon maître, et dès lors, je fus un enfant perdu<sup>40</sup>. » Plus, en effet, la liberté s'éloigne de sa source naturelle, en l'occurrence le père, plus elle se dégrade. Ainsi passe-t-elle aux mains de l'enseignant-ministre et de l'oncle-tuteur, pour s'effondrer enfin dans la peur du despote qui caractérise la condition servile.

Jean-Jacques avait déjà vu le déclin de sa position sociale entériné par les Lambercier, dont la prédilection allait vers Abraham, « comme fils » du tuteur de Jean-Jacques ? Mais encore pouvait-il, chez le pasteur et chez son oncle, faire montre de ses « petits talents » et de sa force physique même ! Or, une fois placé en apprentissage, plus moyen pour lui de marquer une quelconque supériorité. L'aggravation de l'inégalité économique, sous l'effet des lois visant à assurer la *stabilité puis le despotisme de l'argent*, est si bien à son comble que la supériorité des talents et du génie n'a plus même l'occasion de se manifester : *la communication est rompue*. Il était, lui, un garçon du haut : « Moi, chétif apprenti, je n'étais plus qu'un enfant de Saint-Gervais. Il n'y avait plus entre nous d'égalité *malgré la naissance* ; c'était déroger que de me fréquenter<sup>41</sup>. » Tout est dit. L'apprenti deviendra médiocre parce qu'apprenti, le valet malhonnête parce que valet. « Je ne m'arrêterai point à parler de valets, écrit Rousseau, dans la lettre à d'Alembert. Ils sont condamnés par tout le monde<sup>42</sup>. » A quoi il ajoute en note : « Je ne décide pas s'il faut en effet les condamner. »

Mais si le valet ne naît pas valet, s'il n'est point fripon par essence, que faut-il dénoncer sinon la domination despotique qui s'acquiert en « subjuguant », pour reprendre l'expression de Hobbes<sup>43</sup> ? Le point extrême de l'inégalité n'est, en effet, atteint dans la condition servile que parce qu'une *mauvaise « convention »* ou un *mauvais « contrat »* est passé entre le vaincu et le vainqueur, de telle sorte que le premier

39. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Garnier, p. 87.

40. *Confessions* I, Pl. I, p. 31.

41. *Ibid.*, p. 42.

42. Garnier, p. 150.

43. *Leviathan* XX.

s'engage à servir le second aussi longtemps que ce dernier lui accordera vie et liberté physique.

Mais ce degré extrême d'inégalité nous fait revenir à un état voisin de l'inégalité originare. Le cercle est ainsi refermé et nous retournons au point dont nous sommes partis.

Anticipant sur la dialectique hégélienne, Rousseau montre comment la réflexion de l'immédiat en lui-même constitue l'émergence de la différence sous l'effet d'une première exclusion : c'est la liberté qui s'autodétermine. Dès lors, le mouvement même de la négation — qui est considéré comme simple ou double — reconduit en un troisième ou quatrième temps à un second immédiat qui, par rapport à l'immédiat universel et abstrait du commencement, représente l'universel concret ou le sujet. Mais, à la différence de Hegel, Rousseau montre que l'état de stabilité, reconquis grâce à la circularité du mouvement, n'est pas à interpréter dans le sens d'un progrès. Le second « état de nature » qu'il décrit diffère de celui par lequel nous avons commencé « en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption ».

Bien plus que l'immédiat de la dialectique hégélienne, ce point symétrique du point de départ — cet enfer homologue au paradis — évoque la théorie cyclique de l'histoire, telle que l'a définie au début du XVIII<sup>e</sup> siècle Giambattista Vico à travers la fameuse séquence « corso-chute-ricorso ». Quand l'esprit se ferme l'accès à son lieu de naissance, c'est-à-dire à sa nature<sup>44</sup>, la liberté humaine se trouve menacée d'une « chute » dans la « barbarie de réflexion » ; mais ce « retour » est aussi chance d'un nouveau départ.

Si les étapes que Rousseau décrit dans son propre itinéraire reflètent les avatars qu'il attribue à la liberté dans le cours de l'histoire, c'est que l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle est au point extrême de sa chute<sup>45</sup> ! Jamais l'opposition n'a été aussi drastique entre le sauvage qui vit en lui-même et l'homme sociable, « toujours hors de lui ». Le premier n'avait pas de moralité, mais le second réduit celle-ci à une simple apparence. « De

44. Cf. *Scienza nuova*, § 147 « la nature des choses n'est autre que leur naissance (*nascimento*) en de certains temps et dans certaines conditions ».

45. Sur le thème de la chute, renvoyons au commentaire de Claude Rabant, dans *Délire et théorie*, chap. I. Reprenant des thèmes élaborés par Michel Serres in *La naissance de la physique dans un texte de Lucrèce*, il y montre comment la chute est accompagnée d'une déclinaison ou *clinamen* qui est « la plus petite condition possible » pour que se forme une « turbulence ». « La chute, l'entropie, commente Rabant, voilà l'homme. Ce qu'il engendre, c'est le chaos. » (p. 15). Si la morphogénèse est liée au *clinamen*, tout le problème est d'adopter le « bon angle » pour retrouver « le plan source » et « l'étoffe originelle ».

l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur », voilà comment Rousseau définit notre nouvel état de nature ou de barbarie. Cependant, dresser le procès et interioriser l'accusation, n'est-ce pas du même coup se préparer à l'idée du changement ? *L'homme que décrit Rousseau est nécessairement pré-révolutionnaire*, l'homme qui attend sa conversion, l'homme qui sait sa mue inévitable. Dès lors ceux qui ont le statut social de « valets » ne sont pas les seuls à devoir être « condamnés par tout le monde » ; ce sont les valets des apparences — c'est-à-dire la société dans son ensemble — qui doivent subir cette condamnation.

Que sera la révolution, sinon précisément quelque chose de comparable à la lente émergence de Rousseau des rêts de l'adversité ? Combien d'humiliations n'a-t-il pas encourues ! Apprenti, laquais, secrétaire, précepteur, trésorier, Jean-Jacques qui s'est toujours senti au-dessus de sa condition accumule les expériences de dépendance. Aussi bien n'est-ce pas sans vérité qu'il se peindra dans le premier *Dialogue* comme un « initié »<sup>46</sup>, ayant suivi un parcours, semé d'épreuves et d'embûches. Partout c'est avec la même fierté ou arrogance, la même astuce ou profonde diplomatie qu'il tire son épingle du jeu, transférant la responsabilité de son échec moins sur les individus que sur les « personnages » : Ducommun, le mauvais maître, parce que trop jeune et victime d'une mode inique d'organisation du compagnonnage ; les curés, prosélytes sous la pression de l'église, égarant sur les chemins de l'apostasie les jeunes gens qui convoitent leurs friandises et leurs laitages : les femmes cédant non à leurs passions, mais aux principes d'une philosophie erronée, etc.

Sans doute ne saurait-on dire ce qui est premier de la reconstruction que Rousseau opère de son histoire dans le premier livre des *Confessions* en 1764, ou de sa vision des progrès du mal, c'est-à-dire de l'inégalité, dans le cours de l'histoire, dès 1754. Reste que la manière dont il utilise le *paradigme personnel* n'a pas d'équivalent au XVIII<sup>e</sup> siècle : du dictionnaire ouvert à tous, Rousseau nous renvoie à celui du cœur, de l'écriture à l'intuition, de la théorie philosophique à l'expérience de l'initié. « Apprenez mieux mon dictionnaire, ma bonne amie, écrit-il à Madame d'Épinay dès 1753, si vous voulez que nous nous entendions. Croyez que mes termes ont rarement le sens ordinaire ; c'est toujours mon cœur qui s'entretient avec vous, et peut-être connaîtrez-vous quelque jour qu'il ne parle pas comme un autre. » Caricaturons : Rousseau aurait seul à la limite le droit de parler, parce que lui seul a

46. Rousseau, *juge de Jean-Jacques* I, Pl. I.

traversé les épreuves qui l'ont maintenu « contre le courant »<sup>47</sup>. En ce sens il ouvre la voie à une écriture résolument moderne qui séduit autant qu'elle irrite, par une sorte de mauvaise foi constitutive, le conduisant à renvoyer perpétuellement de l'écrivain à l'homme et de l'exercice scolastique à la recherche personnelle. L'auteur ne cesse de se dérober en nous orientant vers ce « quelque chose de plus » qui, comme l'écrit Starobinski, désigne « la source muette ou le sommet silencieux du langage »<sup>48</sup> : le non-dit qui se refuse au mensonge du dire en même temps que le silence convoqué par les mots.

Si le versant le plus séduisant de l'œuvre de Rousseau nous paraît peut-être aujourd'hui celui qui se situe du côté de la rêverie et de la pure musique, le versant qui l'a d'abord rendu célèbre est celui de l'accusation en même temps que du plaidoyer. Or avant les deux *Discours* qui constituent de véritables procès-verbaux contre la société, le Rousseau de la prime correspondance passe déjà son temps à se justifier, tout en exploitant avec le maximum d'habileté ses fautes, réelles ou présumées. Tout se passe comme s'il fabriquait des idoles pour mieux les implorer, comme s'il demandait pardon pour mieux savourer l'idée de châtiment, bref *comme s'il avait besoin du crime en vue de la jouissance*. Nous essaierons de montrer comment se profile, en particulier dans la correspondance avec le père, quelque chose qui précède et conditionne le soigneux établissement du paradigme personnel, avec toutes ses harmoniques littéraires et philosophiques, quelque chose que nous appellerons le *paradigme paternel*.

Rien de plus frappant, sous cette incidence, que la première lettre au père. Elle remonte à l'été 1731. Jean-Jacques a dix-neuf ans. Trois ans auparavant il avait rencontré Madame de Warens à Annecy ; il avait apostasié le calvinisme ; puis, après un an passé à Turin, il était revenu chez « Maman ». Etudes au séminaire des Lazaristes, jugements défavorables des curés, supplications de Jean-Jacques ... « Maman » accepte de faire de « petit » un musicien et le met en pension à la maîtrise de la cathédrale. Rencontre de Venture de Villeneuve, disgrâce du professeur ... Jean-Jacques est chargé d'accompagner M. le Maître en exil et de s'attacher à lui. Mais à peine arrivé à Lyon, l'élève prend la fuite, effrayé par une attaque d'épilepsie dont est victime le musicien. Retour à Annecy : la maison était vide. Madame de Warens était partie pour Paris.

47. *Lettres à Malesherbes*, Pl. I, p. 1136.

48. *La transparence et l'obstacle*, p. 320.

Que faire ? Le vagabondage commence : voyage à Fribourg, visite au père, quête avec le faux archimandrite, enseignement de la musique à Neufchâtel... Les élèves sont absentes, la misère est totale. D'où la lettre à Mademoiselle Giraud, destinée à être mise sous les yeux de Madame de Warens et montrant bien la fierté de l'adolescent affamé de pain et d'amour, cherchant des mots pour obtenir son « pardon ». Notons au passage la rouerie : « Je ne veux pas ici me donner beaucoup de gloire de la constance avec laquelle j'ai refusé de retourner chez moi. » Mais le dépit transparait : « Enfin, Mademoiselle, ce n'est pas par divertissement que j'ai changé de nom et de patrie, et que je risque à chaque instant d'être regardé comme un fourbe et peut-être un espion.<sup>49</sup> »

La lettre au père est du même moment. En voici les premiers termes : « Malgré les tristes assurances que vous m'avez données que vous ne me regardiez plus pour votre fils [Jean-Jacques fait sans doute allusion à sa visite de 1730 à Nyon chez son père remarié], j'ose encore recourir à vous comme au meilleur de tous les pères. » Le ton est donné et par ce lamento et par ce superlatif : accusation larvée contre un père qui dénie sa paternité ; mais exaltation et quasi-divinisation du père. Dès l'exorde, le conflit apparaît entre deux motions contradictoires dont l'intensité est presque égale : ressentiment du fils abandonné, et culte de l'amour filial. Mais si la haine est ce qu'il importe avant tout d'étouffer, ou du moins de diminuer, face à un père qu'il faut respecter, le texte se poursuit par une imputation à l'autre d'une « haine », contraire à tout devoir. « Et quels que soient les justes sujets de haine que vous devez avoir contre moi<sup>50</sup>, le titre de fils malheureux et repentant les efface dans votre cœur. » Ainsi Jean-Jacques a-t-il trouvé son « titre » : c'est celui du *fils prodigue* que le père tout puissant, tel celui que nous présente Rembrandt dans son célèbre tableau de Leningrad, ne peut accueillir que les bras ouverts, dans son très maternel giron.

Reste pourtant une différence essentielle : ce n'est pas le fils qui est parti au loin gaspiller sa part d'héritage : c'est le père qui a abandonné son fils. Isaac s'est si peu soucié de Jean-Jacques qu'apprenant comment son enfant de seize ans avait lu dans la fermeture des portes de Genève un arrêt du destin le contraignant à la fuite, il s'est contenté de gagner Annecy avec son ami, le lettré David Rival. Là, écrit Rousseau dans les *Confessions*, « ces Messieurs virent Madame de Warens, et se contentèrent de pleurer mon sort avec elle, au lieu de me suivre et de

49. Été 1731. Lettre n° 3 in *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, Dufour, t. I, A. Colin, 1929.

50. Rousseau avait d'abord écrit « que je vous ai donnés ».

m'atteindre, comme ils l'auraient pu facilement, étant à cheval et moi à pied »<sup>51</sup>. De même que les attendrissements du passé, les pleurs de la belle âme lui tiennent lieu d'action : on ne peut rien contre le destin ! Mon père, commente Rousseau, avait beau être une « âme forte » et un « bon père, surtout pour moi » ; « *il aimait aussi son plaisir*, et d'autres goûts avaient un peu attiédi l'affection paternelle depuis que je vivais loin de lui. Il s'était remarié à Nyon "et" n'avait aucun bien pour soutenir sa vieillesse » ! Sans doute l'idée de conserver grâce à cet éloignement le revenu qu'il touchait des biens de sa femme ne s'offrait-elle « pas à lui directement, et ne l'empêchait pas de faire son devoir, mais, écrit Rousseau, elle agissait sourdement sans qu'il s'en aperçut lui-même ». Tels furent sans doute être les faits. Point de cynisme avoué chez Isaac, seulement une absence de véritables scrupules et une inconscience qui est celle de l'homme de plaisir. Mais si Jean-Jacques paraît dépourvu de rancune, s'il se peint comme un être insouciant et autonome, errant joyeusement à travers le monde, tels Francion, Gil Blas ou Tom Jones, encore ne faut-il pas méconnaître le délaissement dont il dut bien parfois subir l'amertume.

Celle-ci apparaît nettement dans la correspondance. « Triste sort que d'être abandonné d'un père dont on aurait pu faire les délices et la consolation ; mais plus triste sort de se voir forcé d'être à jamais *ingrat et malheureux* en même temps, et d'être obligé de traîner *par toute la terre* sa misère et ses remords !<sup>52</sup> » La lettre se poursuit par une supplication qui s'adresse non seulement au père, mais à l'homme pitoyable et à la femme qu'il a épousée. Jean-Jacques affirme son désir de ne plus « ramper » et déclare déjà estimer mieux « une obscure liberté qu'un esclavage brillant ». Mais le plus curieux est qu'au moment où il s' imagine baisant les « chers caractères » tracés par son père et où il présente à sa belle-mère son « très humble respect », se trouve intercalé — dans le brouillon — un morceau intitulé *Plan de l'idylle*, écrit au crayon.

« Cruel amour, pourquoi présentez-vous toujours à mes yeux la vaine image de mes plaisirs passés ? Cette idée attristante ramène ma douleur et dans le désespoir qui me dévore, *j'aimerais mieux n'avoir jamais joui du bonheur* que j'ai perdu que de n'en avoir plus qu'une idée confuse qui ne sert qu'à augmenter les tourments que je ressens. (...) Il ne me reste de cette ancienne félicité que l'idée affreuse de l'absence éternelle qui doit lui succéder (...). » Sous le réemploi plutôt maladroit d'une

51. *Confessions* II, Pl. I, p. 55.

52. Été 1731, selon Dufour.

rhétorique déjà usée, avec des figures empruntées à la religion autant qu'à la mythologie, ne voit-on pas déjà tout Rousseau avec son art de dramatiser, son attendrissement sur ce qui est révolu, et sa manière de fusionner en un seul et même personnage la chimère dont il rêve et l'image qui se présente aujourd'hui, le père qui a été et le père tel qu'il pourrait devenir ; mais surtout la figure du père idéalisé et celle de la mère de rêve, Madame de Warens, « Maman » qui l'a, elle aussi, abandonné.

La lettre reprend à l'encre, Rousseau invoquant, « les larmes aux yeux », sa « chère mère ». S'agit-il de la mère qui ne s'est jamais occupé de lui, d'un personnage télescopé, Madame de Warens, ou d'une mère contenue en son père comme Athéna dans le cerveau de Zeus et qu'Isaac engendrerait à dessein pour s'occuper de son fils ? Quoi qu'il en soit, il supplie cette « chère mère » — censée être la deuxième Madame Rousseau — de lui pardonner ses « fautes » — quelles fautes ? — et de lui « rendre » sa chère tendresse — mais quelle tendresse lui a-t-elle jamais donnée ?

On le sent, les personnages qu'invoque Jean-Jacques sont largement des êtres de fiction ; et aussi bien ne saurait-on s'étonner de l'absence de subsides consentis par Isaac à son fils. C'est Monsieur de Bonac, l'Ambassadeur de France auprès du Corps helvétique qui, sur les instances de Madame de Warens, secourut Rousseau.

Abandonné par son père, l'on comprend comment Rousseau reprend la théorie devenue classique depuis Hobbes et Locke d'une origine de la société civile non dérivée d'un quelconque modèle familial<sup>53</sup>. « Au lieu de dire que la société civile dérive du pouvoir paternel, écrit-il dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force. » De fait, les théories contractuelles reportaient-elles dans la famille l'idée d'une convention passée entre père et fils aux yeux de Hobbes<sup>54</sup>, entre mari et femme aux yeux de Locke. Pour ce dernier, en effet, la société conjugale est, seule, fondée sur un contrat ; car alors qu'un homme est *nécessairement* fils ou fille, il n'est qu'*éventuellement* époux ou épouse<sup>55</sup>. Face à ses prédécesseurs, l'argumentation de Rousseau demeure rudimentaire : le père « n'est le *maître* de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire ; (...) au-delà de ces termes ils deviennent *égaux* et (...)

53. La théorie inverse n'est plus guère défendue que par Sir Robert Filmer dans son *Patriarch*, dont Locke entreprend la critique dans son *Premier traité*.

54. *Leviathan*, XX.

55. *De cive*, IX et *Second traité*, VI.

alors le fils, parfaitement indépendant du père, ne lui doit que du respect et de l'obéissance »<sup>56</sup>. De l'inégalité première, Rousseau conclut donc à un retour possible à l'autonomie dans une séparation absolue des deux termes de la relation. Et l'on pourrait donc avancer que ce que Rousseau a théorisé, d'une certaine manière, c'est la démission de son propre père. Le fils se sent dégagé de toute obligation, autre que formelle, dès lors qu'il est privé d'assistance...

Mais peut-on aller jusqu'à dire que Rousseau reproduit l'attitude de son propre père à son égard dans celle qu'il adopte face à ses cinq enfants présumés ? Ce qui frappe le plus, c'est l'incroyable incapacité à réaliser sa propre paternité chez l'homme qui écrit pourtant dans *l'Emile* : « Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a point le droit de le devenir.<sup>57</sup> » Comment Rousseau a-t-il pu s'arranger avec sa conscience ? Dès 1751 il écrit à Madame de Francueil<sup>58</sup> que son unique désir à l'égard des enfants est de leur fournir la « subsistance ». En les plaçant aux Enfants Trouvés, « l'Etablissement fait pour cela », il la leur a fourni « meilleure ou plus sûre », qu'il n'aurait pu la leur donner lui-même. S'indignant à l'idée de devoir « ramper » pour fournir à leurs besoins, il s'exclame avec une impayable assurance : « Nourrir moi, mes enfants et leur mère, du sang des misérables ! Non, madame, il vaut mieux qu'ils soient orphelins que d'avoir pour père un fripon. » S'ils étaient restés avec lui, point d'autre alternative pour eux que de se faire « décroteurs ou bandits » !

Ne nous indignons cependant pas trop vite. Comment se comporte Rousseau sinon comme l'ancêtre de la théorie de l'Etat-providence, dégageant toute responsabilité paternelle au profit de l'Etat qui, seul, est habilité à prendre en charge les enfants, les pauvres et les malades, de manière à les faire échapper à la tutelle despotique d'un individu

56. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Garnier, p. 82.

57. Pl. IV, p. 262. Sur le problème de l'abandon, cf. la note très documentée de G. Gagnebin et de M. Raymond in *Pléiade* I, p. 1 416, faisant état des thèses soutenues pour disculper Rousseau : les enfants ne seraient pas de lui, soit parce qu'il aurait été impuissant, soit parce que Thérèse l'aurait trompé. Leur abandon serait une fiction inventée ou bien par Rousseau dans un dessein qu'on voit mal, ou bien par le clan Levasseur qui désirait lui voir épouser Thérèse. Mais « dans l'état actuel de la question, écrivent les commentateurs, nous estimons qu'on peut conclure à la véracité de Rousseau quant au récit de l'abandon de ses enfants ».

58. 20-3-51. L'éloge de l'Hospice des Enfants Trouvés, du à l'initiative de Saint-Vincent de Paul, venait d'être fait dans le *Mercure de France* en juin 1746 ; Rousseau avait donc pu le lire, juste avant l'abandon de son premier enfant, comme le notent Gagnebin et Raymond. On sait par ailleurs — grâce à Buffon — qu'en 1772, 41 % des enfants nés à Paris furent abandonnés à l'hospice !

déterminé et les mettre à l'abri de toute mauvaise fortune ? Si le gouvernement politique n'est plus la transposition du gouvernement paternel, c'est que Rousseau refuse tout gouvernement, quel qu'il soit, au profit d'une association qui « dépende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »<sup>59</sup>.

Mais cette association, fondée sur un contrat rationnel, que consacre-t-elle sinon précisément l'évacuation de tout ce qui s'inscrit dans les rapports de la génération, de ce qui fait de la relation parents-enfants la relation dissymétrique et inégalitaire par excellence, puisque l'un des membres a tous les devoirs et l'autre tous les droits ? Quoi de plus mythique, par ailleurs, que l'Etat, le souverain et le peuple qu'un chacun s'empresse de faire parler suivant ses propres désirs et volontés !

Rousseau qui se peignait lui-même dès 1742 comme un « orgueilleux avorton dont la fierté burlesque mêlait comiquement l'enfance au romanesque »<sup>60</sup> ne cesse, en effet, de fabriquer des personnages mythiques pour adorer leur image, mais aussi pour stigmatiser le mince support qu'ils trouvent dans l'effectivité, laquelle détruit l'idée au fur et à mesure qu'elle la réalise. Thuriféraire du pays de Vaud, il n'en aime pas les habitants ; louangeur de Genève, il ne veut point y habiter : apôtre du peuple, il s'en éloigne toujours plus ; contempteur du théâtre et du roman, il écrit sept pièces et multiplie les fictions ; homme de lumières, il stigmatise les effets des arts et des sciences ; nomade invétéré, il se présente comme patriote par excellence, etc.

C'est que la contradiction est dans la structure même de la subjectivité ; c'est que l'amour n'est possible qu'à distance si l'on veut maintenir en lui son autonomie ; c'est que la sensibilité ne prend son essor qu'à se tisser d'imaginaire et à se repaître d'abstractions. Or le propre de Rousseau — ce qui lui a rendu possible de s'élever à pareille hauteur de pensée — c'est précisément d'avoir refusé tout compromis avec un modèle donné, comme toute solidarité à l'égard d'une catégorie sociale déterminée. Ainsi refuse-t-il de faire cause commune même avec les citoyens de Genève. « Si j'eusse vécu dans Genève, je n'aurais pu ni publier l'épître dédicatoire du *Discours sur l'inégalité*, ni parler même contre l'établissement de la Comédie du ton que je l'ai fait. *Je serai beaucoup plus inutile à mes compatriotes, vivant au milieu d'eux*, que je

59. *Contrat social*, I, 6.

60. *Epître à Parisot*, Pl. II, p. 1 139.

ne puis l'être, dans l'occasion, de ma retraite. <sup>61</sup> » Ainsi, sans doute, en ce qui concerne ses enfants !

Qu'en conclure ? « Ils sont condamnés par tout le monde. » « Ils », ce sont les valets, c'est la société actuelle dans son ensemble, mais ce sont avant tout les *enfants*, ces esclaves en puissance, comme disait Engels, et tous ceux qui restent exclus du rapport rationnel et de la liberté civile et morale, attachée à la socialisation, même mauvaise. Aussi bien, dans l'état actuel comme dans l'état futur des choses, *le paradigme paternel est-il ce qu'il faut d'abord récuser*, afin de se trouver dans la position autarcique de l'homme libre de toutes racines. « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochains, d'amis, de société que moi-même. <sup>62</sup> » Jean-Jacques s'enveloppe finalement dans la peau, le nom et la société qu'il se donne à lui-même. Or cette situation n'est peut-être pas un résultat, mais ce qui avait fait, dès le commencement, l'objet d'un choix ; le refus du voyeurisme s'alliant à la quête d'un monde qui lui fût propre.

Si le commandement « Jean-Jacques, aime ton pays ! » ne cesse de retentir à l'oreille de Rousseau, ne devons-nous pas comprendre cet effet perpétué comme la *remise en cause du mouvement naturel* dans la surimposition d'une maxime morale à ce qui serait de l'ordre de l'impulsion ? Se dégager des liens de génération ou se dégager des lieux de son ancrage historique, tout cela va, pour lui, de pair. Rousseau-sans-liens ne cesse de se désimpliquer pour donner le maximum d'abstraction, c'est-à-dire de généralité, aux exigences qu'il formule ; son idée de la nature et des liens dits « naturels » nous en apporte le témoignage.

61. *Lettre à Malesherbes*, IV, 28-1-62, Pl. I, p. 1 143.

62. *Rêveries* I, Pl. I, p. 995.



Jean Fourton

L'artiste peintre  
et la question du père  
*Au sujet d'Egon Schiele*  
*ou le discours pictural*  
*comme coupure diversement répudiée*

Il est heureux de voir et le soleil dans l'eau et les poissons dans les arbres quand on parle entre convives au rêve habitué. Les territoires de l'art et de la psychanalyse sont discrètement différenciés et l'improvisation expose à la psychobiographie ou à la psychanalyse appliquée. Autre exercice hasardeux, le recours aux diapositives annoncées. Comment en effet parler d'un peintre au demeurant peu connu chez nous, sans montrer quelques-unes de ses œuvres et comment les montrer sans pirater le débat, dans l'interprétation, la fascination, d'une clôture ? Autre préliminaire : pourquoi Egon Schiele ? N'importe quel autre peintre aurait fait aussi malheureusement l'affaire. Certes son époque, sa turbulence douloureuse, son narcissisme passionnel, l'insistance de certains thèmes picturaux, la présomption que la question paternelle soit centrale à sa souffrance, peuvent nous donner à travailler, sans réduire une absence, celle de la parole d'Egon Schiele. Diagnostiquer sa structure n'est pas notre objet et s'il est question d'un site pervers, on en peut dénoncer déjà ici l'induction.

Le pré-texte Egon Schiele au débat sur l'artiste-peintre et la question du père s'est inauguré déjà sans doute bien avant nous et il y a fort longtemps, peut-être avec l'apparition de l'humain. Quand la bête se fait homme, elle sublime, exorcise sa peur, négocie son appétit, son invite et trace sur la muraille utérine des cavernes de bouleversantes images de viande vivante. On assiste probablement déjà à la fondation de l'animal totémique, à la fondation du père à ne pas manger, de la mère à ne pas violer, du droit aux images comme autant de corps morts. Dans son éthique, sa traversée des écoles, à remonter le temps, et sa course à la chose perdue, le peintre appelle à ce festin d'images, jusqu'à l'aurore de l'espèce.



Photo d'Egon Schiele en 1914

L'art rend visible une parole en devenir, une symbolique dont la signature serait l'enclos. La signature n'est pas le nom. Il s'agit d'un signe devenu légende du fait d'être lu. L'amateur — c'est une autre histoire — délivre sa lecture à son compte et en son nom. Aux naissances, nomination, interprétations de soi, toute kermesse aux images nous convie. Rencontrer l'œuvre d'Egon Schiele n'a rien d'une fête. Ce peintre qui a vécu entre 1890 et 1918 a d'abord au moins la particularité de nous adresser aux temps et lieux de Freud.

En 1890, Freud encore hypnotise. Il s'est rendu chez Bernheim à Nancy. Il commence à employer la méthode cathartique. Il va s'installer au 19 Bergasse. Et il va publier sur l'aphasie et les paralysies infantiles. A l'horizon de 1918, la psychanalyse par lui inventée, en lui il porte : *Au-delà du principe de plaisir*.

Pour ce qui le concerne, entre sa naissance en 1890 et sa mort en 1918, en 28 ans d'existence et presque 28 ans d'art, Egon Schiele le mal-aimé illustre à certains égards Vienne d'avant la Guerre. Tel est son laboratoire de fin du monde. Il est alors remarquable d'être après Rembrandt, le peintre qui exécuta le plus d'autoportraits jusqu'à souvent se représenter nu, y compris se masturbant. Il exhibe aussi de son auto-érotisme les châtiments imaginaires. L'angoisse, le sexe, y compris le sexe en d'exigentes représentations anatomiques, le miroir et la mort et la mort dans le miroir vont baliser dans cette période, son inspiration.

Il ne donne rien avec certitude qui soit fou. Il dessine, il peint, il cherche sa vérité, il quête le réel impossible, tel est son hurlement. La beauté semble-t-il l'intéresse peu. L'autre n'en finit pas de lui manquer. Quand son père meurt de la syphilis en 1905, Egon Schiele est âgé de 14 ans. Dans l'année qui suit, il fait avec sa sœur Gerti âgée de 12 ans le voyage de noce de ses parents. Ils passent la nuit dans un hôtel de Trieste. Gerti sera son modèle. Puis Egon est admis très précocément à l'Académie de peinture de Vienne.

En 1907, il tombe amoureux d'une œuvre de Klimt, *La Frise de Beethoven*, et de la première période sécessionniste. Il ouvre son propre atelier et suit le fondateur de la Sécession, c'est-à-dire Gustave Klimt. La Sécession fut fondée en 1897, et en 1905, la Sécession de la Sécession, c'est-à-dire la *Kunstschau*. Egon Schiele y découvre Rodin, Whistler, Manet, Toorop, Puvis de Chavannes et Cézanne, et en 1909, jusqu'à peindre sa chambrette sur le même mode, il rencontre Van Gogh. Par le chemin de Cézanne, Gauguin, Munch, Egon Schiele va s'éloigner des rives du symbolisme décoratif de Klimt vers l'expressionnisme. Il fait école et déclare : « L'artiste doit avant tout être lui-même.

Il doit trouver en lui seul les fondements de ce qu'il construira..., ce que l'artiste exprime c'est un morceau de sa propre vie.»

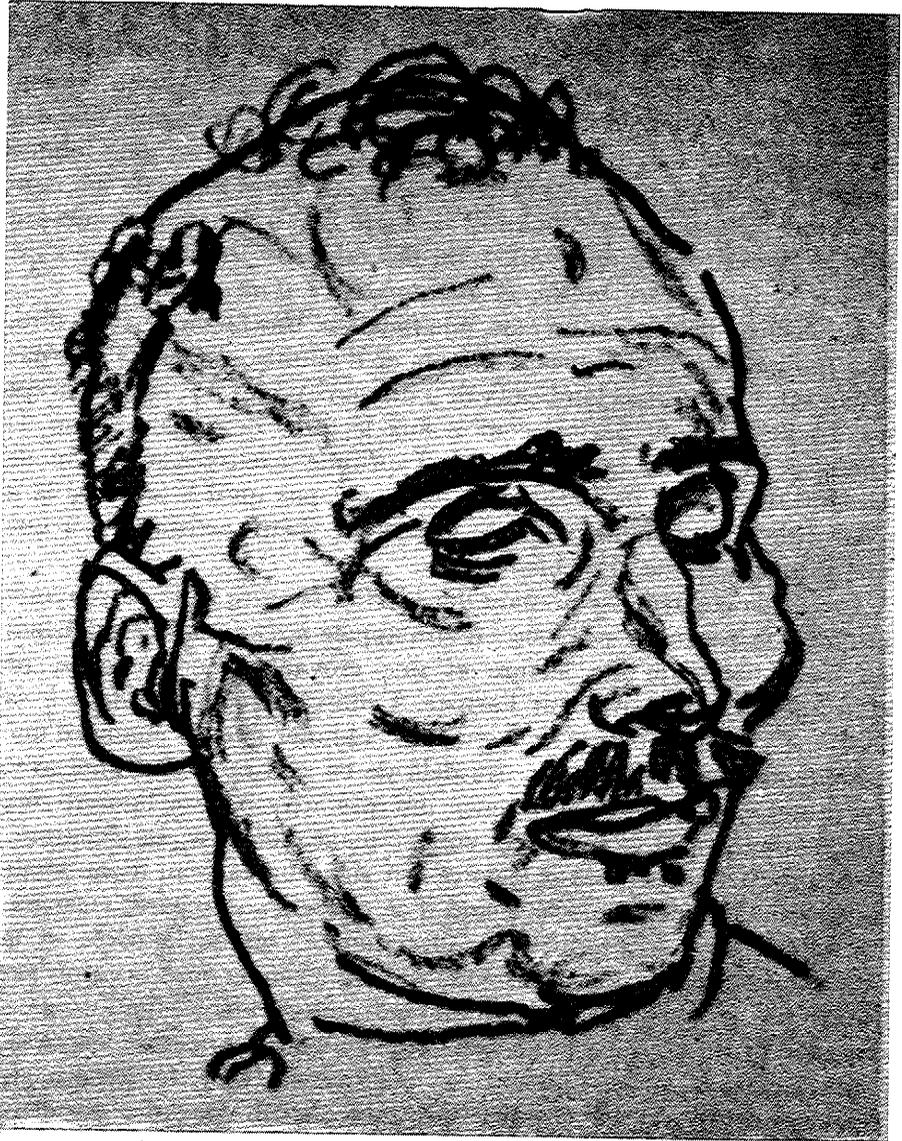
Sont parfois mitoyennes les populations de la psychanalyse et celles de l'art. L'analyste et l'analysant lisent les mots sous les mots. Le peintre sait qu'une image toujours en cache une autre. Les divisions dans les écoles d'analystes ont d'égal les schizées dans les écoles de peinture. Portraitiste et analyste sont à l'enseigne du « petit ». Et le « s'autoriser de soi-même » est aussi difficile chez l'analyste que chez l'artiste.

Klimt fut pour Schiele celui dont il s'autorisa d'abord : son « garant ». *Le Garant*, tel sera d'ailleurs le titre rare s'il en fut, qu'il donna à ce tableau en 1909 : Egon Schiele s'y représente seul, en compagnie de Klimt deux fois présent à la même image : Klimt et son double ont les yeux clos. On peut hypothésier que les trois portraits en question signifient Schiele. Le maître est mort neuf mois avant l'élève et onze ans après la réalisation de ce tableau, en février 1918. La rupture avait-elle été consommée ? Egon Schiele s'exprimait là où Klimt était décorateur et il s'en éloigna dès 1910.

Comme Kokoschka, il a pris le trait tendu selon Klimt, un trait qui représenterait l'intention droite. Il travaille juché sur une échelle souvent au-dessus de son modèle et dessine dans le fil descendant de l'épaule, comme on écrit. Pas de repentir à gommer, reprendre, raturer. Il détruit les esquisses fautives. Il fera de Klimt sur son lit de mort un portrait mortuaire d'une profonde humanité. Il est au sommet de sa maîtrise et proche de sa jeune mort. Que s'est-il donc passé ? On est loin du *Garant*, tableau délirant et titré.

Tout a basculé en 1912, autour d'une sanction pour Egon Schiele. Avant cette date, la plupart de ses œuvres, sauf quelques portraits n'ont pas de titre. Les collectionneurs y remédient. Et en 1913, il organise sa première exposition exclusive à Munich, et non à Vienne où il est maudit, et nous verrons pourquoi. Il titre alors et date et signe de façon habituelle ses tableaux. Il le fait parfois en toute fantaisie, jetant dans la confusion les amateurs et conservateurs qui cherchent dans quel sens « l'accrocher », question rare pour un figuratif. Egon Schiele supprime souvent à l'exécution la chaise ou le meuble d'appui du modèle, le laissant ainsi suspendu dans une posture indéfinissable.

Autre habitude, nombre de ses portraits sont visibles dans une association à *schiele* en allemand, dans le sens de loucher ou miroiter, et il montre son œil du doigt. C'était, selon Alessandra Comini qui est une de ses biographes, une connivence d'école dont la référence serait l'œuvre de Karel du Jardin intitulée : *L'histoire du soldat* (1657). Quel que soit l'intérêt de ce signe de reconnaissance, bordé par le regard en



(1918) Portrait mortuaire de KLIMT

tant que garde-fou, la vue fait jouir l'œil. Confronté aux monstrations masochistes d'Egon Schiele, on peut avoir la faiblesse de penser à Freud faisant d'abord le chemin de son analyse, ou à Moreau de Tours, expérimentant le haschich avant d'en parler dans une publication.

Autre insistance qui n'a d'égal que ses autoportraits, Egon Schiele représente : La mère et la mort, La mort qui étreint une jeune fille, La mort surgissant dans le miroir, La mort dialoguant avec une femme enceinte, La mère morte, La mère aveugle, etc. Or sa mère, de son nom de jeune fille nommée Soukup, sa mère lui a longtemps survécu puisqu'elle est morte en 1935. L'un des tableaux les plus connus est titré à la fois : *Mère morte*, et *La naissance d'un génie*.

Etre artiste peintre est un état, une fonction, une façon de « se » dire. Des productions graphiques d'enfants et d'adultes — il ne s'agit pas d'œuvres d'art —, des lambeaux de « discours pictural », et ce concept est discutable, sont parfois confiés aux lectures de l'analyste, ou de l'analyse. N'importe quel sujet a de l'aptitude à œuvrer sur un mode pictural, même s'il ne le sait pas ou ne sait pas qu'il le sait. De là à s'autoriser à se nommer dans ce symptôme d'être artiste, il y a une marge que tous ne franchissent pas.

Le cas de créateurs se prenant dans l'affinité entre leurs patronymes et l'idée de vocation, — l'idée « d'être appelé à... » — n'hypothasiant de leurs noms qu'une lecture et une croyance fonctionnelles, ne concerne pas exclusivement l'artiste. Celui-ci associe son nom à sa fabrique « d'objets petit a » ; il œuvre à sublimer dans le champ d'une éthique cernée par son nom. Au-delà de ce seul bout d'affinité avec l'écriture, l'équivocité par essence interprétative expose l'œuvre aux légions de lectures circonscrites entre l'image, son titre, sa signature.

Sa production dépasse le peintre qui signe un tableau à son stade d'inéluctable inachèvement, quand il se révèle à son regard, étranger. La beauté dont le propre est d'être muette comme la mort, et la fétichisation du nom de l'artiste supposé la légende sont inscrites sur l'autre rive et dans le regard de l'amateur qui s'échine, selon l'usage, à désigner et mettre en paroles son tableau pour le peintre, dépaycé.

La question pour l'instant se résume à ceci : le propre de l'artiste-peintre est de peindre des tableaux. Il travaille en deux dimensions. En quoi son travail est-il repérable de la question du père ? Si l'on considère le tableau comme un miroir de l'inconscient de l'artiste, quel rapport à la limite peut être lu entre ce miroir et le nom du peintre par exemple ? On est plutôt fondé à parler d'un miroir de l'âme. C'est en ces termes qu'est évoquée souvent la production d'un paysage. De miroir de l'inconscient, il n'est que discours. Un discours dit pictural est-il vraiment un discours ? Cela n'est crédible que dans l'hypothèse où

les tableaux sont en une troisième dimension titrés par l'artiste. Et on se trouve là confronté à du discours.

Egon Schiele est un fanatique de l'autoportrait. Pendant le plus clair de son temps, il se livrera à tout un stratagème exhibitionniste de détérioration de son image et d'avilissement. Pour atteindre à cette particularité, il aura recours à des jeux de miroirs et souvent à la photo, à des fins évidentes de transgression. Qu'il agresse ainsi ses parents qui l'ont conçu, lui, son nom, ceux qui contemplent ses œuvres, que la question du beau avec son écho du côté de l'éthique semble ne pas l'intéresser, nous avance peu au sujet de son rapport à la question du père.

Et pourtant, en-deçà des affinités entre le tableau et le miroir, c'est son questionnement associé à sa douleur morale qui nous interpelle. Le narcissisme d'Egon Schiele, dans sa dimension caricaturale particulière, nous avance peu dans la question. Qu'il ne s'aime pas, ou s'aime dans une représentation dérisoire, peut nous conduire à des hypothèses cliniques, et tel n'est pas notre en-jeu. Qu'il soit diagnostiqué mélancolique ou pervers ne mène à rien. On connaît des peintres dont on a pu dire qu'ils étaient peintres du bonheur, tel Bonnard ; son élève Kimura avec les mêmes jaunes et bleus maintient son travail sur la pente mélancolique ; les géomètres de la peinture évoquent la structure obsessionnelle ; on a parlé de l'hystérie artiste au sujet de Dali, etc.

Tous ont en commun des savoir-faire, un investissement très variable dans le donner à voir, une carrière parfois au service du beau, ou de s'exprimer, un intérêt pour le faux, une position désirante les maintenant à l'œuvre. Du monde vu de sa fenêtre le peintre produit de la transgression. Son œuvre dans sa fonction de fétiche sollicite l'amateur, ce qui ne veut pas dire que le peintre soit, quant à lui et pour lui, fabricant ou amateur de fétiches. En est-il innocent ? Sa demande d'amour ou d'argent passe par cette médiation qui le prive, l'ampute. Son regard est confronté au trou du tableau tour à tour absent, présent, absent, tableau dont est supposé jouir l'amateur. Dans chaque production la castration du peintre est en question, castration anale d'abord, au sujet d'un « faire » ; l'œuvre est un déchet.

Revenons au tableau : *La naissance d'un génie*, qui peut être une étrange illustration du stade du miroir. Egon argumentera tardivement du bien-fondé du rare titre en question dans une lettre à sa mère, du 31 mars 1913, où il parle au sujet du tableau : *La naissance d'un génie*, de « la nécessaire grande séparation ». Est-ce de cette symbolique dont rendrait compte le film récent *Enfer et Passion*, d'Herbert Vesely, avec Mathieu Carrière et Jane Birkin ?

En voici l'argument... En 1912, Egon Schiele est un peintre reconnu ;

il travaille en son pays maternel, Neulengbach, en compagnie de son modèle Wally Neuzil. Un jour ils prennent le train pour Vienne. Une fille de quatorze ans, Tatjana Von Mossig, qui a servi de modèle au peintre, demande à les accompagner. Elle se rend à Vienne chez sa grand-mère. Le train arrive tard. Non pas à Trieste, à Vienne. Le trio loge à l'hôtel. Le lendemain Egon Schiele est arrêté pour enlèvement de mineur. Il passera vingt-quatre jours en prison et sera acquitté après que le juge Stovel ait ordonné qu'un de ses dessins de nus fût brûlé.

Le jeune homme alors écrira : « Celui qui renie le sexe et l'avilît est lui-même un être vil qui déshonore le père et la mère qui l'ont engendré. » Il exécutera son autoportrait en Saint-Sébastien. D'autres expressionnistes se sont peints persécutés tels Kirschner, le belge Ensor et l'autrichien Oskar Kokoschka. Egon Schiele utilisera cette œuvre pour l'affiche de sa première exposition organisée en son seul nom.

Il n'y a pas plus à être complice de la souffrance, sous prétexte qu'elle arrache à l'artiste son cri, qu'à militer pour un syllabaire de la raison. Freud disait que certains événements de la vie produisent des effets identiques aux effets d'une psychanalyse. L'œuvre d'Egon Schiele va clamer sa réconciliation avec son monde. Sa fabrique de signes se diversifie. Ses provocations, les appels déchirants de ses débuts peu à peu laissent place à la récompense et aux joies de la contemplation. Il ne deviendra jamais père. Il enfantera d'œuvres en quantité considérables. On parle de plusieurs milliers de dessins catalogués.

En 1915, il épouse d'amour Edith Harns. A sa 49<sup>e</sup> exposition, en 1918, la Sécession le consacre. Sa femme attend un enfant. Le 28 octobre, elle meurt de la grippe espagnole. Trois jours après, il s'en va de la même maladie. Il disait aimer la vie et la mort. Le tableau reste le non-lieu contractuel troisième d'une rencontre désirante entre l'artiste et l'amateur. Un lieu-miroir autant menteur qu'aimant. Un signifiant ne vaut que d'être mis en paroles. Lacan qui fut sans doute pour nous ce lieu et ce lien, Lacan disait : « Ce que je regarde n'est jamais ce que je veux voir. » Puisse nous ajouter, l'art est la planète des oui-mais, et l'hystérie, un tableau.

Ces notes introduisent à l'entretien un débat dont on peut se demander après tout s'il existe, au sujet de l'artiste-peintre et la question du père ? Trois voies se sont tracées. L'une consiste à inscrire en coïncidence l'aurore de l'humanité avec l'apparition du peintre. Le dire artiste, ce peintre du passage de la bête à l'homme, engage aux moindres frais dans le temps présent. L'autre voie conduit à discourir au sujet du regard, du désir, du tableau, du miroir, du nom, du peintre, de l'amateur, etc. La troisième tente de repérer la castration symbolique dans l'œuvre. Tout ceci sans être parvenu à une réduction donnant à

affirmer par exemple, « le peintre peint toujours les mêmes signifiants, dans tel rapport à son nom du père ». On ne peut pas peindre un signifiant, sinon de paroles.

Son œuvre est son silence et sa coupure, dans son discours, pour le sujet qui peint. Elle témoigne de cette évidence et, de ce fait, la répudie. De l'honneur à la tendresse, la trajectoire d'Egon Schiele « va de père » avec cette répudiation.



(1909) Avec KLIMT Autoportrait : LE GARANT



Alain Didier-Weil

## Père dans le réel père symbolique — père réel

Que le site du savoir soit l'inconscient, ce lieu symbolique découvert par Freud, fait généralement oublier que le savoir peut chuter dans un autre lieu que Lacan a nommé le Réel : « Il y a du savoir dans le Réel », rappelle-t-il le 15 février 1977, en introduisant quelques lignes plus loin ce paradoxe qui nous retiendra : « Le Réel dit la vérité mais il ne parle pas..., c'est ce que j'ai appelé le savoir absolu. »

Cette dimension d'un savoir dans le Réel est quelque chose que n'a pas pu ne pas rencontrer Freud, en maints passages de son frayage, sans qu'il ait été pour autant à même de repérer sous la disparité de ses manifestations la constance d'une manifestation.

On peut, à cet égard, supposer, que si Freud avait été amené à nommer le Réel, comme tel, il aurait été mis en position de discerner le fil reliant par exemple (cette liste est loin d'être exhaustive) ces cinq modalités de manifestations par lesquelles il découvre qu'un signifiant peut se manifester : le signifiant de haute valeur psychique dans sa fonction de cause du rêve (*Tramdeutung*), le signifiant dans sa fonction de « *Verblüffung* » (le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient), le signifiant à l'état de *Verwerfung* (« l'Homme aux loups » et *Totem et Tabou*), le signifiant à l'état de *Werfung* (la dénégation) et enfin l'état « d'excitation non liée » introduit dans *Au-delà du principe de plaisir*.

Avant d'essayer d'aborder la façon dont le signifiant vient à chuter dans le Réel, je me propose d'observer et de définir quel est l'effet qu'induit chez un sujet cette rencontre du « savoir absolu » qu'est le savoir dans le Réel.

Dans une première approximation, je dirais que ce savoir a un effet traumatique sur le sujet. J'use du terme « traumatique » pour indiquer que le savoir dans le Réel a, comme le traumatisme freudien, un pouvoir de pénétrance, d'envahissement, par rapport auquel le sujet est sans répondant. Ce savoir ne se donne pas, en effet, comme un savoir supposé ayant le pouvoir de causer la parole mais, tout au contraire, comme un savoir imposant le silence au sujet. Tous les jours il peut nous arriver de rencontrer de façon fulgurante un tel savoir. Il peut s'agir

d'un mot qui surgit du discours de notre interlocuteur et qui se charge, soudainement, d'un pouvoir étonnant, devant lequel nous nous trouvons sans répondant pour autant qu'il condense, pendant un temps, la capacité de suspendre notre aptitude à le récuser, à le contredire, voire à le dénier. La fonction d'un tel mot, qui a été repérée par Freud comme le signifiant de haute valeur psychique cause du rêve, peut s'incarner, au moment le plus inattendu, dans un signifiant qui advient alors comme traumatique.

L'exemple le plus caricatural d'un tel signifiant traumatique est l'insulte. Elle se donne en effet à nous comme un savoir absolu, incontestable, indiscutable, irrévocable. L'énigme de l'insulte tient à cette question : en quoi le sujet est-il fondamentalement insultable ? C'est-à-dire en quoi une part de lui est-elle prête, contre toute logique, à donner un assentiment obscur au savoir véhiculé par l'insulte ? Disons provisoirement que c'est, entre autres, parce que l'insulte s'appréhende comme un savoir absolu, c'est-à-dire comme un savoir sur ce qui échappe à la symbolisation : merdeux, pisseux, morveux, crasseux... sont autant de mots qui se donnent comme un savoir sur le déchet de la symbolisation.

Pour rester dans des exemples communs, le jaillissement du savoir absolu peut se faire à partir d'un mot qui, dans le discours propre du sujet, s'émancipe soudain en condensant sur lui les pouvoirs que nous avons repéré comme de l'ordre de l'incontestable, de l'irrécusable. C'est l'exemple archi connu de l'oubli de nom « Signorelli » causé par le surgissement dans le discours de Freud du signifiant de haute valeur psychique : *Herr*. Ce qui met en évidence que ce signifiant se donne à Freud comme un savoir dans le Réel c'est qu'il fonctionne un peu comme ces excitations non liées du traumatisme qui, inaptes à être liées par le principe de plaisir, requiert l'intervention d'un au-delà de ce principe.

La paralysie dans laquelle se trouve Freud quand il rencontre ce signifiant brûlant qui l'interdit de parole n'est pas sans nous évoquer la paralysie du sujet Moïse rencontrant le feu de Dieu : c'est pour autant que le savoir absolu dit « la » vérité sans parler (Lacan) qu'il annihile la dimension de la parole qui ne peut que mi-dire la vérité. Quelle est donc « la » vérité dite *silencieusement* par le signifiant *Herr* ? Cette dimension du silence, inhérente au savoir absolu, est fondamentale : elle est, entre autres, ce qui confère aux animaux leur étrange pouvoir sur le sujet parlant.

Ce rêve est à cet égard éclairant : « Je dois quitter mon appartement pour une raison urgente, mais mon chat me regarde et son regard silencieux me dit de rester. Je ne parviens pas à contredire ce message

muet et je reste. » Associant sur son rêve, l'analysant fait cette remarque décisive : « Si c'était par une parole qu'il m'avait été dit de rester, j'aurais pu discuter, faire valoir les raisons exigeant que je sorte. Mais devant le silence de ce message, je n'ai pu qu'obéir sans discuter et rester. »

Qu'est-ce qui fait qu'au savoir silencieux du savoir absolu le sujet ne puisse résister ? Qu'à la fixité du savoir regardant du Réel, il ne puisse répondre qu'en cessant de se déplacer (par le corps et la parole) pour rester fixé sur place. Cette réquisition du fixe dans le sujet c'est, bien sûr, la réquisition de ce qui revient toujours à la même place : le Réel. Cette place unique à laquelle le sujet, interdit de séjour dans la parole, est la seule place qui reste au sujet quand il est amené à rencontrer le savoir absolu, c'est-à-dire un savoir qui sait *tout* sur lui, qui, silencieusement, le devine absolument. Si sous le regard de son chat le sujet ne peut pas se déplacer c'est que, sous ce savoir regardant le sujet se découvre spolié, volé d'une intimité, d'un incognito radical par lequel il ne se savait pas habité à l'instant qui précédait sa divination.

Ce vol nous introduit au paradoxe de culpabilité pour autant que, si généralement le voleur est le coupable, ici, c'est le contraire qui se produit, car il se trouve que c'est l'être volé, spolié de son incognito radical qui se découvre étrangement coupable au regard du savoir regardant. A cet égard Lacan a plusieurs fois indiqué que ce dont le sujet était coupable c'était, bien sûr, du Réel.

Qu'est-ce qui pousse donc l'être deviné à rougir de honte ? Ce qui se montre quand un sujet montre ses couleurs (que ce soit celle du rougissement ou la pâleur du blémissement) c'est que ce sujet ne peut plus cacher quelque chose. Mais quoi ?

La structure de ce « caché » n'est pas simple car elle procède d'un triple niveau.

Dans un premier niveau le sujet deviné découvre qu'« il » cachait quelque chose. Ce premier niveau se décompose en fait en un deuxième, pour autant que le sujet découvre alors : qu'il (2) cachait qu'il (1) lui était caché quelque chose.

L'articulation de ces deux « il » de nature différente renvoie à ce point que le sujet est amené à découvrir : il avait, somme toute, préféré substituer, au fait que quelque chose lui était caché dont il ne pouvait rien savoir, le fait que c'était lui qui cachait cette chose cachée. Par cette substitution le sujet sauve l'Autre et préserve le transfert : au point où dans l'Autre il y a un défaut de savoir, le sujet répond en posant que c'est lui qui est en défaut, en faute de savoir : cette faute, fondamentalement cachée, est ce que la religion a nommé « la » faute.

C'est ainsi, par un oubli d'oubli, que le sujet parvient à oublier

(refoulement originaire) qu'il y a un oubli de savoir dans l'Autre (le non-savoir sexuel). C'est la révélation de cet oubli du sujet qui introduit, dans l'instant du devinement, par le savoir du Réel auquel rien ne peut être caché, à la perte d'une innocence première : cette perte est la première composante du rougissement de honte.

Mais dans la perte de cette innocence intervient un deuxième niveau pour autant que le sujet doit oublier son premier oubli<sup>1</sup> (celui du refoulement originaire) par un deuxième (refoulement secondaire). C'est là le troisième niveau de la structure de ce qui est caché dans le sujet et qui fait intervenir un troisième « il » (3) en sorte que la formule complète de ce qui était « caché », avant l'irruption traumatique du savoir absolu, est un « oubli d'oubli d'oubli » qui s'écrit : il (3) ne savait pas (qu'il (2) cachait (qu'il (1) lui était caché quelque chose)).

Cette formule est une des écritures de la structure de l'inconscient en tant qu'elle écrit la façon dont le sujet ne peut être désirant que pour autant qu'il a la profondeur d'un sujet qui oublie et qui s'oublie. Quand ce triple oubli devient impossible [du fait d'être su par le savoir absolu], l'inconscient et le Réel se dénouent et le sujet choit comme loque humaine. Dans cette chute, le sujet se vit comme transparent, invisible sous le regard de l'Autre : son image spéculaire écroulée met en évidence qu'outre le dénouement du Réel et du symbolique, il y a un dénouement du Réel et de l'imaginaire. Quant à son corps, il acquiert une nouvelle consistance du fait de devenir exclusivement soumis à la loi du Réel, qui par excellence est la loi de la chute des corps : du fait que cette loi ne soit plus oubliée — puisqu'il n'y a plus d'inconscient — le corps n'est plus appréhendé qu'au niveau de son poids et cette dimension du corps pesant — c'est-à-dire la dimension du cadavre que nous portons en nous à notre insu — cesse d'être oublié. De ce fait, l'attraction qu'il reçoit de la pesanteur devient si perceptible que la loi de la chute des corps tend à faire chuter ce corps à terre : alors, le \$, se met à peser une tonne ou, tout simplement, à éprouver la plus grande fatigue à se mouvoir : ce symptôme majeur de la dépression tient ainsi à la perception de la pression que le corps reçoit de la pesanteur.

Il y a plusieurs termes par lesquels Freud introduit au cours de son frayage le processus dont l'effet de rejet du signifiant est au principe de la constitution du Réel. Je ne retiens pour l'instant que les termes *Werwerfung*<sup>2</sup> et de *Werbung*<sup>3</sup> en tant qu'ils me permettent d'introduire

1. Il est en effet possible de ne pas oublier un oubli : on peut, par exemple, se réveiller le matin en sachant qu'on a oublié un rêve.

2. Cf. S. Freud, « L'Homme aux loups » et *Totem et Tabou*.

3. S. Freud, « La Dénégation ».

au fait que le signifiant qui, de façon privilégiée, est appelé à chuter dans le Réel est le père symbolique. Ces deux termes ont l'intérêt de créer un couple signifiant opposant à une première idée de rejet radical et sans espoir de retour (*Verwerfung*) une seconde idée introduisant à un rejet d'une autre nature qui ne serait pas sans espoir de retour : la suppression du préfixe « *ver* » confère en effet au terme « *werfung* » le sens d'un rejet qui n'est pas marqué de l'irréversibilité caractéristique de la forclusion psychotique. C'est ainsi que le lieu où le signifiant est « *werfen* » (et non « *verwerfen* ») introduit à une topologie, où la réversibilité entre Réel et signifiant n'étant pas impossible, questionne les conditions de possibilités de cette réversibilité.

Ce sont ces conditions que je vais essayer de situer ce qui me met en demeure de poser certaines questions sur la dialectique nouant l'incorporation primordiale à la castration primordiale. L'enjeu de cette problématique n'est pas mince puisque depuis que Lacan a été amené à interpréter la psychose comme effet de la *Verwerfung* du signifiant du nom du père, il y a chez les psychanalystes une tendance à faire équivaloir savoir dans le Réel et forclusion psychotique. C'est contre cette tendance objectivante de la psychose qu'il y a à s'opposer, en mettant en évidence que fonder le diagnostic de psychose implique de reconnaître que le signifiant du nom du père, avant d'être symbolisé, suit le chemin nécessaire d'une chute dans le Réel. La compréhension de cette chute permet de saisir que la forclusion psychotique est en fait une rechute.

En première approximation, la distinction entre une apparition et une hallucination se donne comme une des voies qui peut permettre de distinguer la chute du signifiant dans le Réel de ce qu'on pourrait appeler la rechute psychotique.

Ce que nous avons à retenir pour l'instant des effets d'une apparition sur un sujet c'est qu'elle introduit à ce que nous avons nommé « le savoir absolu » : l'apparition incarne en effet un mode de présence à laquelle le sujet ne saurait rien cacher, un regard par rapport auquel il est essentiellement transparent. Sous ce regard ce qui, du sujet, est de l'ordre de l'impossible à savoir (refoulement originaire) cesse d'être impossible.

Point décisif : ce savoir absolu du spectre porte autant sur l'impossible dont est barré le sujet que sur l'impossible dont il est barré comme Autre. C'est ainsi que le spectre n'est pas comme le père du fameux rêve, un être qui, structurellement, ne sait pas qu'il est mort. Bien au contraire, le spectre sait qu'il est mort. A cet égard, l'horreur qui habite Hamlet après sa rencontre avec le spectre tient plus à l'effet que

lui produit la révélation d'un savoir sur l'impossible qu'à l'effet du contenu proprement dit de ce savoir.

Comprendre l'exécration qu'induit très généralement l'apparition d'un mauvais esprit nécessite de savoir situer cette exécration par rapport à la vénération que suscite l'esprit de l'ancêtre qui, lui, est un bon esprit. La façon dont le couple exécration-vénération a été abordé par Freud, dans *Totem et Tabou*, a donné lieu à des malentendus liés au fait que Freud dans son travail de défrichage utilise de façon un peu confuse la notion d'ambivalence pour le père. Sans entrer dans le détail — ce que je ferai dans un travail ultérieur — l'ambivalence qu'il décrit semble avoir son origine dans une position affective du fils. C'est le fait de s'en tenir à cette apparence qui justifie la critique que Levi-Strauss adresse à la conception freudienne d'une théorie affective du sacré.

Il me semble que si quelqu'un comme Levi-Strauss n'a pas reconnu que *Totem et Tabou* n'était pas organisé autour du problème de l'affect introduit par le sacré mais par la reconnaissance d'un signifiant (le signifiant du nom du père), c'est que Freud a substitué la dimension d'un dualisme affectif — l'ambivalence — à la place d'un dualisme topologique : exécration pour le démon et vénération pour l'ancêtre ne sont, à cet égard, que les effets induits chez le sujet par le signifiant du nom du père selon qu'il séjourne dans le Réel ou dans le symbolique.

Le mauvais esprit, qui est toujours un esprit qui reste de façon flottante et rodante près du lieu où il a quitté le cadavre à l'heure de la mort, s'oppose à l'esprit ancestral en ce que celui-ci ne reste pas à roder ici-bas pour autant qu'il a gagné un autre lieu : lieu symbolique qui est au-delà et d'où il ne reviendra plus. L'idée de retour est en effet un des pouvoirs du démon. A cet égard le réel est dessiné par ce lieu où il revient, où il est revenant.

Il serait instructif de faire un travail de recensement sur la complexité des mouvements par lesquels les âmes des défunts se trouvent souvent devoir en passer avant de gagner un état de stabilité définitive. A titre d'exemple cette observation apportée par Strelhow (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim, p. 357) — et que Freud a dû avoir entre les mains — est significative pour autant qu'elle ne décrit pas moins de cinq aller-retours entre le Réel et le symbolique : *premier aller*, l'âme quitte le corps pour aller à l'île des Morts.

*Premier retour* : elle revient parmi les vivants et joue le rôle de génie protecteur auprès des fils et petits-fils en bas âge laissés par le mort.

*Deuxième aller* : elle retourne au pays des âmes.

*Deuxième retour* : elle revient une deuxième fois sur terre.

*Troisième et dernier aller* : elle est enfin obligée de reprendre — et cette

fois sans esprit de retour — la route de l'île des Morts où elle sera foudroyée par un éclair.

C'est ainsi que pour ne pas revenir parmi les vivants il lui faudra les quitter pas moins de trois fois.

Ce qu'il y a à retenir pour nous c'est la réversibilité qui existe, pendant un certain temps, entre le Réel, où l'âme du défunt reste ou revient, et le symbolique où elle s'expatrie. Passé ce temps — qui est temps de travail de symbolisation de la mort — la réversibilité cesse : l'âme en tant que transmutée en esprit ancestral ne revient plus.

Le point fondamental est le suivant : le mouvement de disparition par lequel l'âme veut bien ne plus rester parmi les vivants suit nécessairement un premier temps logique selon lequel l'esprit choit et apparaît parmi les vivants. Apparition donc primordiale qui nous autorise à dire que le mauvais esprit est dans une antécédance logique par rapport à la constitution de l'esprit ancestral.

Nous voyons, avant d'aller plus loin, en quoi il est fécond d'aborder l'ambivalence affective comme effet secondaire s'induisant chez le vivant, de l'ascendant qu'a sur lui le lieu topologique du père mort, plutôt que de situer cette ambivalence comme un mouvement naissant de façon primaire du fils œdipien vers le père.

Nous ne pouvons pas maintenant éluder cette question : pourquoi la façon inaugurale dont apparaît l'âme du défunt se donne-t-elle comme esprit fondamentalement « mauvais », comme démon cause d'effroi ?

Cette question nous met en demeure de prendre en compte une hypothèse avancée par Freud dans *Totem et Tabou* et qui mérite de retenir à plus d'un titre<sup>4</sup>. Tout d'abord elle ouvre une perspective tout à fait novatrice sur la structure de la conscience en tant que causée par le Réel. Que cette novation n'est, à ma connaissance, pas été retenue par les psychanalystes montre que persiste dans le frayage de Freud des points de densité qui n'ont pas encore été reconnus et qui doivent advenir.

L'hypothèse de Freud part de l'insatisfaction que lui procure la première interprétation qu'il donne de l'exécration dans laquelle est tenu le revenant. Cette première interprétation consistant à dire que cet affect négatif viendrait d'une agressivité refoulée contre le père et projetée sur son revenant.

Mais cette notion de projection ne satisfait pas Freud<sup>5</sup>. D'une part parce que la projection est un processus de défense pathologique et qu'il ne reconnaît pas dans la constitution du mauvais esprit une formation

4. S. Freud, *Totem et Tabou*, P.B.P., pp. 65 à 85.

5. S. Freud, *op. cit.*, p. 78.

défensive comparable, par exemple, à une phobie. D'autre part Freud avance qu'il y aurait une différence radicale entre la projection névrotique (en tant qu'elle est retour du refoulé) et le mécanisme psychique donnant naissance à l'apparition du revenant. De ce mécanisme qui reste énigmatique Freud<sup>6</sup> dit : « Dans des conditions encore insuffisamment élucidées, nos perceptions intérieures de processus intellectuel et affectif sont comme des perceptions sensorielles projetées au-dehors. »

Il faut distinguer dans cette phrase deux éléments : d'abord l'idée d'une énigmatique « perception intérieure » qui appréhenderait un certain « processus intellectuel et affectif ». Cette « perception intérieure » et ce « processus intellectuel et affectif » s'éclairent, quatre pages plus loin<sup>7</sup>, où Freud avance que : « la conscience morale est la perception intérieure de la "*Verwerfung*" de certains désirs que nous éprouvons ».

Autrement dit, l'énigmatique « processus intellectuel et affectif » à l'origine de la « perception sensorielle projetée au-dehors » du mauvais esprit correspond à une « *Verwerfung* » du désir d'incorporation du père.

Deuxième point : cette « *Verwerfung* » ferait l'objet d'une « perception interne » cause de la conscience.

Dans cette perspective, ce qu'on appelle la « conscience » serait l'effet de la persistance dans le \$ d'un signifiant spécial car, spécialement inapte à être refoulé : inaptitude tenant au fait qu'en tant que « *verwerfen* » il échappe au pouvoir du principe de plaisir. Inaccessible à l'oubli, ce signifiant a le pouvoir d'être inoubliable et, par là, d'empêcher le sujet d'oublier, de s'oublier, de s'endormir. Il est, en cela, le signifiant qui maintient le réveil et qui, à la limite, empêche l'endormissement : quelles que soient les idées qui nous rendent insomniaques, il y a, voilée derrière elles, la présence d'une idée fixe laquelle ressort d'une fixité qui est dénuée de tout sens pour autant que c'est la fixité même du Réel, c'est-à-dire de ce qui, dans le sujet, reste à la même place du fait d'un déplacement devenu impossible.

Il me semble que cette « *Verwerfung* », dont Freud qualifie ce signifiant dans *Totem et Tabou*, se transforme, sept ans plus tard (dans la dénégation) en « *Werbung* » c'est-à-dire, dans une possibilité de réversibilité entre Réel et symbolique. Une idée clinique de cette réversibilité peut être donnée en méditant sur ce qui distingue l'insomnie banale de l'insomnie psychotique : dans le premier cas, ce qui maintient le sujet réveillé parvient à s'inverser et à advenir à l'oubli

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 82.

apporté par le principe de plaisir. Dans le deuxième cas, où l'on observe des insomnies absolument rebelles, l'advenue à l'inconscience est impossible, le Réel a le dernier mot.

Nous en arrivons ainsi à interpréter ce qu'on appelle la « conscience » comme la « mauvaise » conscience à savoir, comme l'effet du « mauvais » esprit dont la fonction serait donc d'arracher le sujet au rêve du principe de plaisir et de le réveiller. Dans cette perspective l'au-delà du principe de plaisir serait peut-être ce qui serait requis pour soutenir ce réveil sans se rendormir. Il n'est pas impossible à cet égard, que la tension dialectique qui oppose le principe de plaisir à son au-delà soit celle qui oppose l'incorporation à la castration.

Aborder le rapport entre incorporation et castration implique d'affronter cette question : à quoi tient le fait que les effets de l'incorporation se prêtent si particulièrement à l'usure du temps ? Pourquoi la régénérescence des forces vitales induite par le festin totémique, ou la communion chrétienne, est-elle suivie d'une dégénérescence de l'énergie incorporée, qui requiert une nouvelle fête totémique ? En somme, qu'est-ce qui fait que l'énigmatique substance paternelle n'ait pas le pouvoir de persister dans ses effets quand elle est communiquée au fils par la voie de l'incorporation ?

Sans prétendre épuiser cette question ma thèse est que la castration est une certaine réponse à la corruptibilité des effets de l'incorporation.

Cette corruptibilité vient de la méconnaissance dans laquelle est le sujet en tant qu'il veut s'accaparer la puissance phallique du père : méconnaissant le fait que cette puissance phallique est l'effet d'une métaphore, à laquelle il ne saurait accéder que par une médiation métaphorique, il tente de s'incorporer de façon immédiate du phallus paternel par ce processus métonymique qu'est l'incorporation pour autant que l'absorption d'une partie du corps du père est sensé conférer « tout » son pouvoir. Ce qu'il ne prévoit pas c'est que quelque chose d'imprévu survient dès que le père est incorporé.

Cette chose imprévue c'est qu'une partie du père échappe à l'incorporation et est expulsée (*Ausstossung*) dans le dehors. Dans ce « dehors » — qui est un des noms du Réel — ce signifiant du père va désormais persister introduisant au fait que le père mort surgit en tant qu'incroyable. Le point crucial tient au fait que la façon dont le père mort surgit de cette première opération, c'est comme père non symbolisé. C'est en tant que tel que ce père incroyable, ce mort vivant, ne cessera de revenir dans le Réel, c'est-à-dire dans ce lieu où il est en souffrance et d'où il crie vengeance pour ce défaut de symbolisation. A cet égard, le rite funéraire est le premier travail de symbolisation dont l'effet est de permettre au mort vivant de pouvoir mourir ici-bas pour

pouvoir revivre « ailleurs » comme ce « vivant mort » qu'est l'esprit ancestral : signifiant du Nom du Père.

Si le père dans le Réel est ce mauvais esprit si redoutable c'est qu'il persiste à réclamer vengeance, à réclamer l'acte symbolique qui n'a pas pu être accompli à son endroit. Et si le fils se reconnaît, à cet égard, fautif, c'est qu'il perçoit (c'est ça la fameuse perception interne du forclos) en lui, cet impossible à symboliser, qui est le ressort de sa culpabilité envers le Réel. Cette dette symbolique tient ainsi au fait que le \$ allège au symbolique pour autant que le signifiant paternel apparaît primordialement — avec toutes les caractéristiques de l'apparition — comme expulsée de la symbolisation. C'est ainsi par la négative, par ce que peut être un étant non advenu à l'existence (le revenant est du côté de l'« essence », il n'existe pas), que le signifiant du père, en tant que non-être-symbolique, fait surgir par défaut la présence du symbolique comme a-venir.

Cette advenue de l'Autre est ce qui sera mis en perspective avec le procès de la castration par lequel sera substitué au sacrifice du père le sacrifice *au* père.

Il est en effet extrêmement réducteur de situer la castration comme un processus par lequel le \$ se sépare solitairement d'une part de lui-même. Si ce que le \$ perd avec angoisse dans la castration est tout à fait différent de ce qu'il perd dans l'effroi, quand il rencontre le mort-vivant, c'est qu'il n'y a avec le mort-vivant aucun échange symbolisé, tandis que ce qui est perdu dans la castration rentre dans un circuit d'échange symbolique avec un autre dont la présence est convoquée — voire invoquée — par le \$ quand il se sépare d'une partie de lui-même.

La séparation castrative implique un tiers-autre en présence duquel se produit une négatation symbolique du phallus — cet autre n'est plus l'autre qui peut être mis à la disposition du \$ pour peu qu'il ait été mis à mort (incorporation metonymique), mais un autre à la disposition duquel le \$ remet cette part de lui-même avec laquelle il ne peut renouer métaphoriquement que si elle lui revient, dans un après-coup, du lieu de l'Autre.

La transmutation par laquelle un \$ peut passer de l'incorporation à la castration primordiale, suppose donc la transmutation de ce mort-vivant qu'est le signifiant du père dans le réel, en ce vivant-mort qu'est le signifiant du nom du père.

Du fait de cette transmutation d'un innommable-innommant vers un nom-nommant, l'anonymat du père réel<sup>8</sup> est remanié par son patronyme.

8. « Nul être conscient ne sait ce qu'est un père » (Lacan, 12-2-64).

## Mémoire(s)

Il semble que Freud ait voulu, avec *Totem et Tabou*, donner une sorte d'assise à l'Œdipe en soutenant sa dimension de fait universel. On peut ajouter, sans beaucoup s'avancer, que cette assise devait consister en un monument à la mémoire « du père ». Alors, assemblés comme nous le sommes sous cette banderole du père, attendons-nous à ce qu'elle fasse passer dans son discours un ton de circonstance qui leur donne un air de *laiūs*. En tout cas l'histoire du mot, si elle est vraie, nous invite à le penser. Il se trouve en effet que sa naissance coïncide avec le premier sujet de composition française soumis aux élèves de l'École polytechnique : traiter du père d'Œdipe. C'était, en 1804, assez inouï pour qu'ils s'empressent d'en faire un mot et que, du même coup, le vieux *Laiūs* soit refoulé hors de son propre nom.

C'est sur cette indication que s'orientera mon propos. Pour mieux faire apparaître ce qui dans la mémoire du père joue sur une perte de mémoire j'allais l'intituler « Père-la-mémoire » mais, quoi qu'on fasse, un nom emporte une figure et il s'agit ici de s'abstenir d'évoquer la sempiternelle « figure du père ». Il n'empêche que « Père-la-mémoire » venu à l'oreille de J. Allouch l'a motivé à m'aiguillonner pour que je contribue au petit jeu qui consiste à faire précéder ou à faire suivre « Du père » d'une proposition cohérente. Quant à l'(s) qui prolonge mon « Mémoire », il marque simplement la réserve d'un pluriel possible et même probable : s'il est vrai que la mémoire ne va pas sans une part perdue, il faut bien qu'elle en revienne, de sa perte, autrement dit qu'elle se pluralise.

Quelques temps avant la sortie de *Totem et Tabou*, Freud traverse une phase de découragement. Il est en proie à un doute pénible qui porte, non pas sur la qualité de son travail, mais sur sa capacité à être

bien accueilli du public scientifique. Il sera rejeté, pense-t-il, pour être allé trop loin ; car, s'adressant à Jones : « je parlais jusqu'à maintenant du désir de tuer le père, et maintenant je viens de décrire le fait réel ». Freud commence donc à s'appliquer à lui-même la censure-découragement et doute. Après quoi il retrouvera l'intime satisfaction que lui procurait spécialement cet ouvrage ; satisfaction liée au sentiment d'avoir abouti car, comme il s'exprime : « Après tout, il y a un grand pas à franchir entre le désir et l'acte. »

Bien que cela ait quelque chose d'un peu artificiel d'extraire une formule, une phrase, de son contexte, je vais m'autoriser à m'attarder sur ce « grand pas à franchir du désir à l'acte ». Observons d'abord que le parti de *Totem et Tabou* consiste à franchir ce pas à reculons, si je puis dire, puisque toute l'histoire se conclut sur un report de l'acte à l'origine. D'où cette nouvelle et bizarre formule que nous pouvons risquer : il y a loin de l'acte au désir. La question qui se pose alors est de savoir si Freud tient pour l'une ou pour l'autre des formules, ou pour les deux. Pour le dire en d'autres termes : est-ce que Freud, dans sa version de la question du père, dans sa façon de nous raconter l'histoire, s'en tient à nous conduire jusqu'au mémorial, au monument du Père mort ? Est-ce que nous sommes invités par là à commémorer indéfiniment, à nous servir et resservir du père comme nous le faisons aujourd'hui dans ce grand repas totémique ? ou bien sommes-nous avertis, en même temps, d'avoir à tenir la mémoire pour une entreprise sans espoir, l'histoire pour une religion et la religion pour une illusion ?

Autre éclairage. En août 1912, il écrit à Jones — il est intéressant de noter que Jones a eu à cœur de suivre de très près toute l'affaire de *Totem et Tabou* : c'est qu'en effet celle-ci a débouché sur la rupture avec Jung, sur une sérieuse mise en question des espoirs de voir Freud traiter ses élèves en fils et finalement sur la formation du Comité où les anneaux sont venus sceller cette chose curieuse : les élèves en bande assurant la protection rapprochée de Freud, ce qui pourrait bien avoir été une façon de le neutraliser — ; donc en 1912, il écrit ceci : « Toute barrière interne de refoulement résulte historiquement d'une obstruction externe. Ainsi, il y a intériorisation des résistances. L'histoire du genre humain (*sic*) est consignée dans les présentes tendances innées au refoulement. » Lorsqu'on dit qu'il y a loin du désir à l'acte, c'est que quelque chose résiste. On ne se décide pas à passer à l'acte. Mais justement le terme de passage à l'acte indique un forçage du désir : la résistance rencontrée par le désir a provoqué une échancrure, une solution de continuité, elle a foré un passage par où l'acte s'est engouffré et on voit bien qu'il s'est produit aux dépens du désir — écorné au moment d'aboutir.

Si l'acte est si difficile à atteindre dans l'ordre du désir, c'est que le Père, prototype de la barrière externe intériorisée, dit Non !.. — cela nous le savions, mais, si la logique du mythe est suivie rigoureusement, alors nous apprenons aussi que le Père, plus exactement, dit : Non, cet acte n'est pas le bon... parce que le bon a déjà eu lieu ; cet acte est second ; il est en trop dans le décompte... C'est même parce que l'acte a eu lieu que le Père est passé de l'extérieur à l'intérieur : c'est de là qu'il tient à jour la mémoire de tout ce qui ressemble à un acte. N'est-il pas bien placé pour savoir que « le fait réel » c'est de l'histoire ancienne, que c'est fini, et qu'on n'y reviendra pas ? De fait il oublie, il ne bouge plus, jusqu'au moment où de nouveau on l'implique, on l'appelle à témoigner, on le poursuit, on le réveille répétitivement. Alors il dit « Non, il y a erreur » ; il calme le jeu, il conseille d'aller dormir ; il suscite l'échange des anneaux, il forme la chaîne... la chaîne de la fraternité. En somme, il ne tient pas du tout à savoir qu'il est mort, et encore moins qu'il est mort selon mon vœu. La mémoire du père me laisse en plan avec mon désir, mais elle m'attend au tournant de mon acte.

Ce tournant je l'amène pour ce qu'il veut dire exactement : une version. On tourne l'histoire de telle ou telle façon et ça lui donne un sens chaque fois différent, une orientation. Le tournant de l'acte c'est ce qui engage dans un sens, autrement dit c'est l'instant où l'on accorde sa foi à une version plutôt qu'à une autre. C'est pourquoi la tendance — y compris chez Freud — est de tout faire pour l'universion : on peut ainsi le commémorer tous les jours, puisque tout le monde partage la même version. Comme disait une éminente collègue, quand on a fini son analyse c'est tous les jours Dimanche. Voilà ce qu'on pourrait connoter du mot de Lacan : une Père-version, et d'être soutenu par une femme ne suffit pas à en faire une Mère-version.

Sur ce point, O. Mannoni fait une remarque très bien venue : « Si Freud place une réalité dans la préhistoire, ce n'est certainement pas pour l'introduire dans l'analyse, c'est évidemment pour l'en écarter. » De la mère — la mère œdipienne — on a envie de dire qu'elle se pose un peu là et qu'elle n'a rien à faire avec l'analyse. Le principe de l'analyse n'est-il pas de l'en écarter ? On prescrit à l'analysant de laisser parler en lui une voix qui n'est pas réputée exciter l'analyste au point de le transformer en mère gloutonne. Et comme l'analyste n'est pas non plus un pur esprit, il faut croire qu'il y a, dans le fonctionnement d'une analyse, quelque chose qui écarte la mère et qui n'est pas un interdit. Ce point comporte un important enjeu parce que nous avons à répondre à la question du maniement de l'interdit. Nous ne pouvons en rien nous contenter de renvoyer l'interdit à ce qui serait son origine et nous conduire en valet ou en porte-voix du père. Il semble pourtant que le

fonctionnement même de l'analyse comporte un appareil spécialement adapté à la régulation — pour ne pas dire au règlement — de ce problème.

Pour résumer cela, je me demande comment l'acte analytique tire son épingle du jeu, compte-tenu des traits qui s'attachent à l'acte, au moins dans *Totem et Tabou*.

Mais peut-être faut-il regarder un peu en arrière de *Totem et Tabou*, revenir à l'Œdipe, et même aller jusqu'à se demander si *Totem et Tabou* n'est pas construit pour « oublier » l'Œdipe. On voit bien que le père œdipien n'est pas du tout de l'espèce du père primordial. Pour le père primordial, l'affaire est réglée. Pour le père œdipien, elle est en instance. On dit qu'il faut le tuer pour accéder à la mère (mais ne venons-nous pas de l'écarter ?). Disons plutôt qu'il s'agit d'accéder au pouvoir, et plus précisément au pouvoir de l'oubli.

Au moment où il parvient à la croisée des chemins, Œdipe est un être sans mémoire. Et si nous le supposons averti — il connaît l'oracle — il n'est que plus clair que ce savoir est aliéné. En fait, il est absent à son être d'Œdipe œdipien et surtout préoccupé de n'être pas Œdipe. Remarque banale assurément mais motivée puisqu'il s'agit de ce qui touche à l'universel de l'Œdipe. Ce qu'il convient de marquer ici c'est que l'oubli commence à dater de l'acte. Non pas l'oubli de l'acte accompli — qui n'est d'ailleurs pas oublié du tout — mais l'accomplissement de l'oubli dans l'acte en tant que l'acte signe d'une certaine façon l'accès d'Œdipe à la mémoire. L'acte ne va pas sans sa doublure d'oubli, sans qu'une part de lui-même échappe à la représentation. On pourrait dire : naissance de l'oubli dans la doublure de l'acte.

Je remarque que Freud semble avoir été très sensible à cette modalité de la mémoire. Il note que dans les analyses on se plaint toujours de ne pas rencontrer l'oublié, et que le plus souvent l'œuvre de la mémoire est jugée triviale. Par exemple cette formulation : « je l'avais toujours su, ce n'est pas vraiment nouveau pour moi »... Peut-on imaginer un être qui n'oublierait pas son acte ? qui ne le doublerait pas de l'oubli ? de sorte que l'acte s'en trouverait « appelé » et pourrait bien surgir debout, devant lui, tel un commandeur de pierre ? Que faire d'autre, alors, que le suivre, cet acte, se constituer soi-même en doublure ? Il n'est pas nécessaire de faire intervenir ici l'angoisse, ni l'inquiétante étrangeté, et Don Juan ne semble pas plus en cet instant tenaillé par le remords. On voit bien qu'il appelle sur lui-même quelque chose qui n'a la signification d'un châtiment que pour son valet. Quant à lui, il s'avance pour enfin l'accomplir, cet acte différé, jusqu'à cet instant, mille et trois fois.

Lorsqu'il s'agit de remords et de châtement, c'est une toute autre mémoire qui entre en jeu. Il me semble que ces visions, ces taches indélébiles, ces retours sur le lieu du crime fonctionnent à l'inverse de la statue du commandeur. Le banquet de Macbeth n'a rien à voir avec le festin de pierre. Ici l'on se présente pour un acte à venir. Là c'est un acte accompli qu'il s'agit d'effacer.

Nous sommes donc amenés à considérer deux modalités de l'oubli orientées selon les deux versions de *Totem et Tabou*. S'il y a loin du désir à l'acte, alors Don Juan illustre fièrement la formule et témoigne qu'elle n'était pas tout à fait le lieu commun qu'on avait cru entendre. Il produit effectivement le « grand pas » qui va sceller définitivement l'oubli dans l'acte : l'infini dans ce cas précède l'acte.

S'il y a loin de l'acte au désir, alors nous devons nous convaincre que la formule n'est pas si bizarre et qu'elle s'applique peut-être, après tout, au cas général. Ne s'agit-il pas en effet de la culpabilité qui ferait selon Freud le ciment des sociétés humaines ? La culpabilité, c'est l'inoubliable. C'est la représentation en tant qu'elle ne cède pas la place à une autre, à une autre, à une autre encore. Dans la culpabilité, on est encombré de la représentation au point qu'elle fait *tache*. D'où la fonction si privilégiée du regard dans tout ce qui touche au remords. Pour mieux dire, il faudrait rappeler que la mémoire était conçue par Freud — et pas seulement par lui sans doute — comme exclusive de la perception. Souvenez-vous de ses efforts dans l'*Entwurf* pour inscrire ces questions dans un ordre logique. Il les reprend et les illustre du bloc magique au moment de la seconde topique. Pour nous, conduits à considérer la culpabilité comme une stase de la représentation, nous y voyons l'expression d'une faute logique. Un acte a été accompli qui n'a pas été compté — il y a erreur de compte. Ainsi, la représentation, dans son universion, consiste à couvrir un acte qui ne compte pas, et c'est là une forme, peut-être paradoxale de l'oubli. En tout cas, c'est la forme que Freud fait valoir : si les choses finissent pas s'arranger entre les frères c'est pour avoir reconstitué le père. Une reconstitution faite pour le célébrer sans doute, mais qui ne compte pas pour un acte. L'acte c'est de l'avoir mangé, ce Père, et cet acte continue à ne pas être compté puisque l'on continue à le conserver en dedans — intériorisé. Intériorisé est le terme de Freud, mais est-on sûr de pouvoir le tenir pour un terme freudien ? En tout cas, cela veut dire qu'on ne finit pas d'en finir avec le père. On oublie son acte en le représentant, au prix de ne plus trouver l'épreuve où risquer son désir. Les jeux sont faits, comme on dit. C'est pourquoi, de l'acte au désir, s'installe une représentation qui dans ce cas de figure évoque irrésistiblement un infini théologique.

Ces quelques remarques m'ont, à l'évidence, été inspirées par le nom

retenu pour ce colloque. « Du père » ! c'est tout un programme en effet ! On aperçoit le temple, le fronton, ... l'inscription... Déjà nous nous inclinons, mais, par la grâce de Lacan, ce « du » qui l'instant d'avant faisait rayonner autour « du père » les fils de notre mémoire — où qu'on se place, en effet, il y a toujours un fil tiré du père jusqu'à nous — voilà qu'il se mue en « dupe » et nous incite à la méfiance, à la réserve tout au moins. Hésitation, retour en arrière ?.. c'est le moment de la parodie : *Du père... ou non du père... That is the question!* Est-ce que ma mémoire me trompe ou dit-elle vrai ? Ce coup est-il pour rire ou pour de bon ? Comment savoir la vérité de mon désir ?

N'ayant pas du tout l'intention de poursuivre dans ce registre, je ne saisirai là que l'occasion de dire que la « question du père », c'est aussi une question de *mesure*. Il s'agit de ne pas en faire tant qu'on finisse par le réveiller. Le célébrer sans doute, mais à bonne distance. Pas plus que pour la régulation de l'interdit, il n'est question ici d'affaire de bienséance. La mesure requise est d'ordre logique et répond à la faute logique qui fait l'os de la culpabilité. Pour un acte qui n'a pas été compté, il ne faut pas manquer l'occasion de le réintroduire dans le compte. C'est ce qu'on attend d'une analyse, à savoir : traiter « du père » avec mesure. Il me semble que cette formulation peut contribuer à donner une certaine idée de ce qu'est la règle analytique en tant qu'elle consiste à mettre en œuvre le jeu des versions de l'histoire. D'une version à l'autre, ça résiste et cette résistance exprime ce qui est version « essentiellement », l'essence de la version, la version du père.

Plutôt que de m'avancer à l'appel de cette triplicité, un peu trop borroméenne pour être honnête..., je conclurai en appelant aux études de Freud sur les troubles de mémoire. Elles permettront de mieux faire entendre ce dont il s'agit dans cette « bonne distance » au père puisqu'en effet, il apparaît dans ces analyses une sorte de relation naturelle entre le trouble de mémoire et le voyage. Pour bon nombre d'entre elles, le voyage constitue le *background* du récit, de la petite histoire servant de support au cas. Mais, si le plus souvent il réalise ainsi un élément du contexte mentionné comme une circonstance contingente, parfois Freud y rapporte la détermination essentielle du symptôme. Il le dit lui-même, le voyage c'est ce qui permet de s'écarter du père, c'est aussi ce qui exprime ce désir. Déjà en 1899, relatant le cas princeps de souvenir-écran — nous n'avons même pas besoin de savoir qu'il s'agit de son cas personnel — il retrouve au cours d'un voyage sur les lieux de l'enfance — lequel est l'inverse du voyage quasi inaugural de sa biographie — il retrouve « les bois où l'on pouvait se promener pour s'éloigner du père dès qu'on a su marcher ! » Il redit cela presque dans les mêmes termes en 1936 dans un *Un trouble de mémoire sur*

*l'Acropole*, lequel trouble de mémoire est entièrement déterminé par la signification du voyage.

De Freiberg à Athènes, en passant par Raguse et par Rome, le voyage n'a certainement pas manqué d'assurer dans la théorie de Freud un tamisage, un calibrage, un moyen de prendre la mesure de la question du père. La mémoire, pour autant qu'on puisse la considérer comme un fil qui nous relie « au » père, la mémoire est voyageuse, fugueuse même, imprévisible. La mémoire qui compte dans Freud c'est celle du Souvenir-Ecran, celle de la Fausse Reconnaissance, du déjà vu, celle de l'oubli des noms et des chiffres : l'avez-vous remarqué ? c'est fou ce qu'on voyage dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*.

Ces lacunes, ces erreurs, ces effets d'ultraclair ou de pénombre, ces interpolations et déplacements incessants, en même temps qu'il nous les décrit et nous les révèle, Freud crée pour eux leur champ propre qui est celui de l'analyse. Il a fallu pour cela renoncer à l'hypnose et à ses avatars. Alors la mémoire devient ce qui égare et comme telle il faut la suivre à la trace. C'est presque écrit en ces termes dans *Remémoration, Répétition, Translaboration*. Cela s'appelle, dans le langage de Freud, l'analyse des résistances, et c'est aussi ce que j'appellerai, si vous le permettez, pour les besoins de la cause : suivre le fil « du père ». Or nous croyons comprendre que ce fil, quand on le coupe, laisse aller le bateau sur son erre ; est-ce que cela veut dire que dans ces conditions on est, comme on s'exprime, mal barré ? Certainement... L'ennui, c'est que hors l'analyse ça ne veut plus rien dire puisque, pour tout autre champ la formulation « les non-dupes errent » signifie précisément sortie du champ. C'est donc quelque chose qui nous assigne le champ de l'analyse avant que nous en venions à nous demander, de l'intérieur de ce champ : comment sait-on avec certitude que le fil est rompu ?



## ABSTRACTS

Traduits par Sean Wilder

### RELIGION AND PATERNITY

Joseph Moingt

Our culture transmits several religious traditions concerning paternity. Since Greek paganism, paternity has been bound up with genitality, as a principle of cosmic fecundity and vital energy. Judaism, on the contrary, binds paternity to history : God is the god of the founding fathers of the clan and the family. A second break takes place with Christianity : Christ speaks of a filial bond which depends on neither a people, nor on a land, nor yet a language and is, therefore, of a different order than natural paternity. What order is in question ? Theology, in its desire to define it, determined a sexual ethos whose consequences we still know today.

### IS THERE AN IRREDUCTIBLE OF THE SINTHOMES ?

Marie-Madeleine Chatel

In his seminar of 1975-1976, titled "Joyce the *sinthome*", Lacan proposes the interpretation according to which the art of Joyce's writing had the function of compensating for the fore-closure of the Name-of-the-Father. His very special manner of writing would accordingly have been imposed on him by the necessity of making up for this lack. This manner of writing has the function of a *sinthome*, that is to say of "repairing" the double fracture, imaginary (narcissism) and symbolic (the name), with a twist performed on what *père-version* [father-version/perversion] carries by way of enjoyment [jouissance]. We propose to situate the function of the *sinthome* in neurosis beyond the morbid symptoms, as an irreducible remainder necessary for the subject to maintain himself. The work of a psychoanalysis would be the reduction to threadbareness of the *sinthome* which has its particular form in each case, the *sinthome* being inscribed according to the subject's manner of "making do with..." We think that this advance of Lacan's retroactively renews the theory of the paternal metaphor ; for it makes the function of the *sinthome* explicit as a function of "naming" by distinguishing it from metaphor.

### FATHER, DON'T YOU SEE YOU'RE BURNING ?

Guy Le Gaufey

The Oedipus complex and *Totem and Taboo* only achieve their consistency with the thesis, first introduced in 1923, of the primacy of the phallus. It was by taking this thesis altogether into account that Lacan was able to diffract the person of the father into the three categories of Imaginary, Symbolic and Real. Retrospectively we are able, with the help of these three categories, not to overlook what there is to pick out concerning the death of the father in the myth of *Totem and Taboo*. From there, we point up *what* the murder of the father is in the neurotic structure : an *unsuccessful attempt at meeting* the father as the *material cause* in the process of filiation.

### DOUBLE FILIATION AND IDENTITIES

(« When men pass... »)

Marie-Lorraine Pradelles

The Lorrain coal-mining basin. In 150 years, 7 changes of frontier, 5 changes of membership in nation-states. Beginning from a genealogical inquiry, we show that it is

in terms of his inscription in a paternal line, on the one hand, and in a maternal line, on the other, that what functions for a subject as his identificational bearings, allowing him to define himself in terms of a collective identity (being of Lorraine, being French), is upheld. The hypothesis can be set forth that this double affiliation, of which one is based on the transmission of names and the other on the transmission of property, is the product of a particularly turbulent history written in terms of successive invasions and dismemberments in the course of centuries.

#### FATHER — LOVE IN FREUD

Philippe Julien

Lacan's reading of Freud's text on paternity is truly Freudian in setting forth the primacy of the symbolic over the imaginary. But the relation between the (Edipal father and the Law, as seen by Freud, upholds and rescues love for the Father. To question this point is to introduce the dimension of the real father.

#### A WOMAN MUST HAVE SILENCED IT/HIM [AN ADULTRESS]

Jean Allouch

We show, beginning from a reading of G. Verdi's *La Traviata*, how a woman's *père-version* [father-version/perversion] can come to counter, and even to exclude, her position as one who desires.

Taking into account such cases, in which transference submerges the unconscious, cases of the *insuccès de l'une-bévue* [unsuccess of the « a blunder », unsuccess of the *Unbewu(ss)t*, i.e. of the unconscious], obliges us to adopt Lacan's proposition as our own : introduce the agency of the Him into psychoanalysis. The Him replaces the Freudian Id and re-names the Unconscious. This introduction gives the reason for the compelling quality of the father's version, in as much as this version appears consequently as an impersonation of the Him.

The effectuation of the transference in analysis can thus be defined as its de-personalisation.

#### THE PAINTER AND THE QUESTION OF THE FATHER :

ON EGON SCHIELE

Jean Fourton

How is the question of the father, presumed to be essential for Egon Schiele, to be singled out in his work ? A hazardous undertaking.

The picture is assimilated to hysteria. It offers itself mute in readings to admirers. The concept of a pictural discourses is dubious. The work is diachrony in the discourse of a subject who paints. But there is a missing key to the method of interpretation heretofore proposed. The work does not replace the artist's discourse. Only the hypothesis that the pictures are variously repudiated slices from the discourse of a subject who paints can enlighten us. The question of the father is indissociable from symbolic castration.

On this score, the trajectory of Egon Schiele in his two periods is shown in the light of the equivalence between a work and a repudiated slice.

#### A CASE OF MELANCHOLIA

J.P. Dreyfus

The psychiatric diagnostic of this case of melancholia — which is recounted — is no longer in doubt. Now, if one deprives oneself of psychiatric criteria, he observes that the

problematics of this melancholic subject, during the crises as well as in the intervals, does not appear at first glance to be fundamentally different from that of any subject whatever, unless it be on the levels : 1) of what is called here defense-*Verwerfung* (taken from Freud and distinct from the foreclosure of the Name-of-the-Father), 2) of the psychotic metaphor (to distinguished, if it exists, from the delusional metaphor) and 3) of the logic, essentially paranoid, which organises the subject's discourse.

Freud merely set out markers, few and far between, for distinguishing between neurosis and psychosis. But it is sometimes sufficient to bring certain of them together to find him saying something new (on regression in melancholia and thus on its structure). Just so, Lacan's discourse at certain of its high points, examines the problem of structure on a level where the irreducibility of structures, as it can be experienced in practice.

We will return, then, to the foreclosure of the Name-of-the-Father, and it is thus we will propose to sketch out a structure of melancholia.

We will conclude with a few remarks on melancholia — which call into question its psychiatric profile and a certain psychoanalytic profile of psychosis and on the psychotic metaphor.

#### OF ONE WHO SAYS NO

B. Casanova

Beginning from the formulae of sexualisation, we study the father as a logical function and attempt a reading of this function or, more exactly, a speaking of this logical writing. We underscore the importance of the parallel, drawn by Lacan, between Freud and Frege; and we come thereby to the letter, senseless but not ineffectual.

#### AS IS SAID OF THE FATHER

[Comedy of the father]

Erik Porge

For the fundamental phantasy, "a child is beaten", Freud reconstructs the intermediary phrase : "I am beaten by the father". Contrary to what Freud says, this phrase is not always unconscious; but positing it as such corresponds to a logical necessity, the necessity of a logic which derives from this that desire and phantasy with it, has its origin in the Œdipus complexe, that is : the knotting together by the paternal function of a subjects belonging to sequence of generations and the expressions of love. Setting out from a determination which is no longer tied to this order, to any order, but to a group of three terms (real, symbolic, imaginary), in order to explain that "there is no sexual relation", Lacan modifies the knotting of phantasy and poses the question of reference of love.

#### OF THE FATHER INCORPORATED INTO THE SINTHOME

Jean-Jacques Moscovitz

How do neurosis, unconscious, speech beging? Is the paternal metaphor in the Œdipus complex, as a function of substitution, incessant substitution of the father himself? The supposed original father implies the domain of supposition, that is a radical antecedence, privation of the primordial father at the outset. This first out-away marks the signifier as a lack characteristic of the mark itself. It is there, the first identification of Freud's called "incorporation into the father", which initiates the two others and pass through them in such a way that the symptom, from something morbid

rooted in the subject's structure is transformed, through the effect of being named by the signifier, into a *sinthome*, that is, what ties Freud's three identifications together in a fourth. But this first cut-away is not an object (a), but rather a true hole. This remark is approached by the way of the question of the practice of psychoanalysis between the imaginary of the father-figure and the "pure chrysalis" of structure. A dynamic must be singled out here : practice itself. An example drawn from cinema (E.T. by Spielberg) helps show how practicing ends up, through the *sinthome* by getting a bit of the real to stand up by itself, without figure of father, but by incorporation of the analyst-function.

### THE LOVE OF FROMM

Miguel Felipe Sosa

Fromm lived in Mexico city 25 years and his works were very successful there. Honoring his name (*"fromm"* means "pious" in German), he promoted a style of reading Freud which obstructs the return to Freud. The author qualifies as "inquisitorial" the style of reading which is based on symbolic interpretation and assigns to Freud a mission of salvation through love. Fromm truly thinks he saves Freud by completing him.

### MISADVENTURES OF FATHER CHRISTMAS OR THE ENOS COMPLEX

Jean-Jacques Rassial

The hypothesis is that even where a psychology of the subject would, according to some, make it possible to think through the passage from the child to the adult, what is at stake is an imaginary genesis of the Other, sustained by the paternal metaphor. The which is here illustrated by a case-history, that of an adolescent girl who, on the occasion of a conflict between the requirement, imposed by puberty, of an abstract genealogical God, and the return of childhood's Father Christmas, enumerates the different figures which inhabited for her the place of Other.

### TOBRIANDER PARENTAL RELATIONS REVISITED

Charles-Henry Pradelles

The ethnographical material gathered by Bronislaw Malinowski in the Trobriand Islands of Melanesia were, as is well known, the object of a long debate, now closed, between psychoanalysis and ethnologists. This article returns to and reanalyses this ethnographical material in order to relativise the double father-uncle parental relation on which our understanding of this matrilinear society has been founded up to present. The author shows that the social organisation and the system of parental relations trace back to two particular differentiations which are called, in the language of topology, *edgeless sections*. Since these two edgeless sections are mutually overlapping [cut through each other], it is found that Tobriander social structure — which defines precisely discontinuities and continuities and, by the same token, possibilities and impossibilities — enables us to comprehend that Tobriander society does not rely on a central or religious authority. There are neither king nor unique, all-powerful god. No signifier, no being, neither uncle nor father, can singly represent one and all.

## FATHER IN THE REAL — SYMBOLIC FATHER — REAL FATHER

Alain Didier-Weil

Returning to the text, *Totem and Taboo*, on the incorporation of the father, the author shows that its repetition is an attempt at appropriating the father's phallic power. This power returns unceasingly from without in the real. The author sees in this the sign of a defect in symbolisation of the Name-of-the-Father and of an absence of symbolic castration.

## ON THE SUBJECT OF ADOPTION

José Attal

The adoption of a child does not guarantee that it is effective for the adopted child. We propose the thesis that it is by producing a symptom — "*trait unaire*" — identical to that of one of the [adoptive] parents that the subject makes his adoption effective. This places the concerned psychoanalyst in the presence of a symptom which it is better to protect.

NOT ONE WITHOUT THE OTHER, or :  
THE ENJOYMENT THAT SHOULD NOT HAVE BEEN

Irène Diamantis

"Being a father" as a location of a subject in the discourse of the Other — it is the passage from "being a father" to the signification of the Name-of-the-Father that we shall develop. The relation we establish between these two poles is doubled by the formulae of sexuation for men. This relation is one of alienation in the sense of "it is impossible" on both sides, and of "not one without the Other".

From  $\forall x \Phi x$ , as negotiation with "who knows", to  $\exists \bar{x} \Phi \bar{x}$ , as a condition for being able to enunciate. This arises from a logical moment that we call "become an object of maternal care again", located in the discourse of the Other; a place where enunciation does not yet produce *saying* but rather *being*. This is connotated by an affect of possible closure (logical term), or else of "enjoyment [*jouissance*] that should not have been". We analyse the relation this act of locating has in logic with the term "triviality", and the clinical consequences of seeing things in this perspective. For example, if the father obtains confirmation of everything he says, or else identifies with it, he appears in the perspective of triviality. And that has the effect of diverting what concerns the question of the father.

WHERE DOES THE PSYCHOANALYTIC THEORY RETURN TO US?  
FROM THE FATHER?

Christiane Dorner

How to launch a psychoanalytic conference is a call, especially when its title is "On the father". To reply is to break clear of the ambiguous "us" and yet nomination in the institution according to Lacan, the theory of the discourse of the analysand, the transcription of the Seminar, are so many points chosen by the author for raising the question: "From where does psychoanalytic theory return to us?" An answer is proposed: it sometimes operates for the subject as something said by the father. A particular is then in order: by what father, considering the theory of itself? Several hypotheses are retained which set on stage the father of psychotic, the figure of the ideal father and that of real father. Love is revealed to be at the root of the relation to psychoanalytic theory, and the transmission of psychoanalysis.

## THE OTHER AND PLACE

Anne-Marie Christin

The father represents the "dominant subject" in our society to the extent that his role is defined on both the levels of interindividual relationships that this society gives privileged status to : family and language. His domination is characterized by the exclusion of the "other". But this dominant subject is not the only one possible. Writing bears witness to another form of power which is also based on a mode of interpersonal communication — but a spatial one — and on a particular type of subject. The later, being the receiver rather than the locutor of the message, is grounded, precisely, on the image and the presence of the "other". We try to see the manifestations of this subject in the various civilisations.

## TRANSCRIRE ONE'S PÈRE-VERSION : BRUNO SCHULZ

Pascale Hassoun

On the basis of the works of Bruno Schulz, *Les boutiques de cannelle* and *Le sanatorium au croque-mort*, the author attempts to show up certain salient features of père-version : the version of the father is that of a dream-world, that of original repression in the process of formation and that of the crack in the narcissic envelope. The author shows that what Bruno Schulz is an extraordinary display of language in the service of putrefaction is, in fact, topology for imagining the real of original repression and of the narcissistic envelope.

## « JEAN-JACQUES, LOVE YOUR COUNTRY! »

Baldine Saint Girons

The author's purpose is to describe how the paternal paradigm is working in Rousseau's theoretical as well as in romanced and biographical writings. Proceeding with the question of what is called the « liturgical father » in an early article, entitled « Jean-Jacques or Jean-Baptist? », published in the same review (february 1982), the structure of *The Confessions*, book one, is compared to that of the *Discourse upon the origin of inequality* : if Rousseau's efforts do not tend so much to take away the natural movement as to free him from the curbing of it, all the questions turn around the concept of nature, which, as a solipsist one, is quiet restricted, as regards to what we call usually "nature", by opposition to "culture" or « nurture ».

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 noeud 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 Paraignée 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 : « Lautreàmont le texte du vampire » (R. Brossard), Didi Huberman : « L'invention de l'hystérie ».

N° 7/8 juin 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).

N° 9 juin 1983 : **La discursivité.** Qu'est-ce qu'un auteur (M. Foucault). Les trois petits points du « retour à... » (J. Allouch). Le discours mystique. Histoire et méthode (A. de Libéra F. Nef). La feinte mystique (G. Le Gaufey). Y a-t-il un discours de la mystique ? (P. Julien). Exorbitantes sœurs Papin (Dossier). Spinoza contre les herméneutes (A. Comte-Sponville). Les silences de la lettre (A. Fontaine).

N° 10 octobre 1983 : **La sensure.** La censure du rêve (S. Freud). L'E.S. (Erik Porge). Un nom dans la kabbale (C.H. Drouot). Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité (C. Poletto). La cible du transfert (G. Le Gaufey). Visite à fossier (J.Y. Pouilloux). Poursuite et statue (M. Loeb). La moitié de Poulet (J. Macé). Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie (A.M. Ringenbach).

N° 10 octobre 1983 : **La sensure.** La censure du rêve (S. Freud). L'E.S. (Erik Porge). Un nom dans la kabbale (C.H. Drouot). Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité (C. Poletto). La cible du transfert (G. Le Gaufey). Visite à fossier (J.Y. Pouilloux). Poursuite et statue (M. Loeb). La moitié de Poulet (J. Macé). Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie (A.M. Ringenbach).

Thème du numéro 13 :  
(juin 1984)

**Traduction de Freud, transcription de Lacan**