

Quid pro quo

n° 2

septembre 2007

- Anne-Marie Vindras, « *L'excédent sexuel empêche la traduction* »
pour **Janine ALTOUNIAN**, *L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction*

- Fabrice Arcamone, *L'école est finie ?*
pour **Pierre BRUNO**, **Marie-Jean SAURET**, *Problèmes de psychanalyse*

- Laurent Cornaz, *Quand l'esprit (de la science) déserte la psychanalyse, la sagesse l'envahit*
pour **Nina COLTART**, *Bouddhisme et psychanalyse*

- Marie-Claude Thomas, *Sensations de langue*
pour **Patrice MANIGLIER**, *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*

- Guy Casadamont, *Exercices spirituels foucauldien*
pour **Michel FOUCAULT**, *L'herméneutique du sujet*

SOMMAIRE DU N° 2

- Anne-Marie VINDRAS, « *L'excédent sexuel empêche la traduction* » 3
L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction de Janine ALTOUNIAN

- Fabrice ARCAMONE, *L'école est finie ?* 13
Problèmes de psychanalyse de Pierre BRUNO, Marie-Jean SAURET

- Laurent CORNAZ, *Quand l'esprit (de la science) déserte la psychanalyse, la sagesse l'envahit* 23
Bouddhisme et psychanalyse de Nina COLTART

- Marie-Claude THOMAS, *Sensations de langue* 41
La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme de Patrice MANIGLIER

- Guy CASADAMONT, *Exercices spirituels foucauldien* 63
L'herméneutique du sujet de Michel FOUCAULT

- Bulletin d'abonnement à *Quid pro quo* 85

« *L'excédent sexuel empêche la traduction* »

pour

L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction
Janine ALTOUNIAN,
Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 2003

Un préalable

Il y a maintenant, pour moi, un avant et un après dans le temps de l'écriture de cet article sur le livre de Janine Altounian. Je dois m'expliquer. Ce qui a fait rupture : la lecture, enfin, d'un supplément de *L'Unebêvue* publié en 1998 et intitulé : « 1917 Une difficulté de la psychanalyse. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. S. Freud. » (1998), EPEL – *L'Unebêvue*. Supplément gratuit du n° 10 réservé aux abonnés.

Je l'avais dans ma bibliothèque ce petit supplément, mais l'avais-je lu ? Évidemment non, puisqu'en le cherchant je ne l'ai même pas vu passer entre mes mains. Tout de même, il me restait une idée assez floue qu'il s'était passé, autour des traductions de Freud, une affaire grave entre la revue de l'École lacanienne de psychanalyse *L'Unebêvue* et les éditeurs des œuvres de Freud en français.

Que peut-on lire dans ce supplément-surprise qui annonce, sur la couverture, un titre de Freud, et, en première page, un sommaire de la revue *Imago*, puis une trentaine de pages contenant des échanges de lettres, de factures, de textes très brefs datés de juillet 1997 à septembre 1998. Elles retracent l'histoire de l'interdiction assenée à *L'Unebêvue*, de la part des PUF et de Gallimard, de faire paraître d'autres traductions de Freud que les leurs.

Plus question, donc, à partir du numéro 10 de la revue, de donner aux abonnés la possibilité de lire une traduction inédite de Freud : la collection dirigée par Jean Laplanche des *Œuvres complètes* de Freud éditées par les Presses Universitaires de France a les droits exclusifs du *copyright* freudien et entend le faire respecter. Voici un extrait de la lettre signée par Michel Prigent, directeur des PUF, pour donner les raisons « raisonnables » du refus catégorique de publier d'autres traductions de Freud que celles de l'équipe de J. Laplanche : « Il nous apparaît que, pour des raisons de cohérence éditoriale et scientifique, les textes dont nous détenons les droits ne peuvent être disponibles dans plusieurs versions, ce qui dérouterait sans nul doute le lecteur. C'est d'ailleurs dans cet esprit et afin d'élargir l'accès aux textes de Freud que nous éditons progressivement dans « Quadrige », c'est-à-dire à un prix poche, les textes traduits dans la version reliée des œuvres dont nous détenons les droits. »

Oui, en effet, les textes de Freud sont bien en détention ! Pas moyen de dérouter qui que ce soit puisqu'il n'y a plus qu'une seule route pour lire Freud en français. Les portes de l'exclusivité sont retombées lourdement : la lecture de Freud doit se faire « en sens unique », c'est-à-dire celui indiqué par une seule équipe de traducteurs, celle composée par Jean Laplanche. Cette équipe prépare une traduction des œuvres complètes de Freud « appropriée » au lecteur qui ne doit pas être dérouté.

Jean Allouch a beau répondre dans une longue lettre très argumentée, à la verve cinglante : « Le mieux, Monsieur le Directeur, serait de me permettre de mettre ce malencontreux paragraphe à la poubelle, en le versant ainsi au compte d'une bêtise commise en un instant d'égarement. Permettez-nous de l'oublier définitivement », le directeur des PUF maintient l'interdiction et préfère « pour éviter tout risque de polémique inutile, ne pas commenter le style [*qu'il*] trouve inutilement agressif et méprisant ».

Pour saisir cette triste affaire en détail, je recommande de lire ce supplément très instructif. Il a fait irruption dans ce que j'étais en train d'écrire et m'a arrêtée pendant un temps : Janine Altounian, l'auteur du livre que j'étais en train de présenter et critiquer, fait justement partie de cette équipe éditoriale dirigée par André Bourguignon – Pierre Cotet – et Jean Laplanche comme directeur scientifique. Elle le mentionne explicitement dans l'avant-propos de son ouvrage. Je me suis demandé quelle aurait/avait pu être la position de J. Altounian dans ce conflit sur l'exclusivité des traductions opposant son équipe et *L'Unebêvue*. Question à laquelle je ne peux pas répondre et qui me semble maintenant superflue.

Je remarque cependant l'importance des précautions avancées par J. Altounian à propos des « échanges passionnés, pour ne pas dire passionnels sur les problèmes de la traduction de Freud... ». Maintes précautions de sa part, qui peuvent résonner comme des dénégations, ses visées n'étant « nullement polémiques », elle précise aussi que ce regroupement d'articles écrits entre 1988 et 2003 n'est pas « une défense ou illustration » de l'entreprise à laquelle elle collabore. Peut-être ses précautions émanent-elles d'un réel souci de se dégager des rigidités de ceux avec qui elle travaille depuis si longtemps. Je ne dispose pas des éléments qui me permettraient de trancher.

Je me suis retrouvée devant un choix subjectivement difficile : faire comme si rien n'était arrivé entre les PUF, l'équipe de traduction de Laplanche d'un côté et *L'Unebêvue* de l'autre ; suspendre la rédaction de l'article, ce qui a été mon choix pendant un temps ; ou encore, faire état aussi correctement que possible, dans le cadre de la revue du *Quid pro quo*, à la fois de ma lecture de ce supplément et du livre de J. Altounian.

« Trente ans de traversée : avis aux simplificateurs »

Le sommaire de cet ouvrage de J. Altounian est divisé en trois grandes parties : « La psychanalyse s'est pensée et écrite en langue allemande », « Inscription d'une traversée traumatique et traduction », « Corps textuel et théorisation ». L'ouvrage rassemble treize articles de l'auteur parus entre 1988 et 2003 dans diverses revues de psychanalyse dont nous avons la liste à la fin de l'avant-propos.

La « Bibliothèque de psychanalyse » des PUF les a réunis en un seul volume. Dans cet ensemble, très hétérogène, existe-t-il une cohérence suffisante pour justifier ce rassemblement ? À la simple lecture du sommaire apparaissent en caractères gras, très visibles, une série de noms propres : Jean Améry, Freud, Luther, Wagner, Schreber, Lou Andreas-Salomé. La trop grande hétérogénéité du contenu de ces textes

qui se laisse deviner par la liste des noms propres que je viens d'égrener et des questions débattues dans chacun d'entre eux m'a poussée à limiter mon étude au premier chapitre, « La psychanalyse s'est pensée et écrite en langue allemande », qui représente la moitié du livre. Cependant, il existe un fil rouge, qui relie et donne un semblant d'unité à ces travaux écrits en l'espace de quinze ans ; il porte sur les difficultés ou les impossibilités de passage de l'allemand de Freud au français.

Janine Altounian, marquée par la tragédie de l'histoire arménienne de sa famille, a consacré une trentaine d'années de sa vie à la lecture des textes de Freud et à les faire passer de l'allemand au français. Elle fait entendre sa passion pour ce travail de traversée d'une langue à l'autre et elle développe de façon approfondie sa méthode de traduction. La question de la traversée traumatique en relation avec son histoire familiale et l'exercice de la traduction est un axe fort de l'ouvrage que j'aborderai dans la deuxième partie de ce travail.

Forte de ces dizaines d'années d'expérience en tant que traductrice de la langue de Freud, elle critique la naïveté de certains lecteurs français qui semblent se méprendre sur la facilité du passage d'une langue à une autre, et propose comme titre, dans un mouvement d'humeur, « Petit manuel de langue freudienne à l'usage des simplificateurs ». Les possibles simplificateurs en sont véritablement pour leurs frais s'ils lisent ce livre attentivement. La lecture en est très exigeante, elle suppose de s'investir, papier et crayon en main, pour suivre toutes les finesses, tours et détours que requiert la traduction d'un texte de Freud. D'ailleurs, un des titres de cette première partie du livre en dit long sur l'investissement personnel de l'auteur dans cette entreprise de traduction : « Traduire/transmettre un père, le père de la psychanalyse ». Après un premier mouvement d'agacement à l'égard de ce « familialisme », ce recours au Père, je me souviens de l'émotion irrépressible que j'ai ressentie en entrant dans la maison de Freud à Maresfields Garden, et j'accepte ce titre.

« *La traduction, un acte d'amour* »

Car « toute traduction, mais surtout celle d'une parole inaugurale, est-elle un acte d'amour, c'est le témoignage téméraire d'une rencontre originelle, celle d'un texte manquant et regretté dont la publication en langue étrangère représente le deuil assumé » (p. 92). Il me suffit d'évoquer ce que j'ai éprouvé à chaque occasion où j'ai eu à traduire oralement la langue allemande de Freud : une sorte d'accablement devant l'impossibilité de faire passer la substantifique moelle du concret de la langue allemande à la française qui me semble alors si désincarnée. « Or, à comparer le français et l'allemand, on se rend compte que l'allemand est lié, dans son intimité même, aux gestes et aux désirs du corps¹ », comme l'a écrit Georges-Arthur Goldschmidt.

1. G.-A. Goldschmidt, *Quand Freud voit la mer, Freud et la langue allemande*, Paris, Buchet-Chastel, 1988, p. 20.

« *Rendre visible la forme de la langue* »

J. Altounian expose la visée de son ouvrage qui « cherche essentiellement à mettre en lumière comment, dans l'écriture de Freud, la forme des énoncés de pensée visualise, en le proposant simultanément aux sens requis dans la lecture, l'argument que développe la pensée en train de décrypter le sens inconscient d'un processus psychique » (p. 16).

Deux questions s'imposent alors à moi. Comment s'y prend-elle pour rendre visible la forme de la langue de Freud, plus précisément, la forme des énoncés de pensée de Freud dans toute leur complexité, en faisant jouer, grâce justement à un procédé typographique bien visible, les différents sens d'une pensée manifeste par rapport au sens d'une pensée latente ? Qu'en est-il de la traduction comme « traversée traumatique » que J. Altounian met en sous-titre de son livre ?

Ce qui continue de retenir et entretenir mon intérêt, « avant comme après », c'est le parti pris de présenter le travail de traduction comme « un transfert de formes », pour reprendre une expression d'Antoine Berman².

« La langue est une forme et l'opération de traduction porte précisément sur la forme » (p. 28) écrit J. Altounian. C'est avec cette visée-là qu'elle nous fait voyager dans le texte de Freud, en donnant de nombreux exemples. Chacun de ces exemples pris d'un texte de Freud est précédé d'un encadré dans lequel elle inscrit un trajet verbal, en faisant ressortir en caractères gras le chemin que Freud propose à travers certaines racines verbales et l'utilisation si spécifique des prépositions. Cette première partie comporte une quarantaine de ces encadrés de dimensions variables. Ils constituent un repère visuel important, ce ne sont pas des schémas, mais plutôt des cartouches, ils permettent en effet de visualiser des spécificités de l'allemand qui peuvent guider le traducteur français.

À la suite de chacun de ces cartouches, l'auteur renvoie à un passage en allemand qu'elle prend dans différents textes de Freud. Voici deux exemples choisis dans une liste qui en comporte plus d'une dizaine.

– « Variation de la particule autour du même radical ».

À partir du radical *Drang* qui veut dire « poussée » en français, l'auteur décline une série de verbes comme *abdrängen* (repousser), *herausdrängen* (expulser), *nachdrängen* (se presser à la suite, vers...) qui changent de sens en fonction de la particule initiale. Dans ce travail autour du radical *Drang*, J. Altounian donne dix variations qui sont rapportées, chacune, à une phrase de Freud.

– « Le neutre des formes verbales substantivées ».

Suit un encadré comportant huit variations. Dans la plupart des cas, le français oblige à traduire ce substantif par la périphrase « le fait de... » : *das Bewusstwerden*, le fait de devenir conscient, *das Kranksein*, le fait d'être malade. De cette particularité de la langue allemande, J. Altounian tire la conclusion suivante qui me paraît importante à relever : « C'est cette catégorie grammaticale de l'allemand, la substantivation de tout infinitif qui, entre autres, traduit sans passer précisément par l'abs-

2. A. Berman, « Tradition-translation-traduction », *Poésie*, 1988, n° 47, p. 94.

traction mais en conceptualisant à même la mouvance du vivant, la fluidité de l'inconscient » (p. 45).

Je n'avais pas, jusqu'à la lecture de ce livre, rapproché ces deux mots comme le fait J. Altounian : langue – forme, la forme de la langue. Sans doute avais-je une compréhension beaucoup trop étroite du concept de forme ! Malgré les heures passées à apprendre la « morphologie » de plusieurs langues, j'étais « formatée » à penser ces langues, chacune avec sa grammaire propre, en oubliant la possibilité que ces grammaires aient un lien avec le concept de forme. Pourtant une partie de la grammaire s'appelle bien « morphologie », mais la morphologie associée à l'étude de la syntaxe m'était restée invisible comme telle sous le nom trop souvent un peu poussiéreux de grammaire.

La morphologie, de quoi traite-t-elle ? Elle nous apprend comment les mots se sont formés, à partir de quelles racines ceux-ci ont « dérivé ». Elle nous apprend à décliner les noms communs, les adjectifs, les pronoms. Elle nous apprend à conjuguer les verbes à tous les modes, à tous les temps, avec le jeu des terminaisons. Elle nous fait voyager dans les transformations, flexions, terminaisons, déclinaisons ; parmi les préfixes, les affixes, les suffixes qui s'ajoutent, s'accolent, s'éloignent. Heureusement, les radicaux, les racines, restent inchangés et aident à s'y retrouver dans ces innombrables et incessantes métamorphoses des mots, transformations qui s'imposent selon la fonction qu'ils occupent dans la phrase, selon une syntaxe spécifique.

D'ailleurs, comment oublier la morphologie et Goethe quand il s'agit justement de parler d'un livre sur l'écriture de Freud ? En effet, c'est Goethe lui-même, ce grand explorateur des formes, qui a introduit le terme de « morphologie » dans la langue allemande à la fin du XVIII^e siècle.

De son retour d'Italie jusqu'à sa mort, le poète n'a cessé d'interroger, d'observer, de décrire avec passion le monde des formes et de leurs métamorphoses, aussi bien celles des règnes végétal, animal, minéral qu'humain. « La morphologie s'abstient, dit Goethe, de sonder (*ergründen*) les choses et de s'interroger sur leur essence. Elle se contente de rendre compte "en quelque mesure" du phénomène visible et de le communiquer (*mitteilen*) aux autres, de le faire voir, notamment par des schémas, des tableaux, des dessins³. »

Le schéma animé de Saussure : sons et pensées.

La langue est une forme, c'est ce que Saussure expose et développe dans le *Cours de linguistique générale*. Il part de ces deux éléments qui entrent en jeu dans le fonctionnement de la langue : la pensée et les sons, et les compare à deux masses amorphes. Avant l'apparition de la langue, la pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité.

3. Jean Lacoste, *Goethe, science et philosophie*, Paris, PUF, coll. « Perspectives germaniques », 1997, p. 83.

Saussure a le souci de rendre visuelle sa conception de la langue. Il dessine un schéma dans lequel les « deux masses amorphes », sons et pensées, sont représentées horizontalement par deux séries de traits ondulés, séparées l'une de l'autre par un espace blanc. Chacune de ces masses horizontales est désignée par une lettre : A pour la masse des idées confuses et B pour celles des sons.

Saussure situe la langue dans la zone intermédiaire en blanc entre les deux masses. Dans le sens vertical, des lignes en pointillés servent à indiquer les articulations. Elle est très parlante cette figuration de Saussure grâce à laquelle la forme de la langue devient concrète, devient visuelle.

Saussure continue et anime son schéma ; il parle de l'accouplement de la pensée avec la matière phonique ; la pression atmosphérique peut provoquer des ondulations, des vagues, à la surface de l'eau. Les vagues ainsi produites représentent les unités, les divisions qui articulent la pensée.

Il a recours à une autre image, celle de la feuille de papier dont la pensée serait le *recto* et le son, le *verso* ; il démontre ainsi le fait qu'en découpant ladite feuille, pensées et sons sont inséparables. Il termine sa démonstration ainsi : « La linguistique travaille donc sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres se combinent : cette combinaison produit une forme, non une substance⁴. »

« Une prose hautement visuelle »

Comme elle l'a annoncé dans l'avant-propos, J. Altounian, à travers les exemples nombreux qu'elle prend dans les textes de Freud, fait un travail de présentation visuelle de la langue allemande. Elle nous propose un effort de visualisation, pour nous lecteurs français, de la langue étrangère qu'est l'allemand. L'aspect sonore de la langue est laissé en arrière-plan chez J. Altounian.

Tout au long de ce travail de mise en forme visuelle, grâce à cette présentation de la morphologie élaborée très personnellement dans son activité de traductrice, l'auteur réussit à nous faire entrer dans la pensée en acte de Freud : son écriture. Cette priorité donnée à l'aspect visuel de la langue de Freud est en accord avec la remarque de Thomas Mann, que cite J. Altounian. Celui-ci, dans son éloge à l'occasion de la remise du prix Goethe, dit : « *Freud schreibt überhaupt eine höchst **anschauliche** Prosa...* » (p. 37, note 2), ce que je traduirai ainsi « Freud écrit une prose hautement visuelle, qui s'offre au regard ».

Cette prose scientifique est une « langue d'images », J. Altounian cite ainsi *Au-delà du principe de plaisir* : « Nous sommes forcés de travailler avec les termes scientifiques, c'est-à-dire avec le langage d'images propre à la psychologie (exactement : à la psychologie des profondeurs). Faute de quoi nous ne pourrions absolument pas décrire les processus correspondants et même nous ne les aurions pas du tout perçus » (p. 36, note 2).

4. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 157.

« Une galerie sombre » – *Faust II*

Cette précision sur la « profondeur » de la psychologie scientifique peut être lue comme une allusion à une scène de Faust « Une galerie sombre », scène très souvent évoquée sous le titre de « Chez les Mères ».

De quoi s'agit-il ? L'empereur du Saint Empire romain germanique a émis le souhait auprès de Faust de voir l'image-modèle *Musterbild* de l'homme et de la femme, Pâris et Hélène, apparaître devant lui immédiatement, en formes bien visibles, *in deutlichen Gestalten*. Faust veut satisfaire le vœu de l'empereur avec l'aide de Méphisto. Celui-ci se fait prier, mais cède finalement à la demande de Faust ; il va lui révéler le secret du royaume des Mères. « Des Mères », comment ne pas dévaler avec ce signifiant la pente de la référence vers « la maman, la nourrice et même la nounou » ? Non, pas du tout, il s'agit de divinités païennes qui se meuvent hors espace, hors temps, dans la plus parfaite des solitudes, dans une autre dimension que celle de Faust. Précision intéressante de la part de Méphisto : la sortie hors de notre espace peut se faire aussi bien dans la descente que dans la montée. Au fur et à mesure que Méphisto évoque cette contrée mystérieuse, Faust tremble d'effroi.

Quelles sont les fonctions de ces divinités païennes ? Ces personnages mythiques donnent forme aux formes : *Gestaltung*, et aux métamorphoses de ces formes : *Umgestaltung*. Elles entretiennent éternellement le sens éternel : *Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung*, entourées par un nuage d'images de toutes les créatures. Méphisto prévient Faust qu'elles ne le verront pas tel qu'il est avec sa forme d'homme, mais comme un *Schemen* !

Ainsi, Goethe le poète crée dans cette scène un lieu mythique. Les images et les symboles unis par ces divinités païennes deviennent la source de la poésie.

« Aussi, comme pour l'écoute d'un texte poétique, la perception du lecteur en processus primaire anticipe-t-elle souvent sa compréhension en processus secondaire », écrit J. Altounian (p. 17). Quelle façon inattendue de parler « freudien » ! Percevoir en processus primaire, s'agissant du texte de Freud, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Se laisser saisir par la richesse imagée, à la limite d'une perception hallucinatoire de ses phrases, avant d'essayer de saisir la complexité du sens de ce qu'il théorise ? Passage du processus primaire au processus secondaire, opération particulièrement délicate pour laquelle Freud fait appel à la « sorcière » métapsychologique, la sorcière de Faust évidemment ! Si l'on veut bien accepter cette manière de parler de la traductrice, J. Altounian, les très nombreux exemples qu'elle choisit nous font entrer dans la « cuisine de la sorcière ». La pertinence du prix Goethe décerné à Freud à la fin de sa vie acquiert maintenant, à mes yeux, tout son poids. Je peux faire cette constatation grâce au travail de J. Altounian axé sur la visualisation de la langue allemande des textes freudiens.

« *L'excédent sexuel empêche la traduction* »

J. Altounian donne cette citation d'Antoine Berman : « La traduction est donc la transmission active d'une forme, la forme étant elle-même le principe agissant d'un être... l'acte de traduction est un transfert de forme, non de contenus » (p. 28). La tra-

duction comme traversée traumatique ? Comment passer d'une forme à une autre, d'une langue à une autre, qu'y risque-t-on ? Qu'y perd-on ? Quel saut, au-dessus de quel vide ? Freud, dès 1896 dans ses premières grandes élaborations théoriques, pose la question de la traduction et envoie à Fliess des schémas sur l'organisation de l'appareil psychique. Dans les deux lettres suivantes, le terme de « traduction » apparaît plus d'une dizaine de fois. Quel sens donner à ce terme dans ces contextes ?

Dans la lettre du 30 mai 1896, Freud communique « la solution de l'étiologie des psychonévroses, elle est le fruit des tourments de ma réflexion et attend encore d'être confirmée par des analyses individuelles⁵ ». Et il inscrit deux schémas : l'un pour différencier quatre âges de la vie et deux périodes de transition, et l'autre pour préciser les conditions temporelles des scènes sexuelles, selon ces quatre âges, susceptibles de déterminer ultérieurement les névroses. Scènes sexuelles qui, lorsqu'elles sont rappelées par un souvenir, à un âge ultérieur, produisent un excédent sexuel, responsable de l'inhibition de la pensée. Ce souvenir produit une forme d'excès, d'intensification, de débordement traumatique, dans la vie psychique. Les traces mnésiques qui auraient dû être « traduites » en représentations de mot ne le sont pas. « L'excédent sexuel empêche la traduction⁶. » Excédent sexuel et travail de traduction sont incompatibles. L'incompatibilité de ces deux aspects de la vie psychique conduit aux symptômes névrotiques de conversion, ou au refoulement, quand la défense s'en mêle.

« Le refusement (*Versagung*) de la traduction, voilà ce qui dans la clinique s'appelle refoulement. Le motif en est toujours une déliaison de déplaisir que la traduction ferait naître, comme si ce déplaisir provoquait une perturbation de pensée qui ne permet pas le travail de traduction⁷ », écrit-il.

Ce 6 décembre 1896, Freud explicite à l'aide d'un autre schéma ce qui concerne les différentes inscriptions qui composent la mémoire ; l'utilisation du terme de « traduction » reste tout aussi énigmatique. « C'est à la frontière entre deux de ces époques que doit avoir lieu la traduction du matériel psychique⁸. » Il présente sa conception du mécanisme psychique « qui est apparu par superpositions de strates, le matériel présent sous forme de traces mnésiques connaissant de temps en temps un *réordonnement* selon de nouvelles relations, une *retranscription*⁹ » (italiques dans le texte).

Il n'est pas question, dans ce contexte d'élaboration théorique, de la traduction comme nous l'entendons généralement : passage d'une langue étrangère à une langue propre. Freud ne se situe pas dans le champ littéraire quand il donne à Fliess son « dernier petit morceau de spéculation », mais il s'agit bien pourtant d'écriture comme l'indiquent les mots allemands de *Niederschrift*, *Umschrift*, répétés de nombreuses fois dans ces lettres : mais de quels signes d'écriture, de quelle langue ? S'agit-il de ce qui se « grave » dans la mémoire et qui y reste à jamais inscrit ? Ou bien justement, de ce

5. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Édition complète établie par J.-M. Masson, traduit de l'allemand par F. Kahn et F. Robert, Paris, PUF, 2006, p. 240.

6. *Ibidem*, p. 241.

7. *Ibidem*, p. 265.

8. *Ibidem*, p. 265.

9. *Ibidem*, p. 264.

qui peut se transformer, se réordonner selon de nouvelles formes d'inscription ? Cette lettre du 6 décembre 1896 fait l'objet dans le livre de J. Altounian (p. 54) d'un de ces encadrés qui ont retenu principalement mon intérêt. Le voici reproduit, avec cet entête :

« Alternance d'une variation de particule et d'une variation de radical. »

Schrift

Über **schrift**

Nieder **schrift**

Um **schrift**

Um **ordnung**

Cette mise en page et cette typographie des mots allemands suffisent presque à elles seules à faire ressortir la perte inévitable de l'allemand au français quand il faut traduire la particule *Um* de *Umschrift* par « transposition d'écriture » et *Umordnung* par « réordonnancement », alors que le lecteur germanophone peut saisir immédiatement la notion de transformation complète impliquée par la particule *um*.

« *Fueros* » et « *Überlebsel* »

À propos de ce qu'il advient aux traces qui n'ont pas pu être traduites au passage d'une frontière à l'autre, d'une époque de la vie à l'autre, Freud introduit l'idée de l'anachronisme concernant la manière dont les excitations sexuelles peuvent être liquidées. Pour illustrer ce qu'il veut dire il se réfère à deux termes surprenants : les *fueros* en espagnol, et le mot *Überlebsel*¹⁰. Le *fuego* est une loi espagnole ancienne garantissant les privilèges particuliers d'une ville ou d'une province. Explication donnée en note en bas de page. Mais concernant le terme *Überlebsel* mis entre guillemets, pas de note. Il se comprend facilement, cependant, grâce à cette particule *über* et le radical *leb*. Il est traduit en français par « survivance ». Est-ce un néologisme freudien ? Une tournure typiquement viennoise ou dialectale ? Il est frappant, cependant, de le voir apparaître dans de nombreuses rubriques sur Internet, toujours référé à cette occurrence dans la lettre de Freud à Fliess, quoique dans des contextes étrangers à la psychanalyse.

Ces signes qui n'ont pas passé les barrières de la traduction « survivent », en images, en rêves, selon leurs propres lois. Comment mènent-ils leur « vie » dans la langue qui s'est peu à peu constituée au cours des âges de la vie ? S'agissant de la traduction de ces *fueros*, comment s'y prendre pour respecter leur caractère anachronique ?

« *Que le traducteur soit lui-même analyste* »

Vingt-quatre ans plus tard, en 1920, dans une lettre que Freud écrit à sa fille Anna le 22 juillet, je relève l'intérêt qu'il prend à la qualité de la traduction en anglais de ses Conférences de 1916-1917 parues aux USA sous le titre de *A General Introduction*

10. Lettre du 6 décembre 1896, p. 265.

to *Psychoanalysis*. « La présentation est moyenne, la traduction, comme Jones l'a justement remarqué, négligée, mais dans l'ensemble le ton bien trouvé. Quelques malentendus grossiers, le pire, le traitement des exemples des actes manqués et du rêve, qui ne sont pas remplacés par de nouveaux exemples, personnels, mais traduits et ensuite transformés artificiellement, ce qui leur enlève toute force de conviction¹¹. » Freud développe encore plus clairement sa pensée au sujet de la traduction de ces « survivances » si délicates à traduire dans un extrait de la lettre qu'il envoie à Edward Bernays : « Tu peux dire au traducteur, dont je n'ai pas le nom, que je reconnais les difficultés inhérentes au fait de rendre les actes manqués et les rêves [...] mais que je ne tiens pas pour correct son expédient qui consiste à inventer des exemples semblables. De telles trouvailles font du tort à l'auteur et volent à la présentation sa force probante. La seule position juste aurait été de remplacer les exemples intraduisibles des lapsus, des jeux de mots dans les rêves, etc. par d'autres venant de l'expérience analytique personnelle [...] Pour cela, il aurait fallu que le traducteur fût lui-même analyste¹². »

Parmi toutes les traductions existantes de Freud, y a-t-il un traducteur, analyste, qui ait suivi les conseils de Freud ?

Anne-Marie VINDRAS

anne.marie.vindras@wanadoo.fr

11. Sigmund Freud – Anna Freud, *Briefwechsel 1904-1938*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 2006, p. 249. Cette correspondance n'étant pas traduite, je traduis ces citations.

12. *Ibidem*, p. 251.

L'école est finie ?

pour

Problèmes de psychanalyse

Pierre BRUNO, Marie-Jean SAURET

Association de psychanalyse Jacques Lacan, coll. « Association libre », 2003

*Si l'on nous passait le jeu de mots, nous dirions que c'est toujours de l'accord du sujet
avec le verbe qu'il s'agit.*

Jacques Lacan¹

Je n'entends pas me précipiter.

Pierre Bruno²

Problèmes de psychanalyse est un titre prometteur puisque « problème » se présente comme une question à résoudre. Un problème appelle sa solution. La psychanalyse a effectivement plus d'une question à résoudre : où se situe-t-elle aujourd'hui ? quel mode de formation pour les psychanalystes ? quel fonctionnement pour une école ou une association ? *quid* de la procédure de la passe ? Toutes questions auxquelles sont confrontées les différentes écoles et associations du champ freudien, vingt-sept ans après la dissolution de l'École fondée par Lacan³.

Le titre de cet opuscule renvoie à l'objectif de la collection « Association libre » où il a été publié, la quatrième de couverture précise : « Porter des coups à la théorie qui, déclarée psychanalytique, pourrait bien n'être que suggestion. » Elle dit promouvoir :

une pratique du savoir homéomorphe exactement à la cure, c'est peut-être demander trop, mais au moins qu'on se confronte au choix dessus-dessous exigé par la confection d'un nœud, sans considération de l'affiché vrai péremptoirement. Défaire, pour que chacun se sente tenu de prouver que ce qu'il avance est freudien, cet adjectif n'étant d'ailleurs que le nom propre d'un désir sans garantie instituable.

Ce projet est ambitieux puisqu'il s'agit de produire « une pratique de savoir » qui s'attaque à ce qui de la théorie analytique a viré à la « suggestion », soit à un savoir institué – l'« affiché vrai péremptoirement » –, qui s'oppose au clivage théorie/cure dans le champ dit freudien depuis Lacan. En effet, cette pratique de savoir met en œuvre une pratique du nœud (« dessus-dessous, confection d'un nœud, défaire ») dont on chercherait en vain la trace dans le corpus freudien proprement dit.

C'est la publication d'un séminaire tenu à Toulouse « à au moins deux » (p. 7) par Pierre Bruno et Marie-Jean Sauret, de mars à décembre 2002, dans le cadre de

1. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 445.

2. P. Bruno, *La passe, Papiers psychanalytiques II*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2003, coll. « Psychanalyse & », p. 67. Désormais, l'université (de Toulouse- Le Mirail) est éditrice de textes à propos de la passe...

3. École freudienne de Paris (EFP), fondée par Jacques Lacan en 1964, dissoute par lui en 1980.

l'Association de psychanalyse Jacques Lacan (APJL). Sont ajoutés en annexe trois textes des mêmes auteurs prononcés à l'occasion de journées d'étude en 2002 et 2003.

L'avant-propos indique que l'objectif de ce séminaire est de « faire avancer la psychanalyse, non jusqu'à plus soif d'en répéter les énoncés maîtres » (p. 7). Suit une liste de « propositions » qui fait craindre que le vœu d'échapper à une telle répétition ne soit qu'une bonne résolution.

Nous nous en tiendrons à mettre en lumière quelques propositions, celles qui sont à évaluer de ce point de vue : la lecture de l'implication signifiante à partir de la contradiction russellienne ; l'anticipation de la cause par le désir ; enfin et surtout l'ensemble des considérations qui convergent pour établir l'urgence d'une nouvelle pratique de l'association psychanalytique pour enter le savoir psychanalytique sur l'impossibilité d'un savoir qui se saurait lui-même et ferait ainsi la nique à la science et aux non-initiés. Savoir inconsciemment réflexif = savoir stérilisé (p. 7).

Une première lecture de ce séminaire confirme cette accumulation d'expressions savantes, reprises de l'enseignement de Lacan, et qui constituent autant d'amorces non dépliées, donnant à l'ensemble du propos un caractère allusif, d'autant que les références précises des citations sont le plus souvent absentes.

Il s'agit essentiellement pour les deux intervenants de définir les « bases théoriques » qui permettraient qu'une association ne vire à une « institution qui se prétend gardienne de la doctrine⁴ ».

Nous nous intéresserons plus particulièrement à la problématisation de l'APJL par ses fondateurs, à leur mise en relation de la cure et de l'association. à leurs discussions institution-école association, après la dissolution de l'EFP. C'est en janvier 1981, à la suite de cette dissolution et à titre de contre expérience, que l'École de la Cause freudienne est fondée par J. Lacan. Onze ans plus tard, J.-A. Miller crée l'Association mondiale de psychanalyse (AMP), le 1^{er} février 1992. Selon son site, l'AMP est une « association qui réunit huit écoles, situées dans des pays différents, et *plus de mille* membres qui parlent de [*sic*] différentes langues. [...] L'École Une est le nom de ce qui [*resic*] ont en commun ces Écoles [...] La création de l'École Une a été votée par le deuxième Congrès de l'AMP (Buenos Aires, 2000) » (nos italiques). En 1998 une scission se produit qui entraîne la création des Forums du Champ lacanien et de leur école de psychanalyse (EPCL). Leurs membres disent ne pas accepter « la pensée-Une », promue par l'AMP. Ils optent pour une alternative institutionnelle et se réfèrent au texte fondateur de J. Lacan sur l'École. P. Bruno, I. Morin et M.-J. Sauret refusent d'entrer à l'EPCL et décident de quitter l'AMP pour fonder l'APJL, le 26 janvier 2002⁵, avec une autre perspective :

L'Association de psychanalyse Jacques Lacan s'autodéfinit comme « supplémentaire ». Ne dissuadant [*sic*] aucun membre d'appartenir à une autre association psychanalytique, elle ne participe pas d'une logique de scission. Elle fait la lecture forte, et certainement risquée, que la dissolution de l'EFP en 1980 par Lacan est à interpréter comme une rupture avec le concept d'École-Institution. En conséquence, l'APJL ne s'identifie pas à l'École, mais veut, conformément

4. Pierre Bruno, Isabelle Morin, Marie-Jean Sauret, « L'association », *La psychanalyse*, 2004, n° 1, p. 43-67, p. 52. Propos de P. Bruno.

5. « L'association », *op. cit.*, p. 67.

au souhait de Lacan, « faire école ». « Faire école » implique de s'en donner les moyens, l'expérience de la passe en est un⁶.

Il est curieux que les fondateurs de l'APJL aient appelé leur association du prénom et du nom (de) « Jacques Lacan » ce qui situe celle-ci du côté de la personne ou plus encore de l'auteur... Voilà ce qui en est dit : « Ça n'a pas été facile de trouver une dénomination aussi simple, qui comporte le nom propre de celui dont je me considère comme l'enseigné – l'enseigné permanent. Ce n'est pas la même chose que d'user de son nom en le communisant sous la forme d'épithète, choix qui n'est pas condamnable certes dans la dénomination EPCL, puisque lacanien s'applique au champ, et non aux membres de ladite association » (p. 9). L'enseigné *permanent de Jacques Lacan*, donc.

D'une incidente de Lacan à une formule de P. Bruno

P. Bruno monte en épingle le signifiant « désir », faisant reposer l'opération analytique quasi-exclusivement sur le désir de l'analyste. La séance de son séminaire du 5 mars 2002 est à ce titre exemplaire : on y compte pas moins de dix-neuf occurrences du mot désir en deux pages (p. 9-10). À partir de la protestation de Lacan contre l'attribution à Dieu du terme de *causa sui* dans le séminaire du 20 novembre 1963 : « il n'y a de cause qu'après l'émergence du désir⁷ », P. Bruno avance la proposition suivante : le désir anticipe sa cause – formule dont la référence (la signification) est identique à celle de la proposition : le désir d'Achille dépasse le désir de la tortue – ou, plus scolairement, le désir de l'analyste dépasse le désir de l'Autre (p 10).

P. Bruno saisit une incidente dans une phrase de ce séminaire de Lacan. Citons ce passage, il y est question de saint Augustin :

Augustin est [...] un esprit si lucide que j'ai retrouvé avec joie sa protestation radicale contre toute attribution à Dieu du terme de *causa sui*. Ce concept est en effet totalement absurde, mais son absurdité ne se peut démontrer qu'à partir du relief de ce que j'ai ponctué devant vous, à savoir qu'il n'y a de cause qu'après l'émergence du désir, et que la cause du désir ne saurait être tenue d'aucune façon pour un équivalent de la conception antinomique de la cause de soi⁸.

Dans cette même unique séance de son séminaire du 20 novembre 1963, Lacan revient sur l'angoisse en soulignant le déplacement qu'il a opéré eu égard à Freud, en indiquant que l'angoisse n'était pas sans objet. Quel est cet objet ? C'est l'objet a selon Lacan :

Qu'est-ce que c'est, l'objet *a* dont vous avez vu se dessiner, aussi loin que j'ai pu le mener, les formes fondamentales ? L'objet *a* est ce qui est chu du sujet dans l'angoisse. C'est le même objet que je dessinais comme *la cause du désir*⁹.

6. Site Œdipe - *Le portail de la psychanalyse francophone, Les associations psychanalytiques*.

7. J. Lacan, séminaire *Les Noms-du-père*, séance unique du 20 novembre 1963, in J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, [titre J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2005, p. 77, nos italiques.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*, p. 71, italiques dans le texte.

Dans un addendum du 2 juin 2002, P. Bruno n'en lit pas moins que « la cause du désir (objet *a*) est une cause *venant* du désir, désir originellement *causant* et non causé » (p. 10, italiques P. B.). Il ajoute : « De là, un pas s'esquisse – pas gradivien –, de faire du désir de l'analyste la réalisation de ce désir causant (« désir sans objet », pour s'exprimer comme Isabelle Morin) » (p. 10).

P. Bruno reconduit la figure du psychanalyste désirant, comme si l'opération analytique se résumait au désir. Ce primat du désir néglige la découverte freudienne du transfert, cette figure de l'amour tenue par Freud et par Lacan pour un amour authentique, *eine echte Liebe*¹⁰. Figure de l'amour qui, s'agissant de la cure, se joue à quatre comme l'indique Lacan en ce que « l'analyse consiste précisément à distinguer la personne étendue sur le divan analytique de celle qui parle. Ce qui fait déjà avec celle qui écoute trois personnes présentes dans la situation analytique, [...] il faut dire que la situation n'est pas à trois, mais bien à quatre, le rôle du mort comme au bridge étant toujours de la partie¹¹ ». Un jeu qui ne se limite pas au désir de l'analyste !

Enfin, ce primat du désir néglige la question de l'acte. On n'est pas sans savoir qu'il ne suffit pas de désirer pour qu'un acte ait lieu. Seule la réalisation fait acte. Comme le dit Jean Allouch : « Centrer l'érotologie analytique sur le seul désir, comme c'est la pente d'un certain lacanisme, revient à répondre à quelqu'un qui demande : « Avez-vous l'heure ? », « Oui, je l'ai », réponse qui certes... laisse à désirer (c'est son grand avantage), mais qui, par là même, ne convient pas, puisqu'il s'agit non pas seulement du désir mais de sa réalisation (y compris, selon un certain mode, dans l'analyse)¹². »

Ce primat du désir se retrouve dans la conception de l'association mise en avant par P. Bruno et associés. En conséquence, « rien, *bien sûr*, n'interdit de dire qu'une association de psychanalyse doit être structurée par le désir de l'analyste » (p. 67, nos italiques). Plus loin : « D'autre part, la structuration par le désir de l'analyste implique que l'association de psychanalyse ne soit pas composée que de psychanalystes. Ce désir de l'analyste, un analyste, comme un analysant, doivent y souscrire, et, sans analysant, c'est une tautologie, l'expérience s'arrête » (p. 67). Tous désirants !

Une « intuition initiale » : la cure prototype de l'association

Précisons maintenant comment P. Bruno conçoit l'association.

Il part d'une « idée simple » et déclare : « Le fonctionnement associatif doit être pensé à partir de la cure, considérée comme prototype du discours analytique. Le corollaire de ce point de départ est d'empêcher la cure d'être subrepticement contaminée par un lien associatif institutionnalisé dans un des trois discours restant – puisque c'est par cette contamination, difficilement détectable (*cf.*, par exemple, la confusion entre le péremptoire et l'apophantique), que se sédimentent de nouveaux standards » (p. 67). Plus loin : « Tenir la cure pour le prototype de l'association... »,

10. J. Lacan, séminaire, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 15 avril 1964, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, p. 113.

11. J. Lacan, *Autres écrits* [titre J.-A. Miller], [Rome, 26 septembre 1953], Paris, Seuil, 2001, p. 145.

12. J. Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, Paris, Exils Éditeur, 2001, coll. « Essais », p. 88.

telle est ce que P. Bruno appelle « *l'intuition initiale* » qui lui est venue (p. 67, nos italiques).

La cure comme prototype. *Prôtotupos* signifie en grec « qui est le premier type » et par dérivation, le « modèle premier », ou encore « l'exemple parfait ». En matière industrielle, le prototype est le modèle original, pour une production en série. Un tel départ vise une production industrielle, donc une expansion. Or nous venons de lire que la cure est « considérée comme prototype du discours analytique ». Il existerait donc à partir de la cure un « discours analytique » venant d'elle, et désormais transposable et disponible entre les membres de l'association et réglant leurs rapports. La cure (ap)porteuse du « discours analytique », la cure prototype de l'association, cette « intuition initiale » aura consisté à tenter de produire un double mouvement expansif. Ce qui se dit dans la cure serait exportable dans l'association, faisant « discours analytique » présidant à l'ordonnement associatif. En quoi, subrepticement, P. Bruno procède à une opération double. Elle consiste à tirer – (telle la *Mehrwert* repérée par Marx ?) – de la pratique de la cure un « discours analytique » directement monnayable dans le champ social ; et conséquemment à faire comme si ce qui s'élabore dans le dispositif freudien était transposable sans solution de continuité de son lieu singulier à celui de l'association. Tirer un plus de valeur de la cure, et faire accroire à une transposition possible de la cure au social, telle est l'opération double déplacée, à l'APJL. Or le discours analytique ne formalise pas tout, ne constitue ni un mode d'emploi, ni une bannière de rassemblement. Ici résonne un enjeu qui se donne comme politique, celui d'un modèle de la psychanalyse en expansion comme le montre un écrit de P. Bruno, lourd de métaphores médicales :

Réimporter donc la peste dans le discours capitaliste serait la condition préalable pour en sortir. L'important ici est de considérer que la peste, étant le virus du discours analytique, est à inoculer au un par un, si l'on veut construire un collectif et non un groupe. Ce serait commettre un impair que d'opposer un par un, comme solution individualiste, à l'action de masse. Par contre, cela pourrait permettre de penser autrement l'action politique, comme action collective et non comme action de groupe¹³.

Le discours analytique comme lien associatif ne convient pas. Le discours analytique exclut de le poser comme idéal commun. L'emploi militant du syntagme « discours analytique » ne relève-t-il pas d'une illusion ?

On repère au fil de l'entretien dans l'article « L'association », l'utilisation d'un vocabulaire relevant du discours politique, comme démocratie, leader, pouvoir, enjeux de pouvoir, contestation, ligne du parti... On ne peut que constater un glissement patent du discours analytique au discours politique.

M.-J.S. : Les Forums, comme l'AMP, se sont finalement cristallisés dans une certaine forme de discours et ont fait la promotion de quelques maîtres.

P. B. : De quelques *leaders* plutôt ? Parce que le terme « maître » est ambigu. Je n'ai rien contre ceux qui m'apprennent quelque chose.

13. P. Bruno, « Partition – Marx, Freud, Lacan », *Barca !* « L'utile et la jouissance », 1993, n° 1, p. 19-58, p. 58.

M.-J.S. : De quelques *leaders*, effectivement. Je crois que la correction est tout à fait précieuse [...]. Le meilleur exemple a été tout le débat qui a porté sur les conceptions d'école : j'ai aujourd'hui l'impression que ce débat ne pouvait se développer qu'à édulcorer le réel qui faisait qu'il y avait deux points de vue, de façon à faire servir l'un à l'autre¹⁴.

Est-il seulement possible de débattre de l'école jusqu'à y opposer « deux points de vue » ?

Que serait l'essentiel pour l'APJL ? Voici la réponse de P. Bruno : « la création de l'APJL m'avait redonné [...] une liberté de pensée que j'avais perdue à l'ECF et que j'avais continué à perdre dans les Forums. Parce qu'il me semble que la liberté d'expression, c'est une chose, mais ce n'est pas l'essentiel. L'essentiel c'est la liberté de pensée. Les institutions sont faites justement pour limiter la liberté de pensée¹⁵. » L'essentiel serait donc la liberté ; retour du mot d'ordre ! Plus loin, P. Bruno prétend : « D'une façon générale, je crois que nous pouvons dire que nous ne jouissons pas de notre association, mais en même temps, dans cette association, nous nous sentons très libres, très à l'aise et très heureux d'y travailler. Est-ce contradictoire¹⁶ ? »

Le bonheur en somme ! Voici venir, après la figure du psychanalyste désirant, celle du psychanalyste libre !

Un « faire école » sans l'École

Continuons d'essayer de repérer quelles sont les positions des associés. Pourquoi association et non école ? Comment établir une distinction ?

Une association n'est pas une école. Qu'est-ce qu'une École ? Ce terme d'École fut introduit par Lacan dans le champ de la psychanalyse. Il fait pour lui référence aux écoles de la philosophie antique¹⁷.

Dans le préambule de l'acte de fondation du 21 juin 1964 de l'EFPP, Lacan précise que ce terme d'école est à prendre « au sens où dans les temps antiques il voulait dire certains lieux de refuge, voire bases d'opération contre ce qui déjà pouvait s'appeler malaise dans la civilisation. À nous en tenir au malaise de la psychanalyse, l'École entend donner son champ non pas seulement à un travail de critique, [mais] à l'ouverture du fondement de l'expérience, à la mise en cause du style de vie sur quoi elle débouche¹⁸ ». École style de vie ? A tout le moins l'École est un lieu d'exercices passant par différents dispositifs : séminaires, colloques, revues, cartels. Dispositifs et exercices.

P. Bruno veut « faire école » sans l'école ! Dans l'article L'association, il déclare au sujet de Lacan :

S'agissait-il pour lui de refonder une nouvelle école qui aurait été débarrassée des défauts de l'École freudienne de Paris, ou bien s'agissait-il – c'est plutôt mon point de vue à l'heure actuelle – de critiquer radicalement le concept

14. « L'association », *op. cit.*, p. 47.

15. *Ibidem*, p. 46.

16. *Ibidem*, p. 57.

17. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 765.

18. J. Lacan, « Acte de fondation », in site elp, bibliothèque Pas-tout Lacan, p. 6.

d'école - en 1980. Parce que « faire école » s'entend très bien, cela veut dire être en mesure de développer le savoir analytique et de faire, notamment par la passe, qu'il y ait de nouveaux analystes, ça c'est le « faire école » qui est incontestable. Mais l'École, en tant qu'institution qui se prétend gardienne de la doctrine, n'est elle pas quelque chose qui fait objection à la psychanalyse elle-même¹⁹ ?

Voilà pour le « faire école » ; il ne s'agissait pas pour Lacan d'écarter l'école. On lit dans la *Lettre de dissolution* :

« Il y a un problème de l'École. [...] Ce problème se démontre tel d'avoir une solution : c'est la dis- la dissolution. [...] Autrement dit, je persévère. [...] Si je père-sévère, c'est que l'expérience faite appelle contre-expérience qui compense²⁰ ». Lacan écarte d'autant moins l'École qu'il la distingue de l'institution pour ceux qu'il invite à le suivre, qui démontreraient « en acte que ce n'est pas de leur fait que [son] École serait Institution, effet de groupe consolidé, aux dépens de l'effet de discours attendu de l'expérience, quand elle est freudienne²¹ ».

Le non de P. Bruno à l'institution (et à la millérienne Association mondiale de psychanalyse [AMP]) aura emporté avec lui l'École, finalement rabattue sur l'institution. Il part de cette définition de l'institution par opposition à l'association : « C'est une structure dans laquelle nul n'est en position de dissoudre, parce que nul ne l'a fondée²². » Le lecteur ne saura pas pour autant ce qui garantirait à l'association de ne pas virer à l'institution...

Si les associés partagent un même refus de l'institution, l'usage entre eux des termes association ou école reste non fixé. Ainsi, M.-J. Sauret évoquant la proposition de P. Bruno – celle tenant la cure pour le prototype de l'association (p. 67) – la reprend comme suit : « Pierre Bruno nous a proposé de voir dans la cure le prototype de l'École [*sic*] qui convient à la psychanalyse [...] » (p. 11). De son côté, P. Bruno n'écrit qu'une seule fois école, et c'est à propos de la passe : « La passe, en effet, en tant qu'elle nomme untel ou untel *analyste de l'École*... » (p 33). De l'École, donc.

Dès lors qu'il y a fondation d'une école, la notion de maître et d'élève se présente, ce qui marque la différence avec l'association dont les membres sont des associés. Par maître nous entendons une détermination positionnelle, occuper la position du maître et non en être un. De même pour l'élève, il occupe cette position, sans en être un. Et, tour à tour, chacun, localement, pourra être déplacé. Ce que P. Bruno approche en ces termes : « Ce qui me plaisait dans l'École de la cause freudienne, c'était qu'effectivement on pouvait se considérer tous comme des écoliers, tour à tour comme des écoliers ou comme des maîtres, pourquoi pas²³ ? » Quelque chose s'est donc brisé dans le *lust* de ce tour à tour ; le principe de plaisir tourne court.

19. « L'association » *op. cit.*, p. 52.

20. J. Lacan, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 317-318.

21. *Ibidem*, p. 318.

22. P. Bruno, *La passe*, *op. cit.*, p. 12.

23. « L'association », *op. cit.*, p. 55.

Sur la passe

La passe a été le point de rupture avec l'EPCL, comme l'indique Isabelle Morin : « Il me semble que nous considérions tous les trois que la passe était essentielle pour l'avenir de la psychanalyse en *intension* bien sûr, mais aussi pour ses crises, puisque ce sont sans doute les modifications de la fin de l'analyse qui ont quelque chance de permettre un autre lien social. Deux positions totalement divergentes concernant la passe sont apparues très clairement, cependant, ces disparités ont non pas servi à débattre mais à nous opposer de façon à la fois violente et sourde. Là, à mon sens, le virage a été raté définitivement et sans possibilité de retour²⁴. » On ne saura pas quelles sont ces « positions totalement divergentes » là même où dans cet entretien P. Bruno enchaîne : « Il y a eu des choses très précises²⁵... » Sans aucune précision toutefois.

Dans un article plus récent, P. Bruno a abordé sa divergence avec l'EPCL à propos de la passe : « [...] J'indique là une divergence foncière avec l'École de psychanalyse du Champ lacanien, l'École n'est pas la condition de la passe, c'est la passe qui est la condition de l'École. Enfin, au principe de la passe se trouve son caractère non obligatoire²⁶. L'École ne serait pas la condition de la passe. Est-ce là un renversement dialectique ? Non pas, puisque P. Bruno prend ici école au sens de... institution, comme l'indique cette citation : « C'est pourquoi, par exemple, je fais pour ma part le pari que l'acte de dissolution de l'École freudienne de Paris, en janvier 1980, signe la récusation par Lacan du concept même d'école, entendue comme institution²⁷. » Comme institution, oui, sûrement. Mais comment une procédure est-elle seulement envisageable sans l'antécédence de l'École ? Que la passe mette en cause l'École est autre chose. Simple question : le passant nommé à l'APJL ne devrait-il être nommé AA... ? La nomination AE ressortit de la clinique analytique, donc de l'écrit, celle pour laquelle « l'impasse sur la lettre s'avère rédhibitoire²⁸ ».

Quid de la nomination AE ? P. Bruno rapporte que « plusieurs collègues de l'École de psychanalyse Sigmund Freud tiennent que cette nomination nomme un réel, et c'est pour cette raison qu'ils n'approuvent pas la disposition qui, dans l'APJL, fait du titre d'AE un titre transitoire (un an)²⁹ ». Ici on « parle Lacan », on ne le cite pas. Or, dans la séance du 13 mai 1975 de son séminaire *RSI*, Lacan inscrivant le ternaire freudien – inhibition, symptôme, angoisse³⁰ – dans son nœud borroméen, dit : « C'est entre ces trois termes, nomination de l'Imaginaire comme inhibition, nomination du Réel comme [...] angoisse, ou nomination du Symbolique [...] sous la forme du symptôme, [...] que je m'interrogerai l'année prochaine sur ce qu'il convient de donner comme substance au nom du père³¹. » En quoi Lacan passe d'ISA à RSI, produisant une nouvelle écriture. En affirmant que la nomination AE, « nomme le symbolique »

24. *Ibidem*, p. 44.

25. *Ibidem*.

26. P. Bruno, « L'expérience de la passe », *Psychanalyse*, 2006, n° 7, p. 89-95, p. 90.

27. P. Bruno, *La passe*, *op. cit.*, p. 11.

28. J. Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Toulouse, érès, 1984, coll. « Littoral essais en psychanalyse », p. 176.

29. P. Bruno, « L'expérience de la passe », *op. cit.*, p. 90.

30. Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse* [1926], traduit de l'allemand par Joël Doron et Roland Doron, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993.

31. J. Lacan, séminaire *R S I.*, site elp ; Bibliothèque, *Pas-tout Lacan*.

([laquelle nomination] « fait de l'AE un symptôme, soit la marque non réductible de l'impossibilité pour un sens, quel qu'il soit, de résorber le réel³² », P. Bruno rate la nomination AE comme écriture. Rappelons ce dit de Lacan : « [...] je dis : le Réel, c'est l'écriture³³. » Qu'il n'y ait pas de nomination AE sans inscription (dans l'annuaire des membres de l'École) dit cette écriture. Chez Lacan, cette écriture signe un réel, soit un impossible.

Un impossible ? Celui de la perte (impossible qu'elle n'ait pas eu lieu) sans retour du psychanalyste du passant nommé. C'est ce que, dans la ligne des travaux de l'indianiste Charles Malamoud, Jean Allouch note :

« Ce jeu du rite et du mythe ne pourrait-il éclairer la solution de continuité qui lie le fait d'avoir terminé, c'est-à-dire bouclé une analyse et l'appartenance à une école de psychanalyse ? Le bout de soi perdu dans l'opération analytique en la figure même de l'analyste comme déchet aurait-il sa place d'objet perdu au lieu de l'école ? N'est-ce pas ce positionnement qu'indiquait Lacan avec le nom d'« analyste de l'école » (AE) qui donc désignerait l'analyste par l'événement qui aura consisté, pour l'analysant, à s'aliéner en laissant tomber son bout de soi dans l'école avec, pour horizon à cette aliénation, une perte définitive de cet objet *a* devenu non seulement irrécupérable mais même impossible, désormais, à distinguer³⁴ ? »

Si la perte du bout de soi dans l'École est définitive, la nomination AE ne peut, en aucun cas, être « transitoire (un an) », elle est simplement irréversible.

Un colloque à venir de l'APJL entend relever un défi (qui aurait lancé une tel défi pour autant qu'il soit à relever ?) afin de *donner encore* sa chance à... l'humanité : « Les visées de la cure analytique quand elle est menée à son terme, au-delà de la passe, ne sont-elles pas d'aboutir à un consentement à vivre ensemble sans se comprendre sans pour autant s'entre-tuer ? N'est-ce pas le défi que nous avons à relever pour donner encore sa chance à l'humanité : celle de remettre à l'honneur la pulsion de vie dont sont porteuses les femmes et avec elles le féminin de tout sujet qui y consent³⁵. » Cela est congruent avec le pari à l'APJL tel que I. Morin l'exprime : « Nous avons parié que ce désir [de l'analyste] devait être au poste de commande de l'association³⁶. Impossible pourtant, de chanter en déclarant avec le poète, L'association est l'avenir du psychanalyste. Mais qu'est-ce qui se serait donc écrit dans l'APJL ?

Fabrice ARCAMONE

32. P. Bruno, « L'expérience de la passe », *op. cit.*, p. 90.

33. J. Lacan, séminaire, *Les non-dupes errent*, séance du 14 mai 1974, site Elp, Bibliothèque *Pas-tout Lacan*.

34. J. Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, *op. cit.*, p. 198.

35. Claudine Casanova, Jacques Marblé, Marie-Claire Terrier, Argument pour le Colloque de psychanalyse, *Pas-toutes les femmes*, Ajaccio, les 26 et 27 mai 2007.

36. « L'association », *op. cit.*, p. 57.

Quand l'esprit (de la science) déserte la psychanalyse, la sagesse l'envahit

pour

Bouddhisme et psychanalyse

Nina COLTART

Traduit de l'anglais par Corinne Marotte

Postface de Fabrice Midal

Paris, Payot, 2005

[...] il y a des trucs de temps en temps grâce auxquels la jouissance
– sans elle, il ne saurait y avoir de sagesse –
a pu se croire venue à cette fin de satisfaire la pensée de l'être.
Seulement voilà – jamais cette fin n'a été satisfaite qu'au prix d'une castration.
[...] Le bouddhisme en est l'exemple trivial [...]
Jacques Lacan (8 mai 1973)

Un scrupule

Bouddhisme et psychanalyse, comment en vient-on à associer ces deux mots ? Reprenant, à sa façon, l'expression « principe de Nirvâna », à quelle étrange opération se livrait Freud ? N'associait-il pas une quasi-loi scientifique, la « tendance dominante de la vie animique¹ », à l'idéal quasi religieux, de l'absence de désir à laquelle tend l'ascèse bouddhiste ? Car ce n'est pas sans lien à la science que Freud qualifiait l'analyste de *Seelsorger* (littéralement : de qui a souci, de qui prend soin de l'âme) :

Notre procédé analytique est le seul dans lequel cette précieuse conjonction [entre cure et recherche] est conservée. C'est seulement quand nous pratiquons la direction spirituelle analytique que nous approfondissons notre compréhension – qui commence juste à se faire jour – de la vie spirituelle de l'homme. Cette perspective de gain scientifique² [...].

L'analyste est un directeur spirituel laïc, parce que scientifique. Le bouddhisme tournant délibérément le dos à la rationalité scientifique, un freudien, fort de ce rationalisme pour qui « [...] rien ne peut à la longue résister à la raison et à l'expérience »

1. « Que nous ayons reconnu comme étant la tendance dominante de la vie animique [*Seelenleben*], peut-être de la vie nerveuse en général, cette tendance à abaisser, à maintenir constant, à supprimer la tension de stimulus interne (le principe de Nirvâna, selon l'expression de Barbara Low), telle qu'elle trouve expression dans le principe de plaisir, voilà bien l'un de nos plus puissants motifs de croire à l'existence de pulsions de mort », Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir* [1920], in *OCF.P.*, XV, trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, PUF, 1996, p. 329-330.

2. Sigmund Freud, « Postface » [1927], in *La Question de l'analyse profane* [1926], Paris, Gallimard, 1985, p. 151. J'ai remplacé, dans cette traduction de J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, l'expression « direction de conscience » [*Seelsorge*] par « direction spirituelle » et « vie psychique » [*Seelenleben*] par « vie spirituelle ».

et assuré « que la religion soit en contradiction avec toutes deux³ », peut-il ne pas juger ce rapprochement pour le moins incongru ? Une *revue critique de publications psychanalytiques* se devait-elle de prendre au sérieux un livre qui – même signé du nom d'un membre reconnu de la British Psycho-Analytical Society – met sur le même plan psychanalyse et bouddhisme ?

L'avenir de la science

À qui partagerait ce scrupule, je rappellerai d'abord que Freud lui-même traita de phénomènes occultes, irrationnels d'un point de vue scientiste. Ce faisant, il s'aventurait, en scientifique et non sans appréhension, dans un domaine où la science, par méthode, échoue à établir positivement les faits. Il montrait en acte ce qu'implique son affirmation que la psychanalyse réalise « une étroite union de la cure et de la recherche⁴ ». Les faits dont il est question dans ce livre – « l'illumination », « l'Éveil » –, impossibles en effet à établir positivement (ils n'ont cette réalité que pour les bouddhistes pratiquants), font partie, si je me fie à Freud, du champ de la psychanalyse. Entreprenant cette critique, je m'éloigne donc, de fait, d'un laïcisme de principe où tout est joué d'avance, où le bouddhisme, traité comme une doctrine, tombe d'avance sous la critique – mais laquelle ? – d'une doctrine psychanalytique prise elle-même comme référence, et donc non critiquée.

Freud, lui, tentait de faire cas de faits, inexplicables scientifiquement, mais qui prenaient sens dans le transfert d'une cure⁵. L'« illumination » dont parle le bouddhisme est-elle une réalité positive (un « fait psychique », comme aiment à dire les « psy ») ou ressortit-elle de ces faits dits occultes parce que impossibles à objectiver ? C'est parce que je tiens qu'être psychanalyste ne va pas sans vous impliquer dans l'irrationalité (au regard de la positivité du fait scientifique) de certains faits transférentiels que je me laisse interpellé par une phrase comme celle-ci : « L'illumination [...] vise à surmonter la douleur de la condition humaine par un processus de transformation du moi » (p. 51). J'y lis une vérité subjective, celle d'une femme qui, au bout d'une vie de recherche et de pratique psychanalytique, soutient que « les principales caractéristiques de l'enseignement bouddhique [...] contiennent les principes essentiels de la psychanalyse » (p. 13). Et qui ajoute, appelant à la discussion : « au sens où je les entends ».

Et je retrouve à nouveau Freud ! Freud praticien, témoignant de sa pratique. Ce qu'il en dit cependant (lui aussi après une vie bien remplie de « direction spirituelle laïque ») n'a pas la sereine assurance affichée par Nina Coltart. À l'inverse de cette dernière, Freud expose une difficulté qui ne le laisse pas tranquille : l'invincible résistance à laquelle il se heurte dans ses cures, et qu'il nomme « le refus de la féminité » :

3. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion* [1927], trad. Marie Bonaparte, Paris, PUF « Bibliothèque de psychanalyse », 1971, p. 78.

4. « [...] ein Junktum zwischen Heilen und Forschen [...] ». S. Freud, « Postface », [1927], *op. cit.*, p. 151.

5. Wladimir Granoff et Jean-Michel Rey, *L'Occulte, objet de la pensée freudienne*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1983.

Ce qui reste déterminant c'est que la résistance ne laisse se faire aucune modification, que tout reste en l'état. On a souvent l'impression, avec le désir de pénis et la protestation virile, de s'être frayé un passage, à travers toute la stratification psychologique, jusqu'au « roc d'origine » et d'en avoir ainsi fini avec le travail. Il ne peut pas en être autrement, car pour le psychique le biologique joue véritablement le rôle du roc d'origine sous-jacent. [...] Nous nous consolons avec la certitude que nous avons procuré à l'analysé toute indication possible pour réviser et modifier sa position à l'égard de ce facteur⁶.

Force est de constater que, mis en échec par une répétition dont il ne vient pas à bout, Freud ne s'en tire (si je puis dire) que par un véritable acte de foi dans l'avenir de la science : voyant dans cet obstiné « refus de la féminité » « une part de cette grande énigme de la sexualité » qui « ne peut évidemment rien être d'autre qu'un fait biologique⁷ », il tiendra jusqu'à son dernier souffle que, dans l'avenir, de tels faits (« biologiques », donc⁸) seront élucidés par la science⁹ – laquelle, lance-t-il avec une belle assurance (c'est l'avant-dernière phrase de *L'Avenir d'une illusion*), « n'est pas une illusion ». Réassurance de Freud donc, conscient, lui, de la difficulté. En attendant, se résigne-t-il, consolons-nous avec la « certitude » d'avoir fait notre possible pour donner au patient les « indications » – incomplètes, forcément – que nous pouvons lui donner... Cet « en attendant » qui dure laisse entrevoir une éventualité (que le bouddhisme, lui – et pour cause –, n'envisage pas) : que cet avenir de la science soit une illusion. Avec une science sans avenir, qu'en serait-il de la pratique psychanalytique ?

Le regard d'un bouddhiste sur la psychanalyse

C'est très exactement à cette question que mène le frayage de Lacan. Avoir fait une psychanalyse, est-ce être devenu capable, grâce aux « indications » de l'analyste, d'une suffisante autonomie pour pouvoir vivre – aimer, travailler, créer... – d'une façon qui vous satisfasse, vous et votre entourage ; ou est-ce être définitivement marqué, changé par l'irrécusable d'une vérité insue ? Est-ce être devenu enfin soi-même ou est-ce être marqué d'une expérience, d'une vérité, qui vous laisse à l'âme une boîtier définitive : là où je pense je ne suis pas ?

Cette question, Lacan l'a tant posée, se l'est tant et publiquement posée que, çà et là, on en perçoit aujourd'hui un écho repris, à leur façon, par quelques-uns que, dans

6. Sigmund Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » [1937], in *Résultats, idées, problèmes II 1923-1938*, trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, PUF « Bibliothèque de psychanalyse », p. 268.

7. « Die Ablehnung der Weiblichkeit kann ja nichts anderes sein als eine biologische Tatsache, ein Stück jenes grossen Rätsels der Geschlechtlichkeit », S. Freud, « Die Endliche und die unendliche Analyse » (« L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », *op. cit.*)

8. « Il est indéniable que la libido a des sources somatiques », Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse* [1938], trad. A. Berman (14^e édition revue et corrigée par J. Laplanche), Paris, PUF « Bibliothèque de psychanalyse », 2001, p. 10.

9. « Il se peut que l'avenir nous apprenne à agir directement, à l'aide de certaines substances chimiques, sur les quantités d'énergie et leur répartition dans l'appareil psychique », *ibid.*, p. 51.

nos sociétés tyrannisées par l'efficacité technique, la psychanalyse ne laisse pas d'interroger :

La psychanalyse est particulièrement armée pour repérer le danger du « tout-psychologique » qui renforce le mirage du moi, sujet-roi sans rapport à aucune norme et coupé de son expérience. L'apport de toute psychothérapie d'inspiration analytique consiste précisément à inviter l'homme à un regard sur sa propre expérience dans le présent vivant, sans jamais préjuger d'elle. À un moment où triomphe non seulement la psychologisation de tous les comportements, mais aussi une psychologie à visée scientifique qui se veut l'étalon à partir duquel comprendre l'homme, il y a là un geste d'une profondeur considérable¹⁰.

Qui parle ? Un pétitionnaire inquiet que les pouvoirs publics confondent psychologues et psychanalystes ? Pourquoi pas ? Mais s'il la signait, cette pétition, ce serait en tant que bouddhiste, « en charge de transmettre cette tradition ». C'est ainsi que se présente Fabrice Midal, animateur et responsable, avec d'autres, de l'Université bouddhiste européenne. Son « engagement critique », qu'il réfère explicitement à Kant, se veut « tout autant mise à l'épreuve du bouddhisme que mise à l'épreuve, par lui, de notre entente des grands enjeux de notre existence¹¹ ». Ainsi donc aujourd'hui, en dépit de l'attitude scientifique et laïque que, par excès de fidélité, affichent volontiers la plupart des psychanalystes, c'est un regard extérieur, celui d'un *Seelsorger*, d'un soucieux de l'âme, non scientifique – bouddhiste en l'occasion –, qui retrouve, dans la psychanalyse, un « geste d'une profondeur considérable ». Clairvoyance ? Confusion ?

Comment soutenir aujourd'hui une demande d'analyse – un transfert ? Soutenir, sans espoir de faire science, l'âpre combat contre la répétition que Freud nous laisse en héritage ? D'abord peut-être en ne « snobant » pas ce regard amical, trop amical, et en tentant de dire en quoi la pratique de la psychanalyse – spirituelle, elle aussi¹² – diffère, sans accommodements possibles, de celle du bouddhisme. Le petit livre de Nina Coltart, on va le voir, se révèle là d'un précieux secours.

Une opération éditoriale

Le lecteur me pardonnera-t-il, après ce préambule, d'être tombé en arrêt, au hasard de mon chinage en librairie, sur ce titre : *Bouddhisme et psychanalyse* ? Moins de cent pages, le nom de l'auteur ne me disait rien... Par acquit de conscience – par le démon de la curiosité, veux-je dire –, je feuillette tout de même le libelle. Il contient la traduction de deux articles, le premier est un texte d'une vingtaine de pages paru en 1985, dans le journal de la Société bouddhique (*The Middle Way*, je ne connais pas...), sous le titre « Freud et le bouddhisme » ; le texte présenté en est une version remaniée en 1993. L'autre, à peine plus long, est extrait du dernier ouvrage de l'au-

10. Fabrice Midal, *Quel bouddhisme pour l'Occident ?* Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2006, p. 144.

11. *Ibidem*, p. 15.

12. Cf. Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007.

teur, paru en 1996¹³. J'apprends que cette femme, « unanimement respectée par ses pairs et ses innombrables patients », « a longtemps dirigé la London Clinic of Psychoanalysis ». Ces deux traductions sont suivies d'une consistante postface due à la plume de... Fabrice Midal. Ainsi donc, c'est à l'initiative d'un bouddhiste désireux de montrer que la spiritualité qui le nourrit est celle qui manque à l'Occident d'aujourd'hui que nous devons l'édition française de ces réflexions d'une psychanalyste anglaise sur le rapport de sa pratique psychanalytique avec celle de la méditation bouddhiste.

Premier article, première phrase : « La psychanalyse et le bouddhisme sont, en bien des aspects, profondément dissemblables. » Avant même que j'aie le temps de me demander si cette profonde dissemblance n'invalide pas ce que, au vu du titre, j'avais imaginé être le projet du livre (montrer la profonde parenté de ces deux pratiques – et dont mon démon curieux se demandait bien comment l'auteur allait le traiter), renvoi en note de bas de page (comme si l'interrogation ainsi suscitée ne pouvait trouver son explication qu'hors-texte). Je lis la note : « L'étude détaillée des différences entre la pratique de la psychanalyse et celle du bouddhisme reste à faire. Tel n'est donc pas l'objet de mon propos ici. » L'auteur « espère réaliser plus tard » – elle a alors 76 ans – « une exploration plus poussée » (p. 11, n. 1). Pour l'heure, elle affirme à la fois que bouddhisme et psychanalyse « relèvent d'ordres ou de catégories différents » et que « néanmoins, d'un point de vue pratique et philosophique, ils ont beaucoup en commun ». Cette note doit être un rajout de 1993, un « repentir », me dis-je, du même ordre peut-être que celui qui lui a fait changer son titre « Freud et le bouddhisme » pour un plus modeste : « La pratique de la psychanalyse et du bouddhisme ». Modestie délibérément ignorée par les éditeurs...

Ce qui autorise Nina Coltart à traiter ce sujet n'est donc pas l'étude, qui « reste à faire », des différences entre bouddhisme et psychanalyse, c'est sa « foi en la valeur ultime et présente de la pratique quotidienne – longue, lente et souvent frustrante – de la psychanalyse et du bouddhisme » (p. 11-12). « Seule qualité » qu'elle dit avoir conservée après qu'elle eut « perdu la foi », sa croyance première « en l'existence d'un dieu qui ait une forme personnelle ou même concevable ». Là où Dieu était est advenu cette foi en « la valeur ultime et présente de la pratique ». Freudienne, cette « foi laïque » ? Toujours est-il que c'est en se situant, et fermement, sur ce plan de la pratique que Nina Coltart délivre son message : « À aucun moment, même au début, je n'ai eu le sentiment qu'il puisse y avoir le moindre conflit dans une pratique combinée du bouddhisme et de la psychanalyse à plein temps ». Mieux : ces deux pratiques « se renforcent et s'éclairent l'une l'autre » (p. 12).

Je comprends que Fabrice Midal ait activement participé à ce projet éditorial : Nina Coltart, par sa vie même, ne prouve-t-elle pas que bouddhisme et psychanalyse œuvrent, chacun selon son mode, au but qui est le sien, « l'accès au bonheur, à l'équanimité et à la moralité » (p. 54) ? Cette publication s'inscrit dans son prosélytisme « pour un bouddhisme à l'occidentale ». Je comprends aussi pourquoi le titre, *Bouddhisme et psychanalyse*, m'a paru trompeur : parce qu'il m'a trompé ! Il m'a

13. Nina Coltart, *The Baby and the Bathwater*, préface de Christofer Bollas, Londres, Karnac Books, 1996.

trompé, parce que j'en attendais un argumentaire (dé)montrant la pertinence du rapprochement de ces deux... quoi, au juste ? – je n'arrive pas à trouver ne serait-ce qu'un vague substantif qui les réunirait. Or les éditeurs ont fait comme si le chaland, tout naturellement, les associait, comme si le témoignage de Nina Coltart allait de soi, comme si la valeur de leurs pratiques réunissait psychanalyse et bouddhisme...

C'est là que ce petit livre m'a convoqué. Faire cas de ce témoignage m'oblige en effet à la suivre là où elle dit être sa vérité : dans l'occulte pratique du bouddhisme où elle dit avoir trouvé les « principes essentiels de la psychanalyse » (p. 13).

Y croire sans la croire

Quelle raison aurais-je, au fait, de mettre en doute son témoignage ? Aucune. Encore que, revenant à Descartes décidé « une bonne fois » à payer le prix de la vérité, je puis toujours veiller à : « [...] soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables¹⁴ [...] ». Il s'inscrivait là dans la grande tradition philosophique qui remonte aux Anciens : le sujet se laissant toucher, transformer, par une vérité qui lui importe. Mais ce qui pour Descartes était « résolution » volontaire m'est comme une seconde nature : les signes que je perçois de l'autre, puis-je oublier que j'en ignore (à un point que je n'imagine pas) la langue ? Puis-je ne pas savoir que c'est dans une langue à moi (dans mon imaginaire) que j'en forge le sens ? Plus radicalement encore, puis-je oublier l'impossible que ce sens, jamais, n'échappe à la jouissance ?

Quand donc je lis, sous la plume de Nina Coltart : « Ma foi n'a pas été minée par le démon de Freud : il s'agit d'une évolution naturelle. J'ai “perdu la foi”, comme on dit, presque du jour au lendemain. Cette expression a d'ailleurs quelque chose de paradoxal, car, comprise en un certain sens, la foi est justement la seule qualité que j'aie conservée » (p. 11), je reste en suspens. Que dit-elle ? Une vérité m'échappe, celle qu'elle fait sienne ; un peu comme la raison – l'enjeu de jouissance ? – de l'obstination du « refus de la féminité » échappait à la volonté de savoir de Freud. Qu'elle dise trouver dans l'enseignement bouddhique « les principes essentiels de la psychanalyse » (tels qu'elle les entend) n'explique pas ce qui la pousse à prolonger sa pratique analytique par celle de la méditation bouddhiste. Au contraire : pratiquerait-elle quotidiennement la méditation si, au-delà de ces « principes essentiels », elle n'y trouvait une satisfaction, un apaisement, que sais-je, que ne donne pas la pratique de la psychanalyse ? N'est-ce pas cela, sa « foi en la valeur ultime de la pratique » qu'en silence elle demande à son lecteur de partager ? Question que cette lecture me renvoie : qu'en est-il de ma jouissance quand je pratique la psychanalyse ?

Ce que je puis dire, *a minima*, de son témoignage, c'est que, aussi honnête, sincère, expérimenté soit-il, il n'a pas, pour moi, la vérité que lui confère Fabrice Midal – cette vérité qui assure une transmission. L'analyse, celle que je pratique, ne m'assure pas d'une telle transmission. Chaque cure est une aventure, une aventure à

14. René Descartes, « Méditations » [1641], in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1953, p. 268.

risque, singulière, sans précédent. Un psychanalyste, n'est-ce pas celui qui sait cela ? Qui sait que le rêve que lui apporte un analysant s'est écrit dans une langue qu'il ignore ; une imparlable langue qui le met devant le risque transférentiel de l'impossible interprétation : l'ébranlement de la créance que l'analysant accorde à son dire. Qui sait donc qu'il n'y a pas de langue fondamentale, pas de langue de l'inconscient (« collectif » alors : pour qui ne le sait pas, l'inconscient est forcément collectif), pas d'archétypes jungiens ? Qui par conséquent n'attend rien de la pratique solitaire de la méditation.

Lacan disait la psychanalyse « intransmissible » – et que « c'était bien embêtant ». Ce mot serait-il parvenu aux oreilles de Fabrice Midal ? Toujours est-il qu'il prend la peine, dans une note de sa postface (p. 94, note 1), de renvoyer à un chapitre de son ouvrage déjà cité où il s'explique avec le jungisme. J'y lis que « le sommet de la confusion est atteint lorsque la pensée d'un psychologue devient le filtre de la lecture du bouddhisme – ce qui est désormais le cas, précise-t-il, avec la pensée de Jung¹⁵ ». Il montre comment se fabriquent les « lourds préjugés » qui entachent « la compréhension du bouddhisme de Jung » ; il le montre sur un exemple de traduction qu'il va chercher dans un ouvrage américain : « Nous sommes assez satisfait, note l'auteur dudit ouvrage (un certain Robert A.F. Thurman), de notre traduction du tibétain *yidam* par “archétype”¹⁶. » Fabrice Midal de se récrier : « Le sens du bouddhisme est tout à fait déformé. Ce qui s'y tient en réserve et pourrait nous déplacer hors de nos certitudes est ici occulté. » Et là, il met « papiers sur table » : « Le terme tibétain *yidam* est une abréviation de l'expression *yi-kyi tantsik*. *Yi* veut dire “esprit”, *kyi* “de”, et *tantsik* “mot sacré” ou “lien sacré”. » Ce qui permet à son lecteur de conclure avec lui : « Le terme indique ce rapport qui lie le pratiquant à l'Éveil » et, dès lors, dans le bouddhisme, « un *yidam* [...] n'est jamais un archétype ». Mais il ne s'arrête pas là, il enchaîne immédiatement, sur le ton du croyant : « [...] mais un dieu que le pratiquant peut rencontrer dans un face-à-face qui ne le laisse pas indemne. La déité ne réside pas dans la prétendue profondeur de l'âme humaine, elle libère précisément l'homme de cet enfermement sur lui-même qui le prive de goûter au grand réel¹⁷ ».

Pascal, dans la limpidité de son génie, ici mis en chanson par Georges Brassens, cerne parfaitement le dispositif qui préside à cette foi qui fait l'Autre exister : « Mettez-vous à genoux, priez et adorez, faites semblant de croire et bientôt vous croirez. » Qu'on entre en bouddhisme par une telle pratique assidue, par l'ascèse quotidienne de la méditation, à cela quoi d'étonnant ? Mais en psychanalyse ? Nous retrouvons la question de Freud, la question que lui posait sa pratique quand elle rencontrait l'occulte de la résistance : comment éviter là de tourner en rond ? Il ne comptait certes pas sur une ritualisation de la pratique, il comptait sur la science.

15. F. Midal, *Quel bouddhisme pour l'Occident ? op. cit.*, p. 151.

16. Robert A.F. Thurman, « Note on transcription and terminology », *Wisdom and Compassion*, New York, Harry N. Abrams, 1996, p. 15.

17. F. Midal, *op. cit.*, p. 152.

La psychanalyse est-elle une ascèse ?

Si, face au témoignage de Nina Coltart, je soutiens que la psychanalyse, contrairement au bouddhisme, ne se transmet ni par initiation auprès d'un maître (pléonasme : il n'y a d'initiation qu'auprès d'un maître), ni dans l'étude des livres, alors comment, sans transmission, se transmet-elle ? C'est la difficulté de cette critique : comment dire, face à l'expérience de qui m'assure que la pratique du psychanalyste « se renforce et s'éclaire » de celle du bouddhisme, la raison de l'empêchement de ma créance ?

C'est la pratique qui, ici, est en question. Son témoignage interroge, tant il le nie, l'acte même qui me fait analyste. Un acte qu'il n'est pas question de mettre au passé : l'impasse d'un transfert échappe au temps commun de la vie sociale. Son actualité – là où sa vérité m'importe –, je la paye de l'infirmité de ma créance dans le savoir de l'autre. Que la psychanalyse soit intransmissible dit précisément cela : ni pratiques, ni théories n'y font savoir de référence. Comme dit la chanson : « Le temps ne fait rien à l'affaire... ». Cela ne dit pas – et c'est tout le problème – que la pratique ne puisse s'imiter, s'accumuler ; mais cet appui pris de l'expérience, n'est-ce pas toujours en fin de compte, une façon d'imiter le maître ? *L'imitation de Jésus-Christ* fut un idéal, un livre aussi, longtemps pratiqué par les chrétiens les plus fervents. Or cette identification, l'expérience analytique la met radicalement en question. « Destitution subjective » parce que, si cet autre-là n'est pas l'Autre à qui je m'adressais, aucun autre ne l'est : il n'y a pas de rapport qui me fasse, en vérité, l'*alter* d'un autre. Un acte donc, au sens d'un Rubicon qu'on aurait pu ne pas franchir : « *Alea jacta est !* » L'inconscient jette les dés, je paye.

Les mots sont trompeurs. La pratique que Nina Coltart nomme psychanalyse n'est pas celle que je nomme psychanalyse. Ces deux pratiques sont, selon le mot de François Jullien, « indifférentes¹⁸ » l'une à l'autre. Pour Nina Coltart au contraire, sa pratique de psychanalyste est comparable au bouddhisme, et compatible avec elle. Elle peut mettre en évidence leurs différences parce qu'elle a posé d'emblée – je l'ai relevé – leur foncière parenté « d'un point de vue pratique et philosophique ». Mais ce qu'elle ne dit pas – tant probablement, ça lui paraît aller de soi – c'est la nature de cette parenté : l'une comme l'autre sont conçues par elle comme des pratiques régulières, quotidiennes, un entraînement grâce auquel on progresse sur la voie de la guérison pour la psychanalyse, de l'illumination pour le bouddhisme.

Peut-on parler d'ascèse, à propos de ces pratiques tendant « au bonheur, à l'équanimité et à la moralité » ? Ce mot, qui a pris un sens religieux, vient d'un mot grec qui veut dire « exercice », particulièrement les exercices gymniques. Michel Foucault le revendique pour désigner le « souci de soi » qu'il retrouve dans les exercices spirituels des philosophies antiques. Comment différencier ce « souci de soi » de l'idée – à la base de toute thérapie comportementaliste – que c'est par un entraînement régulier, répétitif, que l'on obtient les résultats escomptés ? Quels résultats ? Tout est là

18. C'est le sens du titre *L'Indifférence à la psychanalyse*, livre que j'ai coordonné avec Thierry Marchaisse, aux PUF en 2004, et qui reflétait les *Rencontres avec François Jullien* de psychanalystes français intrigués par l'intérêt, justement, pour la psychanalyse, manifesté par quelques Chinois.

peut-être. Disons seulement de l'ascèse foucauldienne qu'elle n'est en rien initiatique puisqu'elle se situe d'emblée et résolument hors de tout rapport de maîtrise. Pour Nina Coltart, au contraire, la « libération » à laquelle aspire celui qui s'adonne à une pratique ne peut excéder celle à laquelle est arrivé le maître auquel il s'identifie ainsi. C'est bien pourquoi la cure psychanalytique ne permet pas, pour elle, de dépasser la « libération » proposée par Freud. Le Bouddha, lui, offrirait un modèle identificatoire plus profondément libérateur : « Dans notre tradition, la psychothérapie encourage à une profonde réflexion. Mais nous sommes fort loin de la technique méditative. La 'libération de l'esprit' freudienne n'a pas la même signification que la "libération" des religions orientales » (p. 15).

Une sage pratique de la psychanalyse

Ce que demandait Nina Coltart à la psychanalyse, elle le trouvera... dans le bouddhisme. C'est de cela qu'elle témoigne : « la croyance [*en « un dieu qui ait une forme personnelle »*] m'a beaucoup manqué, tout comme la pratique chrétienne, et j'ai longtemps erré à la recherche d'une autre voie. C'est ainsi que, progressivement, je me suis rapprochée du bouddhisme theravâda » (p. 12). Cette « foi pour une autre » lui permet, l'y oblige après coup, de penser une articulation entre ces deux « pratiques » parentes, forcément parentes. Son expérience de la psychanalyse n'aura pas soutenu sa quête spirituelle, et bientôt, c'est la pratique de la méditation, c'est dans le bouddhisme qu'elle cherchera la « libération » que la psychanalyse – celle qu'elle pratique – ne lui a pas apportée. L'allègement de la souffrance humaine – celle que ce manque de l'Autre ne cesse de lui causer –, voilà ce qui guide sa quête et que le bouddhisme, plus radicalement que la psychanalyse croit-elle, lui apporte. C'est là, dirais-je, son « roc d'origine » à elle, d'où découle sa « foi en la pratique » qui la soutient et qu'elle soutient envers et contre Freud s'il le fallait :

Freud considérait toute pratique religieuse comme névrotique et ne cessait d'affirmer qu'il ne s'intéressait qu'à l'étude scientifique de l'esprit humain et pas particulièrement aux personnes – au point de n'avoir pas remarqué que l'un de ses principaux buts était, même s'il ne l'a jamais reconnu, de soulager la souffrance et donner ainsi aux gens la possibilité de se sentir « mieux ». Si l'on réfléchit un tant soit peu aux ambiguïtés du concept de « mieux-être », on voit sans peine que notre profession recèle un élément moral caché et néanmoins puissant (p. 45-46).

Seulement voilà : cette « forme de lente éducation des émotions » en quoi consiste le « processus psychanalytique » (que la cure analytique soit un « processus » ne fait aucun doute pour Nina Coltart) ne touche que le moi.

À partir de l'idée, qui prévaut en Occident, qu'un moi fort et résilient peut vivre en ce monde dans un état d'ajustement plus ou moins heureux, la grande contribution de Freud fut d'affirmer qu'une meilleure connaissance de soi, dans le cadre d'un respect sincère de la vérité, aide à libérer l'esprit (p. 14).

Elle se félicite donc d'avoir commencé sa quête spirituelle en entreprenant un travail psychothérapique : « Pour qu'un Occidental progresse sainement sur la voie spirituelle qui le conduira à la transcendance de soi et à la perte de la 'forteresse du moi',

explique-t-elle, il faut en effet qu'il ait *déjà* un sentiment fort et stable de son identité personnelle (p. 17) ». Elle ajoute : « Pour peu qu'une personne n'ait pas développé la capacité de nouer au moins quelques relations personnelles fortes et saines, qu'elle ignore ou soit incapable d'exprimer ses sentiments, ou qu'elle soit envahie par l'angoisse, il lui faudra sans doute d'abord entreprendre une psychothérapie avant de se tourner vers la méditation » (p. 18).

Elle s'en tient à cela, quant à elle, dans sa pratique. Même si « la discipline de la pratique méditative renforce celle de sa propre contribution à une séance d'analyse » qui, précise-t-elle, « en réalité, se révèle parfois indissociable d'une forme de méditation », pas question pour elle de sortir du cadre analytique : « Je n'enseigne pas la méditation à mes patients. » Si « à un certain stade », « les patients ressentent le besoin inextinguible de continuer leur quête en un sens qui rejoint ma propre démarche », ils « prendront spontanément l'initiative de se renseigner ». Auprès d'elle ? « J'orienterais la personne vers un professeur ou un livre, mais je n'irais pas plus loin » (p. 30-31).

Autant elle est consciente qu'« il ne relève pas de [ses] attributions » de pousser ses analysants vers la méditation, autant elle part en guerre contre la dangereuse illusion de recourir à cette pratique du bouddhisme dans l'espoir de se guérir de sa névrose. Ceux qui le font, avertit-elle, soit « s'effondrent sous son influence et, ayant méjugé de son pouvoir, ont alors un réel besoin d'aide psychologique », soit sont leurs : « plus souvent, parce que cela les consolide vraiment, leur donne accès à un certain bien-être et réduit leur angoisse : ils sont alors satisfaits d'avoir atteint un point qui, à proprement parler, n'est qu'un point sur la route qu'aurait aussi suivie le psychothérapeute pragmatique séculier et qui n'a rien à voir avec une quête spirituelle » (p. 21).

Elle insiste alors, en se couvrant de l'autorité de maîtres américains du bouddhisme, sur le danger de « la psychologisation des disciplines contemplatives orientales » qui « pourrait dépouiller ces dernières de leur substance spirituelle. Cela pourrait les dénaturer au point qu'on les confondrait avec un autre procédé de santé mentale occidentale, les rendant ainsi incapables d'introduire la vision alternative de l'existence qu'elles sont susceptibles de nous apporter¹⁹ ». Bien avant Fabrice Midal, elle n'a pas de mots assez durs pour dénoncer « l'inflation spirituelle névrotique » menant à « un état fallacieux d'exaltation maniaque » certains esprits faibles qu'abusent « un certain nombre de personnalités narcissiques » et pour fustiger « ces gurus des temps modernes » « totalement irresponsables mais incapables de se contrôler ». On l'aura compris : Nina Coltart, en l'occasion, tient un discours d'une limpidité cartésienne. Que chacun reste à sa place : au psychanalyste la « croissance psychologique », au maître spirituel bouddhiste celle de l'esprit conduisant à la « transcendance de soi ». « L'ajustement psychologique », conclut-elle, « n'est pas la libération » (p. 20).

19. John Welwood, *Pour une psychologie de l'éveil*, Paris, La Table Ronde, 2003, cité par N. Coltard.

Une pensée sans langage

La psychanalyse se révèle donc, aux yeux de Nina Coltart, un processus qui ne permet pas la véritable libération de la souffrance, « l'Éveil » que procurerait la pratique du bouddhisme. Qu'est-ce qui retient un analysant de connaître l'état de bien-être qu'atteint le disciple du Bouddha ? « Dans le bouddhisme, aucune emphase particulière n'est mise sur le dialogue » (p. 47), note-t-elle. C'est donc bien la règle même de l'analyse qui est en question ; c'est de dire qui gêne. Son efficacité, le bouddhisme la puise dans une pratique silencieuse : la méditation. Si la méditation, délaissant toute « emphase mise sur le dialogue », se montre plus performante, plus libératrice que le « bavardage analytique », serait-ce en vertu de l'adage que *si la parole est d'argent, le silence est d'or* ? Ne serait-ce pas plutôt que cette pratique sans dire vient comme une grâce délivrer Nina Coltart du fardeau de transfert qui naît de la parole adressée au psychanalyste...

Un livre de François Jullien met en évidence le statut, si profondément différent dans l'aire culturelle chinoise, de cette parole du Sage²⁰ « qui dit à peine » tant elle reste liée au processus même des choses, et son incompatibilité avec la pratique du dialogue philosophique où, écrit-il, « le *logos* est à détacher de la personne ». Et, citant Platon : « Peu m'importe, aime aussi à dire Socrate, que cette opinion soit ou non la tienne ; car c'est le *logos* que j'examine avant tout et, en l'examinant, je m'examine du même coup moi-même autant que mon répondant (*Protagoras*, 333c) », il montre que s'instaure là « une communauté de vérité transcendant, ne serait-ce qu'à titre d'idée régulatrice, les points de vue et les intérêts » et, par contraste, l'hétérotopie²¹ du dire pratiqué par le Sage :

Pour le penseur taoïste, en revanche, il n'apparaît de commun (celui du *tao*) que par résorption des paroles accompagnant la dissolution des points de vue ; aussi ce Sage reste-t-il souverainement seul, même s'il « indique » de biais ; et jamais n'est en vue la vérité²².

Ce n'est pas le silence en lui-même qui serait supérieur à la parole, c'est « la dissolution des points de vue », la « résorption des paroles » de qui n'en n'a plus besoin. Nina Coltart, quant à elle, aborde sa pratique de la méditation d'un point de vue introspectif, voire psycho-cognitif :

L'apaisement des souffrances de l'esprit est en grande partie le résultat d'une pratique méditative au cours de laquelle se produit un abaissement du seuil de la conscience. Lors de l'introspection qui accompagne la concentration consciente sur le souffle, l'énergie qui s'est retirée de notre centre habituel de conscience – l'*ego* ou moi – active le contenu de l'inconscient, préparant ainsi la voie du *samâdhi*, ou profonde concentration. Dans l'état de *samâdhi*, ou du moins dans ses premières phases, nous ne *pensons* pas vraiment, nous observons plutôt certains phénomènes psychologiques (p. 47-48).

20. Dont le bouddhisme, notamment *chan* (*zen*, en japonais), tel qu'il nous revient aujourd'hui en Occident a été profondément imprégné.

21. « Les utopies consolent [...]. Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage », Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 9.

22. François Jullien, *Si parler va sans dire, du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006, p. 108-109.

Elle fait de cet état de non-pensée un facteur déterminant de la transformation du sujet ; sans lui, pas d'« Éveil », pas même de simple guérison. Elle note : « Le discernement non discursif semble recéler un puissant élément créatif et j'ai tendance à penser que cela fonctionne davantage dans le cadre de l'intuition analytique que nous ne le pensons » (p. 49). Sa découverte de la méditation s'accompagne donc d'une mise à distance de la parole, dans le « processus » psychanalytique lui-même.

Là elle rompt, sans s'en apercevoir, avec la psychanalyse. Elle ne s'aperçoit pas que c'est de parler, à voix haute, à un autre qu'il s'agit en psychanalyse. Elle s'intéresse à la pensée, pas à la *motérialité*²³ d'un dire transférentiel. Elle le théorise ainsi : « L'intellect lui-même est possessif : le simple fait de penser à un objet peut durcir ce dernier et lui conférer de l'importance aux yeux de notre moi conscient ». Sa foi dans la « valeur de la pratique » trouve là – sans qu'il soit jamais question, *of course*, de le théoriser – un fondement : cette valeur est celle d'une pensée, d'une non-pensée. Pour Nina Coltart, il y a de la pensée sans langage, c'est la non-pensée, et la parole est ce qui y fait obstacle. La parole est prisonnière du moi. Par la parole – par la psychanalyse, donc – on peut rendre ce moi moins souffrant (se libérer des illusions qui génèrent les symptômes), mais on ne peut se libérer de la parole ! La vraie libération, l'illumination, s'obtient dans la déprise de la parole, dans l'emploi des mots, par une plongée dans cette non-pensée que Nina Coltart appelle « l'océan de l'inconscient²⁴ » : « C'est l'océan de l'inconscient qui est la source de la sagesse » (p. 50).

Pour ne plus penser, ne plus conférer d'identité à aucun objet, la seule voie possible est solitaire. Il faut oublier l'Autre. Cet Autre dont l'inaccès gît dans chaque parole se réactive dans le dialogue. On conçoit qu'il y faille une ascèse draconienne. Et c'est effectivement par ce silence imposé aux mots que les techniques orientales de méditation explorent, depuis un temps immémorial, les voies d'oubli de la souffrance qui les caractérisent, les voies de l'oubli de l'Autre, le *Dao* des taoïstes. Appeler « inconscient » cette « source de la sagesse » qui s'atteint par la suspension de tout emploi du langage, y compris en soi-même, est-ce là la découverte de Freud ? Cette équivoque du mot « inconscient », n'est-ce pas la confusion que nous cherchons à démêler ? On le voit : on ne lève pas une confusion sans un travail sur les mots. Mais, pour qui les mots sont une limitation qui barre l'accès à la sagesse, y a-t-il confusion ?

L'océan de la souffrance

Il y a là un nœud si serré, si subtil, que je désespère de pouvoir le dénouer sans devoir me résoudre à utiliser une paire de ciseaux : la confusion aura disparu certes, mais... quelle confusion ? Comment faire sentir la prégnance d'une confusion qui

23. Néologisme forgé par Lacan. Cf. Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Péliissier, *789 Néologismes de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 2002, p. 61.

24. On pense ici à la réponse de Freud à la suggestion de Romain Rolland quant au sentiment d'infini, « océanique », que partageraient les hommes et qui serait « la source de l'énergie religieuse, source captée par les diverses Eglises ou les multiples systèmes religieux, par eux canalisée dans certaines voies, et même tarie aussi. » : « En moi-même, impossible de découvrir un pareil sentiment "océanique". Et puis, ajoutait-il, il est malaisé de traiter scientifiquement des sentiments. », in *Malaise dans la civilisation* [1929], trad. Ch. et J. Odier, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1971, p. 6.

n'est telle que pour celui qui n'y est pas pris ? Inversement, comment ne pas donner au lecteur qui n'écouterait que sa raison, le sentiment que, puisque le nœud est défait, c'est qu'il ne tenait pas ? Qui a dit *la critique est aisée, mais l'art est difficile* ? Avait-il saisi, celui-là, que la critique qui n'épouse pas l'art dont procède l'œuvre qu'elle examine n'est qu'un inutile coup de ciseaux ! Seul le dénouage qui refait à l'envers tous les gestes de l'artiste peut faire voir la vérité d'une erreur.

S'il y a une vérité dans la démarche de Nina Coltart, cette vérité se lit en inversant son discours. Si, pratiquant la psychanalyse « à plein temps », elle recherche « une autre voie », c'est que la psychanalyse qu'elle pratique ne l'aura pas libérée de la croyance qu'une autre voie la libèrerait, la guérirait de sa souffrance de vivre. Elle en parle, de cette souffrance, comme d'une chose que les mots ne peuvent atteindre ; elle en parle en termes bouddhistes :

La souffrance, tel [*sic*] que l'entend le Bouddha, a un sens à la fois large et complet. [...] [*elle*] désigne les moindres nuances de sentiments qui se trouvent du côté négatif du contentement et de l'équanimité. Par exemple, puisque l'existence est faite essentiellement de désirs et de besoins, qu'ils soient instinctifs et vitaux ou fantasques et luxueux, nous sommes souvent confrontés à toutes sortes de frustrations. [...] L'une des manifestations [*de la souffrance*] [...] est la déception éprouvée quand un plaisir dont on profite cesse, s'estompe ou se transforme en un mal. Avec un brin d'imagination, il est facile de voir que ce type de souffrance peut tout à fait, si elle s'amplifie et intervient dans un certain contexte, se transformer en symptômes et constituer l'objet d'un travail thérapeutique (p. 37).

« La souffrance existe », c'est la première des « Quatre Nobles Vérités » de l'enseignement du Bouddha – qui toutes les quatre parlent de la souffrance. Elle est, avec « l'impermanence » et le « non-moi », l'une des « Trois Marques de l'Existence ». Quand la souffrance devient symptôme dans la vie de quelqu'un, la bonne réponse, nous dit Nina Coltart, sera le traitement psychanalytique. « Il n'y a pas loin à chercher : dans notre métier, les gens nous apportent consciemment leur souffrance, même s'ils sont souvent inconscients de ce qu'elle recouvre. C'est d'ailleurs l'un des aspects où nous pouvons leur être utile » (p. 42). Utilité limitée à cette part de souffrance accessible à la parole que sont les symptômes affectant le moi de l'analysant – comme si pour elle, du moment où l'on s'adresse à quelqu'un, on reste prisonnier de ses identités, de ce qu'elle appelle un « soi continu » : « Cela tient, explique-t-elle, à ce que, dans les limites du langage, de la pensée et de l'image, nous *avons l'impression* d'être des identités régulières dont nous nous souvenons lorsque nous regardons derrière nous et dont les caractéristiques ne changent guère d'un jour à l'autre » (p. 54). Cette impression que nous avons (dont elle souligne la facticité par ses italiques), seule la méditation en dissiperait l'illusion ; car seule elle atteindrait la cause réelle des symptômes qui réside précisément dans cette illusion du moi.

Faire comme si...

Nina Coltart s'exprime sans détour et en termes simples. Son témoignage en est d'autant plus fort. Mais de quoi témoigne-t-elle sinon de l'indigence d'une psychana-

lyse entièrement occupée d'orthopédie du moi ? Elle assimile la psychanalyse à une éducation morale – qu'elle défend avec énergie : « Un autre mythe a la vie dure, lié à la difficulté à accepter la structure morale de la psychanalyse. C'est l'idée selon laquelle nous n'"éduquerions" pas » (p. 46). Pensant la conquête du mieux-être comme un « processus », sa pratique analytique sera le rituel de ce processus. Sur le modèle du bouddhisme. Elle le revendique : « Le processus, auquel l'analyste apporte ses propres réflexions et interprétations, est en lui-même éducatif au meilleur sens du terme. Le moi se développe, se transforme et assimile un élément nouveau » (p. 46-47). À ceci près que l'enseignement du Bouddha, grâce au processus de non-pensée enclenché par la méditation, « transcende le moi ». C'est parce que la psychanalyse que connaissait Nina Coltart ne lui suffisait pas qu'elle l'a « renforcée et éclairée » par le bouddhisme. L'opération lui a semblé non seulement possible, mais nécessaire. Cela n'en dit-il pas plus sur la pratique anglo-saxonne de la psychanalyse (depuis quinze ans, les choses ont-elles changé ?) que sur tout autre sujet ?

La fin du second article illustre parfaitement ce « renforcement » d'une psychanalyse asthénique par le bouddhisme. « Illusion » en est le maître mot :

On pourrait dire que la pratique et l'étude du bouddhisme sont *entièrement* [nos italiques] consacrées à l'éveil du vrai *self* par un processus de mise à bas des illusions entretenues par l'esprit de l'homme (p. 55).

Ce mot d'illusion permet de faire de cette psychanalyse du moi l'antichambre du bouddhisme. Nina Coltart s'appuie là sur une pionnière du féminisme en psychanalyse dont les positions dérivèrent fort loin de Freud, Karen Horney, qui « plaçait, nous dit-elle, l'illusion au centre de sa théorie de la névrose ». Qu'elle résume ainsi :

La formation précoce d'une image de soi idéale, par la suite identifiée au soi idéal dans une réaction de défense contre l'angoisse et l'insécurité, constitue le noyau de la névrose. Ce soi forme une illusion dominante et contrôlante chez l'individu. Celle-ci pénètre donc toutes les caractéristiques du faux *self*, que l'individu va dès lors s'efforcer d'incarner dans la mesure où il se persuade que cette personne, créée par l'angoisse et le fantasme, n'est pas un idéal vers lequel tendre mais est vraiment lui (p. 55).

Suit, sur trois pages, la description des ravages que cette illusion « dominante et contrôlante » exerce sur une de ses patientes – description si réaliste qu'elle a fait dire à un jeune homme qui venait d'entendre l'exposé de Nina Coltart : « Comment se fait-il que vous connaissiez si bien ma mère ? » (p. 58, n. 1) ! Cette patiente représente typiquement le genre de personnes pour qui la pratique de la méditation bouddhiste est contre-indiquée. Tant que le patient reste prisonnier de l'illusion qui l'oblige à développer un faux *self*, la quête de l'illumination ne peut que demeurer elle-même une illusion. Il faut d'abord qu'« au terme d'une lutte et de ruses manifestées par exemple au travers de crises de colère, de tentatives de vengeance, de périodes d'apaisement, de flatterie, de panique, ou d'une multiplication de symptômes physiques », il renonce à son faux *self*. « Avec un peu de chance, le sens de l'humour du patient s'améliorera, ce qui lui permettra de jeter un regard ironique sur le naufrage de son précédent *self* » (p. 59), conclut-elle.

Que se passe-t-il alors ? « Le vrai *self* surgira rapidement » (p. 59), écrit-elle. Mais les « thérapeutes bouddhistes » – Nina Coltart se compte-t-elle parmi eux ? – « s’amuseront de voir que la personne doit attendre ce moment-là pour éventuellement comprendre que le soi qu’elle a réussi à atteindre n’est, après tout, qu’une illusion » (p. 59). L’illusion qu’à grand peine la cure aura éradiquée, accouche... d’une illusion. Pour le bouddhisme, en effet, le vrai *self* est illusion. Mais, qu’on ne s’y trompe pas, intervient-elle, la pratique méditative ne recherche pas « la destruction du moi ou la négation du moi. L’Occident s’est largement trompé en interprétant le bouddhisme comme une pensée nihiliste » (p. 51). Non, ce qui l’attire dans le bouddhisme, ce n’est pas une ascèse à faire « grincer des dents », c’est « un paradoxe délicieux » (p. 59) :

Le Bouddha a enseigné les pratiques, et notamment la discipline morale, qui permettent de renforcer un soi sain ou en voie de guérison, émergeant de ses faux *self* névrotiques, tout en affirmant que le vrai *self*, au sens d’une identité immuable, n’existait pas (p. 60, italiques N. C.).

Cette idée qu’« au cœur de la vie se trouve une sorte d’insignifiance » (p. 51) est, dit-elle, « tout à fait viable » et « se rapproche davantage de ce que nous comprenons de la théorie de Winnicott sur le vrai et le faux *self* que de toute autre notion inquiétante pour notre esprit occidental conditionné » (p. 51-52). Le dernier mot, pourtant, sera pour l’ignorance – au sens d’une des trois « passions de l’être » que Lacan a promues, après les avoir trouvées... dans le bouddhisme :

Bien entendu, dans le cadre d’une psychanalyse, nous faisons *comme si* – comme s’il y avait un soi qui perdure, souffre, aspire à une guérison et au bonheur, se batte pour faire changer les choses, se connaisse souvent très profondément et vive certaines formes de réalisation (p. 60-61).

Pourquoi me navre qu’elle ajoute « et il en va de même dans le bouddhisme » ? Sans doute la victoire de l’ignorance : le « délicieux paradoxe » bouddhiste l’aura, jusqu’au dernier mot, efficacement protégée de la « grande énigme de la sexualité ». Et je m’en étonne, c’est bien ma naïveté !

L’esprit de la psychanalyse

Si la psychanalyse est une pratique, sans cesse recommencée, c’est qu’aucun barrage contre les vagues de ce Pacifique d’ignorance ne tient. Freud, un temps, l’a inquiétée : il a fait énigme de la sexualité. Le 8 mai 1973, Jacques Lacan commençait la séance de son séminaire par une de ses « formules » (par lui supposées difficiles, commente-t-il) :

[...] je donne ici mes formules
l’inconscient
ce n’est pas que l’être pense comme l’implique pourtant ce qu’on en dit, ceci
dans la science traditionnelle
l’inconscient
c’est, [...], c’est que l’être en
parlant, quand c’est un être qui parle
c’est que l’être en parlant jouisse

et j'ajoute ne veuille rien, rien en savoir de plus, j'ajoute que cela veut dire ne rien savoir du tout²⁵.

Touché par la vérité de ses rêves, Freud découvre, en même temps que l'inconscient, la censure, la résistance : cette passion du parlêtre²⁶ qu'est l'ignorance. Il la découvre, affirme-t-il, par désir de savoir. « Là, Freud se contredit », poursuit Lacan, « [...] il n'y a pas de désir de savoir, il n'y a pas ce fameux *Wissentrieb* que quelque part pointe Freud²⁷ ». Qu'est-ce qui poussait Freud à savoir ? Ce ne pouvait être – si l'on suit Lacan – que l'insupportable de son symptôme ou, si l'on préfère, le fait qu'il ne s'accommodait pas de sa jouissance. *Scilicet*²⁸, faire une psychanalyse, c'est s'autoriser à savoir, c'est s'engager dans un combat, sans fin puisqu'on ne vient pas à bout de la pulsion, contre l'ignorance. Ce « lâcher là toute espérance » est libérateur : il ne s'agit plus de trouver le fin mot de l'énigme mais de ne pas céder, chemin faisant, sur un désir dont l'objet, incessamment, vous échappe. Freud – c'est sa contradiction – touchant sa singulière vérité, touché par elle, s'imaginait, poussé par la pulsion, en *conquistador* d'une réalité, biologique en son fond, que le savoir, à terme, investirait totalement. Le « refus de la féminité », obstinément, y fait obstacle...

Que reste-t-il de cette attitude quand Lacan, après l'avoir suivie jusqu'à l'extrême, finit par dire que « la psychanalyse au sérieux, bien que ça ne soit pas une science²⁹ » ? Eh bien, l'essentiel peut-être, le point où se rejoignent le désir de Freud et celui de Lacan : face à l'horreur du féminin que la science ne parvient pas à vaincre, le parti pris du dire, de l'écoute. Être là pour entendre, dans la matérialité de son dire, ce « refus de la féminité », c'est « prendre la psychanalyse au sérieux » ; c'est opposer à ce refus un refus, méthodique, de l'ignorance. Ce refus est l'aventure de chaque psychanalyse. Refus de céder à l'insupportable rejeté sur le féminin qui a généré sa méthode : la coupure du savoir tant avec l'objet qu'avec le sujet. Il passe par ce que Jean-Claude Milner nomme « savoir absolu » :

Le mot « savoir » peut aussi être pris de manière absolue, en disjonction de tout objet su et de tout sujet sachant. Absolu au sens des grammairiens ; selon eux, un verbe transitif est employé absolument quand on ne lui donne pas de complément. Exemple de Littré : cet arbre ne produit pas³⁰.

Savoir, absolument, est l'aventure spirituelle des Modernes. Ce qui autorise à envisager le savoir absolu comme un exercice spirituel, au sens foucaldien du terme, un exercice que certains lettrés d'Europe, à partir de la Renaissance, se sont donné, à eux et à qui veut, et dont la psychanalyse est l'héritière. La figure de Freud se cerne dans l'histoire de cette spiritualité européenne ; il est ce « Juif de savoir » qui se sera engagé lui-même – souci de soi – dans l'exercice du savoir absolu. Et, par rigueur

25. Jacques Lacan, séminaire *Encore*, séance du 8 mai 1973, transcription Elp, XI, p. 2, mise en page respectée. Comparer avec l'édition au Seuil, 1975, p. 95.

26. Autre néologisme de Lacan. Cf. *789 néologismes de Jacques Lacan*, op. cit., p. 70-71.

27. J. Lacan, séminaire *Encore*, op. cit., XI, p. 2.

28. C'est le « tu peux savoir » figurant sur la couverture de la revue de l'École fondée par Lacan.

29. J. Lacan, séminaire, *Le moment de conclure*, séance du 15 novembre 1977, version Afi, 1996, p. 9.

30. Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 2006, p. 54.

méthodologique, il s'est aperçu que, seul, il n'évitait pas l'erreur de se faire objet, ou sujet, du savoir ; il lui fallait en passer par un autre. C'est l'arrachement de l'hypnose, l'invention de la psychanalyse. Dire à un quidam sans autre identité que celles que je lui prête ce qui se présente à mon esprit. C'est la *Laienanalyse*, l'analyse laïque que Freud a pratiquée dans la contradiction du scientisme : il a fabriqué l'objet de son savoir, l'« appareil psychique », il a parlé, en termes de guérison, de son sujet. Lacan, après lui, aura longtemps cherché à parfaire sa théorie, l'écriture du savoir du psychanalyste – le savoir scientifique est une écriture – avant de conclure que ni l'objet ni le sujet de la psychanalyse ne s'écrivaient. La psychanalyse est une pratique – Nina Coltart le dit –, « une pratique de bavardage » – ça, elle ne le dit pas...

Elle ne dit pas non plus que cette « pratique de bavardage » s'inscrit, avec Freud puis plus radicalement avec Lacan, dans le non-rapport du savoir absolu. Non-rapport où se loge l'horreur du féminin. L'amour qu'un tel exercice convoque n'y est analysable que dans la mesure où l'analyste suspend tout rapport du savoir tant à l'objet qu'au sujet. Où c'est l'inconscient, le *Witz*, l'esprit qui parle. Mené rigoureusement, cet exercice débarrasse de beaucoup de savoirs transmis, de beaucoup d'espérances, devenus inutiles, mais il laisse le sujet à l'énigme de son corps sexué.

Nina Coltart, avec presque toute la psychanalyse de son époque, n'aura pas vu que l'esprit qu'elle cherchait, sans le trouver, dans le bouddhisme était là, dans ce dispositif où « dire ce qui vient » répond à une exigence de méthode. Pour peu qu'à cet impossible, le psychanalyste se tienne.

Laurent CORNAZ
laurentcornaz@free.fr

Sensations de langue

pour

La Vie énigmatique des signes.

Saussure et la naissance du structuralisme

Patrice MANIGLIER

Paris, Editions Léo Scheer, coll. « Non & Non », 2006.

Quand s'ébranla le barrage de l'homme, aspiré par la faille géante de l'abandon du divin, des mots dans le lointain, des mots qui ne voulaient pas se perdre, tentèrent de résister à l'exorbitante poussée. Là se décida la dynastie de leur sens.

J'ai couru jusqu'à l'issue de cette nuit diluvienne...
René Char, *Fureur et mystère, Le poème pulvérisé, Seuil*¹

Quiconque pose le pied sur le terrain de la langue peut se dire qu'il est abandonné par toutes les analogies du ciel et de la terre.
Ferdinand de Saussure

Notes pour un article sur Whitney²

À propos d'un livre d'entretiens, un pertinent critique remarquait : « Sans doute, la faiblesse de l'élaboration conceptuelle en psychanalyse touchant le langage et le symbolique est à incriminer au premier chef [dans les débats sur l'«ordre symbolique»]. Il est quand même stupéfiant de voir les psychanalystes parler encore de "signifiant" dans un état d'apesanteur total³... »

L'actualité des lectures de Saussure est peut-être en passe de donner du lest à ce signifiant. En reconsidérant le signe saussurien, à l'aide des notes récemment publiées, comme une entité concrète, réelle et spirituelle, ce que fait valoir *La vie énigmatique des signes*, on révisé une version formaliste, « structuraliste » du signifiant. Elle n'avait retenu que des différences, pas de termes qui diffèrent. Certes, Saussure a bien martelé qu'« il n'y a dans la langue ni *signes*, ni *significations*, mais des DIFFÉRENCES de signes et des DIFFÉRENCES de significations ; lesquelles 1° n'existent les unes absolument que par les autres (dans les deux sens) et sont donc inséparables et solidaires ; mais 2° n'arrivent jamais à se correspondre directement⁴ ». Mais il ajoutait : « Grâce à ce que les différences se conditionnent les unes les autres, nous

1. R. Char, *Œuvres complètes*, Introduction de Jean Roudaut, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1983, p. 255.

2. F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, établis et édités par S. Bouquet et R. Engler, Paris, Gallimard, 2002, p. 220.

3. Pierre-Henri Castel, « Y a-t-il une "nouvelle économie" du psychisme et de la sexualité ? », *Comprendre*, « La sexualité », sous la direction de R. Ogien et J.-C. Cassien Billier, 2005, n° 6, p. 213-231, p. 229-230.

4. F. de Saussure, « De l'essence double du langage » in *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, 2002, p. 70.

aurons quelque chose pouvant ressembler à des *termes positifs* par la mise en regard de telle différence de l'idée avec telle différence du signe. On pourra alors parler de l'opposition des termes et donc ne pas maintenir qu'il n'y a que des différences "à cause de cet élément positif de la combinaison"⁵ » (S. p. 298).

D'où une première question : un signe saussurien qui ne se définirait que de sa différence aux autres et n'offrirait qu'« une conception *différentielle* du signifiant⁶ » lacanien est-il encore recevable ? Sinon, comment entendre ce que disait Lacan, en 1972 : « Dans cette seule articulation [celle du pas-tout], qu'est-ce que le signifiant – le signifiant pour aujourd'hui, et pour clore là-dessus, vu les motifs que j'en ai ? Je dirai que le signifiant se situe au niveau de la substance jouissante. C'est tout à fait différent de la physique aristotélicienne... [...] En ceci qu'il en est le terme, le signifiant est ce qui fait halte à la jouissance⁷. » Cette question n'est qu'une pièce indicative de la complexe construction par Lacan de sa notion de signifiant. P. Maniglier l'égratigne en quelques passages. J'y reviendrai.

Le signe, comme entité concrète, nécessite donc une relecture de Saussure et une révision de la nature même de la langue et de l'esprit, un renouvellement de l'ontologie. Tel est le *propos* de Patrice Maniglier. Le *propos*, mais pas l'*enjeu* qui est plus ample : la langue comme « institution pure, sans analogue » permettrait-elle de repenser les institutions, les normes, les contraintes, les obéissances, bref de réévaluer des problématiques politiques ? Le signe saussurien permettrait-il un concept de l'esprit alternatif à la « théorie de l'esprit » cognitiviste ? Répondrait-il à ma question, concernant ce qu'on appelle l'autisme, de savoir ce qui fait la capacité parlante d'une langue ?

*

Voilà, on lit Saussure. Retiré le masque du *Cours de linguistique générale*⁸, déchaussées les lunettes phonologiques et fonctionnalistes de Jakobson (p. 419-420). On lit Saussure, passionnément. On ? Robert Godel, dès les années 1950 (*Les sources manuscrites du Cours*, 1957), Jean Starobinski (publication des anagrammes, 1964,

5. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique par R. Engler, Wiesbaden, tome I, 1967 ; cité par P. Maniglier, p. 298. Désormais, les citations des notes de F. de Saussure faites dans *La vie énigmatique des signes* seront référencées par (S. p. x) et reproduites telles que Saussure les a manuscrites.

6. Guy Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan, consistance logique, conséquences cliniques*, EPEL, 2006 : Les supposés emprunts de Lacan « à Saussure ne lui offraient en effet qu'une conception différentielle du signifiant, chacun défini de n'être que différent de tous les autres », p. 53. Sur cette doxa qui réduit le signe saussurien à une conception différentielle, voir la mise au point que fait P. Maniglier dans « Surdétermination et duplicité des signes : de Saussure à Freud », *in Savoirs et clinique*, « Transferts littéraires », n° 6-7, Erès, Ramonville Saint-Agne, octobre 2005.

7. J. Lacan, séminaire *Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, séance du 19 décembre 1972. Pour Saussure, « terme » aurait pu être un équivalent de « signe », cf. *ELG*, p. 107.

8. F. de Saussure (1857-1913), *Cours de linguistique générale* (1916), désormais écrit *CLG*, composé à partir de notes des trois cours de Saussure de 1906-1907, 1908-1909 et 1910-1911 ; édition critique de T. de Mauro, Paris, Payot, 1972.

1971), Rudolf Engler et Tullio de Mauro (éditions critiques du *CLG*, 1967, 1972, 1974), Eisuke Komatsu (éditions des cours I et III, 1993).

L'importance de ces recherches et de ces travaux tient à leur remise en question de cette construction qu'est le *Cours de linguistique générale*. En effet, l'ordonnance du *CLG*, publié en 1916, trois ans après la mort de Saussure, qui rassemblait des notes d'étudiants collectées par Charles Bailly et Albert Sechehaye, montre que les éditeurs ont voulu faire une « synthèse » de la doctrine, synthèse conçue pour être « entièrement objective ». La fabrication du *CLG*, dont la cohérence recomposée est maintenant démontée par la comparaison avec les nombreuses autres notes d'étudiants et de Saussure retrouvées, avait masqué les doutes, les nuances, les innovations du linguiste. Avait fabriqué une théorie du signe qui favorisait l'interprétation formaliste et « scientifique » (*i.e.* logico-positiviste) de la linguistique saussurienne : elle aurait effacé, exclu, en se fondant, le sujet parlant⁹.

Sur ces notes retrouvées et éditées – dont, non des moindres, l'ensemble des manuscrits découverts en 1996 dans l'orangerie en réfection de l'hôtel genevois de la famille Saussure et publiés en 2002 sous le titre d'*Écrits de linguistique générale*¹⁰ – de nouveaux chantiers composent des livres pour celui que Saussure n'aura jamais écrit. Travaux de Simon Bouquet, Claudine Normand, de Johannes Fehr¹¹, enfin de Patrice Maniglier dont la sympathie à l'égard de l'ambition exigeante du silencieux Saussure (silence éditorial) en fait un généreux et stimulant hommage.

P. Maniglier tient compte des anciens et nouveaux documents, de leurs différentes interprétations. C'est dire et la position discutée et la densité de son propos. Dense et, paradoxale prouesse, fluide, la composition du livre, en spirale, accroche à chacun de ses quatre tours un problème critique *ante* ou *post* saussurien, échappant ainsi à une présentation systématique ou universitaire¹². Polémique, plutôt.

Quelques articles contemporains de la rédaction et de la publication de *La vie énigmatique des signes* en confirment le *pari* : lire Saussure dans l'actualité. Par exemple, P. Maniglier avance que l'ontologie du signe construite par Deleuze, sa métaphysique séculière et seconde, « de circonstances », ont enregistré ce que montre Saussure :

9. Interprétation encore en vigueur dans, par exemple, les commentaires sur la glossolalie d'Hélène Smith par J.-J. Courtine, in Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, t. III, Liège, Mardaga 2000, p. 402 ; interprétation que tant le livre de P. Maniglier que celui de Johannes Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie* [1997], PUF, 2000 (p. 147), rendent obsolète ; ce n'est pas que le sujet soit exclu, c'est qu'il est renversé : de constituant, le sujet parlant est produit comme constitué.

10. F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002. Sont annoncées les *Leçons de linguistique générale* chez le même éditeur. Dans l'article, les notes prises par moi dans *ELG*, seront appelées par (*ELG*, p. x).

11. J. Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, *op. cit.* Livre dont la lecture me paraît indispensable avant toute autre, sorte de tressage qui intègre et redistribue les différentes recherches de Saussure.

12. Le livre de P. Maniglier est la version réduite d'une thèse soutenue le 2 décembre 2002 à l'université de Paris-X Nanterre, sous la direction d'Étienne Balibar. C'est sans doute son écriture spiralee qui a conduit ce travail de la collection « L'ordre philosophique » du Seuil, où il avait été annoncé sous le titre *L'Être du signe. Linguistique et philosophie dans le projet sémiologique de Ferdinand de Saussure*, à la collection de Catherine Malabou, « Non & Non ».

l'être du signe¹³ ; il soutient ailleurs, dans un article feu d'artifice, qu'une langue n'est parlante que si l'on retient la définition saussurienne du signe : il n'est pas défini par sa fonction, mais par son être même, comme « entité spirituelle » au sens d'une réalité purement qualitative, d'une expérience synesthésique (d'une relation spontanée entre une perception et une autre appartenant au domaine d'un autre sens), dans laquelle le sujet est « passif ». D'où une nouvelle ontologie... Bergson, Deleuze en perspective¹⁴.

Saussure, immédiatement philosophique

Ces articles brièvement cités font entrevoir l'orientation où nous emmène P. Maniglier : philosophique, à la lumière d'un siècle qui « sera deleuzien »... Question de mode, diront les esprits chagrins. Non, question de souffle !

Mais déjà Saussure. Ce que l'université de Genève annonçait en 1906 par cours de « linguistique générale », Saussure, lui, présentant la matière de ses leçons, l'a dite à ses étudiants « philosophie de la linguistique » (S. p. 49) et ajoutait : « La grammaire, inventée par les Grecs et continuée sans grand perfectionnement par les Français, eut un intérêt logique, mais n'a jamais eu de vue philosophique sur la langue elle-même¹⁵. »

Quelle vue philosophique ?

La dimension métaphysique et épistémologique que Simon Bouquet lui attribue, comme on vient de le lire dans la note, est d'emblée critiquée par Maniglier. Elle participe du mythe, largement partagé, d'une « entreprise saussurienne comme acte de fondation d'une science nouvelle, la sémiologie », par laquelle Saussure serait allé du concept de science à une méthodologie précise pour une pratique journalière, grâce au passage par un concept particulier de la linguistique. Or, conclut Maniglier sur ce point, ce mythe n'a qu'un défaut : la démarche historique de Saussure en est l'inverse. Saussure est « en réalité parti de la singularité de la linguistique pour définir un objet qui échappait aux catégories de l'ontologie classique, structurée par l'opposition de l'être invariant et de l'apparence variable. Nous n'aurons plus un Saussure champion de la rationalité occidentale, mais un Saussure attiré par le mystère... » (p. 37-43).

Mais il faut dire plus : partant de la singularité de la linguistique, Saussure part en même temps de la généralité de la langue : « On ne pourra jamais y découvrir [dans

13. P. Maniglier, « Un métaphysicien dans le siècle », *Magazine littéraire*, « L'effet Deleuze », 2002, n° 406, p. 26-28.

14. P. Maniglier, « La langue : *cosa mentale* », *Cahier de l'Herne Ferdinand de Saussure*, dirigé par S. Bouquet, Paris, éd. de l'Herne, 2003, p. 121-133.

15. F. de Saussure, cours III cité par S. Bouquet, in *Introduction à la lecture de Saussure*, Paris, Payot, 1997, dont l'avant-propos présente la radicale distorsion du *CLG* et les contresens qui s'ensuivent dans par exemple *Introduction à une science du langage* de J.-Cl. Milner. S. Bouquet note que ce qualificatif de « philosophique » se trouve bien dans les notes de Saussure et dans celles des étudiants et non dans le *CLG* : « Il a en effet été censuré de façon très systématique par les rédacteurs du texte de 1916 – texte dans lequel, du coup, se trouve occulté le point de vue métaphysique auquel ce qualificatif se réfère », p. 179. « Métaphysique » est défini ici par S. Bouquet comme « gnoséologie métaphysique », c'est-à-dire « une théorie générale du savoir non positif de l'homme, complémentaire de l'épistémologie », épistémologie conçue, elle, comme savoir positif. Voir le préambule de son livre.

la nature du langage] d'*individus*, c'est-à-dire d'êtres (ou de quantités) déterminés en eux-mêmes sur lesquels s'opère *ensuite* une généralisation. Mais il y a D'ABORD la généralisation et il n'y a rien en dehors d'elle... » (S. p. 68).

C'est une thèse radicale. Dire « je le jure » est un événement singulier, linguistique et général car cette phrase ne saurait être obtenue par induction, en généralisant un ensemble de cas similaires. Étrange renversement, « ce n'est plus le particulier qui rend possible la construction de la généralité, c'est la généralité qui permet de faire exister un événement singulier » (p. 69). La généralité de la langue – et non quelque fonction (communicative pour la plupart des linguistes) – est la condition effective pour que se construise le concept de langue. La science du langage, Saussure la situe au lieu de cette faille liminaire de l'induction du particulier au général.

Pour Saussure, la langue est « un système de signes ». La reprise du concept de signe, utilisé mais non problématisé par la grammaire comparée, a donné lieu à des propositions subtiles de la part de Saussure. Ces propositions seront gommées dans la rédaction de 1916. Il s'en est suivi une sensible déformation de la notion d'« arbitraire du signe », d'où les nombreux débats sur un « trompe-l'œil créé par Bailly et Sécheyne¹⁶ ». Le signe, « concept glissant », dont la nature est d'être instable, en perpétuel devenir, n'existant pas en lui-même comme donné, mais produit par un acte de l'esprit (et non du sujet parlant), nécessite d'être réexplicité en tenant compte des nouveaux documents, d'où les nombreuses citations.

Mais avant, précisons que la crise de la définition saussurienne du signe – dont l'ontologie pressentie n'est pas celle de l'être d'une substance qui se modifierait, mais celle d'un être du devenir en tant que tel, point pivot de la lecture de Maniglier –, relève d'une position critique que Saussure met en jeu dès le début de sa pratique, immense, de comparatiste, de linguiste, dès son *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*. Dans ce *Mémoire* qui lui assure célébrité et estime après sa soutenance en 1879 à Leipzig, alors centre de la philologie européenne, Saussure se démarque des néogrammairiens – comme il s'était démarqué l'année précédente des fantaisies sur l'origine des langues indo-européennes de son maître et ami A. Pictet¹⁷ : « La question de l'origine du langage n'a pas l'importance qu'on lui attribue généralement. Ce n'est pas même une question à poser... » (S. p. 485, note 1). Car ce qui préoccupait le jeune Saussure à propos des différents éléments du système vocalique reconstruits par lui était moins de savoir comment ils étaient prononcés (phonologie) ou vécus (psychologie), que de démontrer algébriquement l'existence nécessaire et inconnue d'un phonème symbolisé par *a* et de déterminer en quoi pouvaient consister la valeur différentielle et les fonctions qui lui revenait face aux autres « voyelles » de ce système. On sait depuis 1941 que l'hypothèse du *Mémoire*, de cette voyelle dite « *a* indo-européen », hypothèse qui a conduit à réorganiser complètement la méthode comparatiste pour appréhender la complexité du système vocalique *i-e*, s'est trouvée confirmée¹⁸.

16. Cf., S. Bouquet, *Introduction à la lecture de Saussure*, op. cit., p. 279-280.

17. Cf., J. Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, op. cit., p. 215-230. Cf. S. Bouquet op. cit. p. 58-70.

18. Elle a été confirmée au cours de recherches sur la civilisation hittite, voir « Indo-Européens » in *Encyclopaedia Universalis*.

« *Tout contre* » les trois thèses néogrammatrices

Donc d'emblée, et c'est un des intérêts du livre de Maniglier qui constamment en tient compte, Saussure a déplacé et traité de façon originale les trois thèses principales des néogrammatrices qu'il suffira de rappeler brièvement.

D'abord, à la thèse centrale du caractère absolu des lois phonétiques énoncées par Grimm, Saussure réplique : « Sont-elles [ces lois] absolues, sans exceptions ? C'est là qu'on [les néogrammatrices] a vu le nœud de la question ; mais il n'est pas là, il est dans la question des unités » (S. p. 414). À ces lois expliquant la transformation des langues, Saussure « oppose que l'acte phonatoire n'est un fait concret que si l'on pré-suppose des entités de langue » (p. 103), c'est-à-dire des entités qui ne sont ni données par les sens, ni observables, visibles ou audibles donc enregistrables, ni simples car « on ne pourrait dire quand un son commence et quand un autre finit. [...] Il y a tout de suite quelque chose qui nous fait réfléchir : si nous entendons une langue étrangère, nous sommes hors d'état de faire des coupures, les séparations de mots ; donc ces unités ne sont pas données directement par le côté phonique ; il faut associer l'idée » (S. p. 105 et p. 95).

Sa critique de la raison phonétique – que les éditeurs du *CLG* ont reléguée en appendice¹⁹ mais que, grâce aux notes retrouvées, Maniglier fait valoir comme « une véritable épistémologie du changement phonétique » (p. 118) et, rétroactivement, comme une critique du projet des futurs « phonologues » de Prague (p. 109) – met en évidence ceci, que nous précisons bientôt : le fait que le changement phonétique (*pater-father-Vater*), « loin d'apporter une confirmation au faux espoir de donner à la linguistique une base expérimentale dans la physiologie, suppose au contraire précisément que la réalité même de ce qui change phonétiquement soit une "entité" non pas "simplement physiologique", mais intégralement double » (p. 118).

C'est exactement sur ce point-là, et son explicitation, que pourra se fonder une véritable critique des conceptions de la langue construites par le behaviorisme et le cognitivisme déterminés, l'un le revendiquant, l'autre le niant, par un schéma physiologistant.

Ensuite, la thèse historiciste des néogrammatrices qui cherche, par l'application des lois phonétiques, tous les états de langues intermédiaires entre une forme historique d'une langue et une autre, est réduite par Saussure au principe de la transformation incessante des langues, sans coupure générationnelle : « Ce sera un fait de la sémiologie générale : continuité dans le temps liée à l'altération dans le temps » (S. p. 406). « Chanter ne vient pas du latin *cantare*, mais il est le latin *cantare* » (S. p. 377). Parlant français, je parle latin.

Enfin, la troisième thèse néogrammatrice – celle d'un recours conscient et systématique à la psychologie pour contrer la logique qui étudiait les rapports entre langue et pensée – s'appuie soit sur la conception idéaliste d'un sujet créateur et isolé, soit sur la psychologie expérimentale ou sociale. Saussure intégrera cette dimension non pas comme « une opération du sujet parlant », mais comme « une expérience immédiate » (p. 152), une reconnaissance « des subdivisions ressenties dans le mot »

19. F. de Saussure, *CLG*, *op. cit.*, « Appendice, Principes de phonologie », p. 63-95.

(S. p. 482, note 6) ; pas d'individu créateur, mais des effets de dépôts de langue (donc immédiatement sociale dans les sujets parlants « passifs » et, corrélativement, dans les intuitions grammaticales).

Dès lors, il apparaît que ce qui gouverne Saussure, ce n'est pas de fonder la linguistique – contresens par rapport à l'entreprise saussurienne – mais de prendre « la mesure de la singularité radicale de la linguistique parmi les sciences » (p. 131). Au moment où commence une linguistique qui a recours à des techniques d'observation de plus en plus sophistiquées et à des méthodes expérimentales qui tentent de se débarrasser des métaphores organicistes, Saussure « déclare avec force que la linguistique ne saurait être une science empirique comme les autres » (p. 131). Il s'agit de construire l'objet de la linguistique qui ne doit rien à l'histoire, à la psychologie ni à la phonologie, tout en tenant compte des acquis de la philologie humboldtienne, de celle des romantiques allemands et de la linguistique des néogrammairiens.

La critique de Saussure porte donc sur ce qui serait un objet concret : l'activité parlante des individus sous les aspects physiologique, historique et psychologique. Son argumentation montre qu'une propriété que l'on croit pouvoir attribuer au langage de l'extérieur, déjà donnée, s'avère en réalité une dimension du phénomène lui-même :

Ainsi le fait d'être associé à autre chose (*dualité*), le fait d'être répété de manière plus ou moins correcte (*identité*) et le fait d'être délimité, d'avoir un commencement et une fin (*unité*), ne peuvent être considérés comme des propriétés qui s'ajouteraient à un acte de langage donné, mais sont au contraire des conditions qui permettent de le définir : contrairement à l'ensemble des faits de ce monde que l'on appelle *matériels*, un fait de langage est *en soi* "double", en soi "analysé". Bref, la langue est immatérielle (p. 74).

Le terrain de la langue, plan immatériel mais réel du mouvement des signes

Le concept saussurien de la langue sera le résultat d'une conquête et d'un effort, ceux des « horizons gagnés ». Son terrain à conquérir n'est pas celui des pierres, entre ciel et terre, de la haute montagne comme le fut celui de son arrière-grand-père²⁰. Ni le champ du brave laboureur ou du cruel herseur. La langue n'est pas un organisme, une « matière organique » (Schlegel), ni un « organe qui forme la pensée » (W. von Humboldt) auquel cas langue et pensée seraient déjà données, non, rien de cela « tant ce qui semble *organique* dans le langage est en réalité contingent et complètement accidentel » (*ELG*, p. 149), accidents de sa transmission. Le terrain de la langue n'est pas celui du monde, et « quiconque pose le pied sur le terrain de la *langue* peut se dire abandonné par toutes les analogies du ciel et de la terre » (S. p. 54).

Quel abandon ? Celui de l'identité. Là est « le point délicat ».

Où est maintenant l'identité ? On répond en général par sourire comme si c'était une chose en effet curieuse, sans remarquer la portée philosophique de la chose,

20. Horace Benedict de Saussure, *Premières ascensions au Mont-Blanc, 1774-1787* (1834), Introduction de Roger Canac, Paris, Éd. de la Découverte, 2005.

qui va à rien moins que de dire que tout signe, une fois lancé dans la circulation – or aucun signe n'existe que parce qu'il est lancé dans la circulation –, est à l'instant même dans l'incapacité absolue de dire en quoi consistera son identité à l'instant suivant²¹.

Pour saisir cette circulation des signes – créations plus ou moins fragiles, radicalement dénuées de principe d'unité, sans identité certaine, non pas seulement à cause des effets du temps, mais parce qu'elles ne sont que des « fantômes obtenus par une combinaison fuyante²² » – une image proposée par Saussure reposera les différents termes. Saussure veut présenter la langue comme un plan intermédiaire entre la masse, indéfinie, de nature chaotique, des pensées confuses, et celle, pas moins indéterminée, des sons.

Sans qu'il s'agisse d'une matérialisation des pensées – la langue n'est pas un moule –, ni d'une spiritualisation des sons, ce dont il s'agit et qui est important, Saussure le note,

c'est le fait, en quelque sorte mystérieux que la pensée-son implique des divisions qui sont les unités finales de la linguistique. Son et pensée ne peuvent se combiner que par ces unités. Comparaison de deux masses amorphes : l'eau et l'air. Si la pression atmosphérique change, la surface de l'eau se décompose en une succession d'unités : la vague = chaîne intermédiaire qui ne forme pas substance. Cette ondulation représente l'union, et pour ainsi dire l'accouplement, de la pensée avec cette chaîne phonique qui est elle-même amorphe. Leur combinaison produit une forme. Le terrain de la linguistique est le terrain qu'on pourra appeler dans un sens très large le terrain commun des articulations, des articulés, des petits membres dans lesquels la pensée prend un sens. Hors de ces articulations, ou bien on fait de la psychologie pure (pensée), ou bien de la phonologie (son) (S. p. 278)²³.

La forme n'est pas une figure vocale (ou une figure écrite) : l'unité double du signe « ne réside pas dans le dualisme du son et de l'idée, du phénomène vocal (physique) et du phénomène mental (signification) ; c'est là la façon facile et pernicieuse de le concevoir. Ce dualisme réside dans la dualité du phénomène vocal COMME TEL, et du phénomène vocal COMME SIGNE » (*ELG*, p. 20-21). Il faut alors redéfinir le signe, non pas comme une association de deux termes également psychiques, mais comme un seul événement déterminé par un double mouvement – détermination de la forme par l'idée et de l'idée par la forme. Si, à cet endroit, Saussure fait valoir le phénomène vocal comme signe, il ne me semble pas indu de forcer en faisant équivaloir « signifiant » et « signe », étant sous-entendue l'idée, le « signifié ».

Qu'est-ce que ce terrain commun des articulations, ce « plan », pour reprendre l'accent deleuzien de Maniglier ? Qu'est-ce que ce « ruban » vague, ondulant et vide ?

21. F. de Saussure, « La légende de Sigfrid et l'histoire burgonde » (1903-1910), *Cahier de l'Herne, Ferdinand de Saussure, op. cit.*, in « Légendes et récits d'Europe du Nord : de Sigfrid à Tristan », présentation et édition par B. Turpin, p. 367. « Signe » ici remplace « symbole » du texte de Saussure, comme il le fait lui-même p. 376.

22. Expressions de Saussure réitérées, en particulier dans la « Légende des Nibelungen ».

23. Citation tirée de l'édition critique du *CLG* de R. Engler, à partir des notes de cours de Léopold Gautier. La même image se trouve dans le *CLG*, Payot, p. 156.

La forme, la vague, est l'élément d'une alternance, c'est-à-dire la « co-existence de signes différents, soit équivalents soit au contraire opposés dans leur signification » (*ELG*, p. 36). La forme, le signe comme être double, n'existe que comme « division » de la surface de rencontre pensée-son (air-eau) en fonction de forces et de relations latérales. « L'expérience en quoi consiste le signe lui-même n'est rien d'autre qu'une pure et simple scansion dans l'expérience » (p. 279). Pour Saussure, les substances qui ont été l'occasion de cette discontinuité sans contenu – le signe est une entité en soi nulle – sont secondaires : ce qui compte, c'est le rythme.

Mais ce qui est prélevé par association sur les « substances phoniques et conceptuelles » à l'interface desquelles se situe le plan de la langue constitue les différences qualitatives. C'est à ce point que la référence à Bergson, introduction innovante de Maniglier dans sa lecture de Saussure, déplace une tradition « CLGiste » et rend plus justement ce que Saussure appelle le « tourbillon des signes » :

Tous [les psychologues, en faisant allusion à la langue] sans exception se figurent la langue comme une forme *fixe*, et tous aussi sans exception comme une forme *conventionnelle*. Ils se meuvent très naturellement dans ce que j'appelle la tranche horizontale de la langue, mais sans la moindre idée du phénomène socio-historique qui entraîne le tourbillon des signes dans la colonne verticale et défend alors d'en faire ni un phénomène *fixe* ni un langage *conventionnel*, puisqu'il est le résultat incessant de l'action sociale, imposé hors de tout choix (*ELG*, p. 102).

On reconnaît là ce qui a été figé par les fameux axes de la synchronie et de la diachronie (syntagmatique et paradigmatic). Il s'agit bien plus d'une spirale dans laquelle le « phénomène socio-historique » est prévalent ; il est aussi ce que Saussure appelle le « sentiment de la langue ». Voici un exemple à propos de la morphologie historique : « si au nom de l'identité de substance entre *enfant* et *infans* j'opère en français l'analyse *en-fant*, qu'est-ce que je fais ? de la morphologie latine sur l'équivalent français d'une forme latine. Je fais de la *morphologie rétrospective*. Cette morphologie-là est, au fond, détestable. Elle est directement contraire à notre principe : elle ne s'appuie plus sur le sentiment de la langue. Et par conséquent, elle ne répond à aucun fait du langage » (*ELG*, p. 195).

« *La coquille d'un œuf cru est a* »

Le signe est un effet qualitatif, non substantiel, qui introduit une discontinuité dans l'expérience continue en jouant sur la pluralité d'expériences qualitatives. Avec ce concept de « forme » ainsi construit, Saussure pose, P. Maniglier le souligne, « un des problèmes les plus pointus de la philosophie moderne, celui de la synthèse ou du passage d'une expérience discontinue au monde continu dans lequel nous vivons, d'une manière qui ne se confond avec aucune des grandes réponses que la tradition lui a données [...] Mais le pari de Saussure, qui travaillera tout l'héritage structuraliste et que l'on retrouve intact, en particulier chez Lévi-Strauss, consiste à affirmer que l'expérience sensible *se structure elle-même*, du fait cependant de la *pluralité* des niveaux de l'expérience : l'intelligible émerge du sensible par le "frottement" des plans de sensibilité les uns contre les autres » (p. 280).

La relation entre telles différences sonores et telles différences conceptuelles, c'est ce que signifie l'arbitraire du signe²⁴. L'arbitraire n'est pas tant le rapport de l'image acoustique à l'idée (signifiant/signifié) qu'un rapport de valeur : « Dans l'association constituant le signe il n'y a rien depuis le premier moment que deux valeurs existant l'une en vertu de l'autre (arbitraire du signe) » (CLG, p. 333). Les « réalités concrètes » d'un fait langagier se trouvent être co-produites ou co-incidentes, sans être liées par une relation de causalité. L'absence de causalité nécessite une « opération de l'esprit », ce que je développerai plus loin à propos de « l'analyse intuitive ». Car avant cela, il faut dire comment Saussure introduit l'esprit.

On lit dans une note de cours : « Il y a défaut d'analogie entre la langue et toute autre chose humaine pour deux raisons : 1/ la nullité interne des signes ; 2/ la faculté de notre esprit de s'attacher à un terme en soi nul (mais ce n'est pas ce que je voulais dire d'abord. J'ai dévié) » (CLG, p. 109). Le prélèvement sur les substances est l'opération associative qui attache l'esprit à cette chose extérieure et vague qu'est la langue. Cette association implique un lien nécessaire et intrinsèque entre langue et « individu linguistique » ou sujet parlant.

Les processus associatifs à l'œuvre dans le « système latent » sont décrits par Saussure avec un luxe de termes et de détails, avec jubilation, lorsqu'il répond à une enquête de Théodore Flournoy²⁵. Dans l'étude de Flournoy, Saussure donne les impressions colorées que suscitent en lui les voyelles des mots :

Ce n'est donc pas, semble-t-il, la voyelle comme telle, c'est-à-dire telle qu'elle existe pour l'oreille, qui appelle une certaine sensation visuelle correspondante. D'un autre côté, ce n'est pas non plus la vue d'une certaine lettre ou d'un certain groupe de lettres qui appelle cette sensation. Mais c'est la voyelle en tant que contenue dans cette expression graphique, c'est l'être imaginaire que forme cette première association d'idées qui, par une autre association, m'apparaît comme doué d'une certaine *consistance* et d'une certaine *couleur*, quelquefois aussi d'une certaine *forme* et d'une certaine *odeur*. Ces attributs de couleur et autres ne s'attachent pas, autrement dit, à des valeurs acoustiques, mais à des valeurs orthographiques, dont je fais involontairement des substances. L'être [voyelle x / lettre x] est caractérisé par tel aspect, telle teinte, tel toucher [...]

En français, *a*, c'est-à-dire [voyelle a / lettre a], est blanchâtre, tirant sur le jaune ; comme *consistance*, c'est une chose solide, mais peu épaisse, qui *craque* facilement sous le choc, par exemple un papier (jauni par le temps) tendu dans un cadre, une porte mince (en bois verni resté blanc) dont on sent qu'elle éclaterait avec fracas au moindre coup qu'on y donnerait, une coquille d'œuf *déjà brisée* et que l'on peut continuer à faire crépiter sous les doigts en la pressant. Mieux encore : la coquille d'un œuf cru est *a* (soit de couleur, soit par la consistance de l'objet) mais la coquille d'un œuf dur n'est pas *a*, à cause du sentiment qu'on a que l'objet est compact, résistant » (S. 263).

24. A ce point, il faut faire varier la notion d'une langue qui « dépend d'un objet, mais libre et *arbitraire par rapport à l'objet* », de la notion de « l'arbitraire du signe ». L'amalgame a pesé. Variation que développe Lacan le 19 décembre 1972.

25. Th. Flournoy, *Des phénomènes de synopsis (audition colorée)*. *Photismes, schèmes visuels, personnification* (1893) Paris/Genève ; également cité par J. Fehr, *op. cit.*, p. 161-170, avec quelques variantes orthographiques.

Une entité du langage associée à autre chose n'est pas une opération supplémentaire de l'esprit, c'est l'esprit, c'est-à-dire un moment dans la détermination²⁶ de toute qualité double. Les notions freudiennes de « représentation de chose » et de « représentation de mot » sont proches.

L'ordre des différenciations subjectives révèle alors son rôle de présupposition irrécusable pour le système même de la langue. Et, à cet endroit, je prends la suggestion de P. Maniglier : « Peut-être est-ce cela qu'apprennent les enfants : non pas associer tel nom à telle chose [référence et nomenclature], ni à se servir de règles de formation et d'usage [grammaire], mais à entrer dans une expérience qualitative partagée. » (p. 266). C'est essentiellement à ce niveau-là que la *Play-Technique* construite par Mélanie Klein pour une pratique analytique avec les enfants est précieuse : seul biais à la mise, par soi-même, en « forme » du réel, en la répétant. L'absence de référence (la « fonction poétique » de Jakobson) « n'est pas le fait d'une sorte d'oubli originel, mais plutôt le fait de la constitution même de l'être du signe » (p. 417) : lancé dans la circulation, il passe « l'épreuve du temps », et « l'épreuve de la socialisation » (S. p. 417). Ni catéchisation œdipienne, ni programme cognitif. À bon PsyTeacch²⁷, salut !

Les signes instituent un ordre de l'expérience nouveau, non préconstitué, qui appartient au domaine des synesthésies : signe immédiatement intuition, évocation de sensations, de couleurs, bref, sens inobjectivables. Le signe est senti, ressenti comme unité significative. Il faut considérer la sensation non pas comme signe d'une chose, comme représentation, mais comme transformation d'une expérience singulière. La qualité du signe qu'introduit Saussure « est de fait un argument en faveur d'une philosophie qui considère un fait psychologique non comme la représentation de quelque chose de non psychologique, mais comme une modification du sujet » (p. 240).

Le contraste entre plans de sensibilités, différences donc, produit des combinaisons entre des différences d'images acoustiques et des différences d'idées en une coexistence fluctuante, combinaisons qui sont elles-mêmes redéterminées par leur opposition réciproque : ce sont les valeurs. « Toute valeur est donc doublement déterminée par un jeu de codifférentiation hétérogène (son-idée) d'une part, et par un jeu d'opposition entre les “nœuds” codifférentiels d'autre part » (p. 299). Les jeux de la valeur créent deux systèmes sur le même plan de la forme, système syntagmatique et système des associations, car l'opposition des signes selon les significations ne recouvre pas l'opposition des significations selon les signes, mais l'une ne peut se faire sans l'autre : elles se construisent en même temps sur le modèle d'une double dérivation.

Remarques et autres questions

Ce schéma du terrain sensible, du « plan immanent » de la langue, chatoisement des vagues, évocation des signes, avec l'esquisse d'explicitations trop brève qui suit,

26. À propos de la « détermination multiple » (*die mehrfache Determinierung*), de l'équivocité, dans *L'interprétation du rêve*, voir la corrélation entre Saussure et Freud faite par P. Maniglier dans « Surdétermination et duplicité des signes », *art. cit.*

27. TEACCH, Treatment and Education of Autistic and Related Communications Handicapped Children.

ne rendent que fort peu ce que les cinq cents pages de *La vie énigmatique des signes* déplient. Ces pages, on les pressent, elles envoûtent... on croit discerner... Effet d'excitations, à ne pas savoir saisir autrement que par le milieu un être à « l'essence duquel il appartient de varier » (p. 386), un être réalisé en de nombreux idiomes : notre « langue n'est réelle que parce qu'elle est à la fois une langue parmi d'autres, et une langue qui n'est pas "une". [...] En termes bergsoniens on dirait : essentiellement en devenir parce qu'essentiellement multiple. » (p. 395, 398).

Une pause et quelques remarques que les nouvelles lectures de Saussure nous permettent de faire.

D'abord, la distinction faite par Saussure entre « langage » et « parole », lors de la Leçon inaugurale pour sa nomination à une chaire de l'université de Genève en 1891, après dix années d'enseignement à l'École pratique des hautes études de Paris – distinction où il est admis de voir le pilier fondamental de l'édifice consigné dans le *CLG* –, se trouve déplacée par Saussure vingt ans plus tard dans le Cours III. La distinction passe alors entre « langage » et « langue » où langue signifie série des langues existantes (empirisme saussurien) et généralité de la langue (hypothèse théorique) à partir de laquelle existe un événement langagier. La langue inclut donc, par les associations, le « sujet », au sens de formations et transformations du sujet. La fonction, « la faculté naturelle de langage », ne sera abordable pour la sémiologie saussurienne que par le côté des langues parlées et de la langue, car il ne revient pas au même d'aborder « les principes essentiels du langage » sur le mode de la langue ou sur celui du langage – langage conçu par d'autres immédiatement comme fonction biologique, communicationnelle, ou comme concept imposé par la tradition logico-philosophique.

Ensuite, l'étude des notes retrouvées montre que les termes de « signifié » et de « signifiant » n'ont été, eux aussi, introduits par Saussure qu'en 1911, précisément le 19 mai, c'est-à-dire vers la fin du Cours III²⁸, et n'apparaissent nulle part ailleurs dans les notes autographes²⁹. Pour résoudre la « dualité » du signe qui est « le point le plus difficile de la sémiologie, le plus négligé » (S. p. 259), puisqu'en fait Saussure veut dire l'unité indissoluble des deux constituants du signe, il introduit donc ce que P. Maniglier épingle de « néologismes » (p. 259). Néologismes ? Heureuse butée à une filiation qui fut trop vite établie comme une reprise en écho de la doctrine stoïcienne des signes³⁰, rapprochement que Claude Imbert qualifie de généreuse anhistoricité, « source d'équivoque³¹ ».

28. F. de Saussure : « Nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* par *signifié* et *signifiant* », *CLG*, p. 99. Jusque-là Saussure a utilisé d'autres termes : outre ceux, majoritaires, d'image ou sensation acoustique et de sens ou idée, ceux de *sème* (signe), de *sôme*, d'*aposème* (dit par Saussure « cadavre du sème » : enveloppe vocale dépouillée de sa signification) qui ont donné lieu à de subtiles distinctions et variations, cf. *ELG*.

29. J. Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, *op. cit.*, p. 127.

30. Par exemple, par Jakobson dans « À la recherche de l'essence du langage », in *Problèmes du langage*, Gallimard, 1966, p. 24 ; par Lacan, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*, séminaire inédit, séance du 16 décembre 1964, ou *Encore*, *op. cit.*, séance du 19 décembre 1972, après une conférence de Jakobson au Collège de France.

31. Cl. Imbert : « On remarquera [...] que la division proposée par Chrisippe ne peut, sans équivoque, être rapprochée du signe saussurien. Un tel parallèle accorderait aux Stoïciens une conception abstraite de la langue, distinguée des actes de parole, incompatible avec le titre même des traités Peri Phonèn, et

Enfin, si une filiation entre signe stoïcien et signe saussurien n'a pas l'évidence qu'on lui a prêtée, la filiation entre signe saussurien et signifiant lacanien reste à préciser. Est-ce que Lacan a cédé à « cette chimère » (p. 311) que Jakobson a cru pouvoir faire d'un signifiant sans signifié ? Et cela pour n'avoir pas vu que le phonème saussurien n'est pas véritablement un ensemble de traits distinctifs acoustiques et qu'un terme n'est pas composé de phonèmes ou de sous-unités distinctives, mais qu'il se décompose spontanément du fait de la proximité des autres termes. Ou bien, au contraire, Lacan a-t-il enregistré, assimilé, que « le phénomène vocal comme signe » ne fait irruption qu'en tant qu'unité double, d'emblée « pensée-son » ? Et par là même répondu à une hésitation de Saussure : « Appellerons-nous *signe* le total, la combinaison du concept avec l'image [acoustique] ? Ou bien l'image acoustique [...] elle-même peut-elle s'appeler *signe*³² ? » En prend-il acte avec le terme de signifiant, que l'on pourrait dire à la fois « signifiant » comme image acoustique, et participe présent « signifiant » en place du participe passé « signifié » comme sens, remodelant ainsi, dans la langue même, l'unité double du signe et le jeu de la valeur ? Et coupe-t-il court à l'irréductible dualité concevant son (physique) – sens (psychologique) comme des données préalables à l'expérience ; dualité qui, en se perpétuant dans une philosophie de la représentation, pollue le signe ? Si pour Lacan « signifiant » est le « phénomène vocal comme signe », alors la problématique de l'incorporation, encorporation ou *embodiment*, paraît superfétatoire : du corps n'advenant que du signifiant, coproduction simultanée.

Lacan n'avait pas isolé le signifiant comme tel ; il avait insisté sur la force de la barre à laquelle fait allusion P. Maniglier : « ... signifiant et signifié sont constitués dans le signe même. Loin d'être séparés, le signifiant et le signifié sont mêlés dans une seule et même chose. La prétendue barre dont parlera Lacan qui viendrait séparer le signifiant et le signifié n'est donc pas si intransigeante que cela » (M. p. 255).

La chose est délicate. Je ne la débattrai pas de façon exhaustive, puisque le signe, le signifiant, pour la psychanalyse, est plongé dans l'hypothèse de l'inconscient, et que la question de la barre entraîne, pour la position de Lacan à cet égard, celle du phallus. Sans pinaillage – puisque le pari du livre, son élan à lire Saussure dans notre actualité, exclut tout croche-pied – je voudrais tout de même nuancer l'affirmation de Maniglier. Je le ferai en ne prenant, dans l'élaboration du signifiant par Lacan, que deux références qui concernent le signe pris en référence à Saussure, marquées toutes les deux, mais différemment, de la présence de Jakobson.

La première, de 1959, est à situer dans la problématique de la lettre dans l'inconscient, dans celle du rêve. La barre y est positionnée non pas pour séparer le signifiant et le signifié, mais par rapport à la signification : dans la métonymie, la barre étant maintenue, S (-) s, « le signe [...] marque l'irréductibilité où se constitue dans les rap-

plus encore avec la fonction de véhicule de la pensée assignée à la parole », *Pour une histoire de la logique*, Paris, PUF, 1999, p. 108-109.

32. F. de Saussure, « Item et aphorismes », in *ELG*, *op. cit.* Saussure lui-même a prévu ce glissement de *signe* à *signifiant* : « il faut cette inélégance plantureuse, profonde, volontaire du terme pour que soit supprimée enfin toute voie à la paronymie perpétuelle faisant dans le discours l'équivoque [entre *mot* au sens de *signe global (signifiant + signifié)* et *mot* au sens de *signifiant*] », cité par S. Bouquet, *Introduction à la lecture de Saussure*, *op. cit.*, p. 280.

ports du signifiant au signifié, la résistance de la signification » ; dans la métaphore, le signe en sa valeur de franchissement de la barre, S (+) s, produit « l'émergence de la signification³³ ».

La seconde, de 1972, interrogeait l'assimilation de la barre à l'arbitraire du signe et, là, par rapport à l'écrit : « Qu'est-ce que c'est que cette signifiante ? Au niveau où nous en sommes, c'est ce qui a effet de signifié. N'oublions pas qu'au départ on a, à tort, qualifié d'arbitraire le rapport du signifiant et du signifié. C'est ainsi que s'exprime, probablement contre son cœur, Saussure – il pensait bien autre chose, et bien plus près du texte du *Cratyle* comme le montre ce qu'il y a dans ses tiroirs, à savoir des histoires d'anagrammes. Or ce qui passe pour de l'arbitraire c'est que les effets de signifié ont l'air de n'avoir rien à faire avec ce qui les cause³⁴. » Lacan précisait alors :

Il y a une chose qui est encore plus certaine – ajouter la barre à la notation S et s a déjà quelque chose de superflu, voire de futile, pour autant que ce qu'elle fait valoir est déjà marqué par la distance de l'écrit³⁵.

À la séance suivante, Lacan ajoutait :

La barre, comme tout ce qui est de l'écrit, ne se supporte que de ceci – l'écrit ça n'est pas à comprendre. [...] La barre, c'est précisément le point où, dans tout usage du langage, il y a occasion à ce que se produise l'écrit. Si, dans Saussure même, S est au-dessus de s, c'est parce que rien ne se supporte des effets de l'inconscient sinon grâce à cette barre – c'est ce que j'ai pu vous démontrer dans *L'instance de la lettre*, qui fait partie de mes *Écrits*, d'une façon qui s'écrit, rien de plus. S'il n'y avait cette barre, en effet rien ne pourrait être expliqué du langage par la linguistique. S'il n'y avait cette barre au-dessus de laquelle il y a du signifiant qui passe vous ne pourriez voir que du signifiant s'injecte dans le signifié³⁶.

Ce qui se présente comme une lecture de l'ensemble actualisé de la démarche de Saussure – la construction du concept de langue, c'est-à-dire d'« une langue en général pour qu'elle ne puisse être jamais une historiquement ni géographiquement », et du concept de structure, c'est-à-dire d'un système constitué de signes, d'événements, de coïncidences qui n'a d'autre dynamique interne que celle de sa réfection permanente –, cette lecture s'inscrit donc dans un enjeu plus ample, dans une lutte menée sur deux fronts, celui d'une réévaluation du « structuralisme » et des problématiques politiques d'une part, celui des sciences cognitives et de leur « théorie de l'esprit », d'autre part.

La langue, « institution pure, SANS ANALOGUE ». Un système de contrainte par impuissance

P. Maniglier reprecise ce qu'a été le structuralisme, celui de Lévi-Strauss en particulier³⁷, pour une réévaluation des problématiques politiques à partir de la question

33. J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » [1959], in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 515.

34. J. Lacan, séminaire *Encore*, op. cit., séance du 19 décembre 1972.

35. J. Lacan, *ibid.*

36. J. Lacan, *ibid.*, séance du 9 janvier 1973.

37. P. Maniglier, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue de métaphysique et de morale*, « Repenser les structures », 2005, n° 1 ; *Le vocabulaire de Lévi-Strauss*, Paris, Ellipse, 2002.

des normes : avec les travaux de Foucault, de Deleuze et Guattari, « on se donnait les moyens de penser la politique en deçà du schème de l'opposition et de la contrainte comme un horizon de *création* de la réalité, d'invention de nouvelles formes de vie³⁸ ». Pour être en deçà de ce schème, il faut pouvoir dire ce que sont l'opposition, la contrainte et l'obéissance.

P. Maniglier trouve chez Saussure des éléments de réponse qui tiennent à la « nature sociale » de la langue : « Le signe n'aura de valeur en soi que par la consécration de la collectivité » (S. p. 341) – nature telle qu'elle échappe à l'ordre de la volonté, du décidable, du contrôlable : « Le langage n'est pas contenu dans une règle humaine, constamment corrigée ou dirigée, *corrigeable* ou *dirigeable* par la raison humaine [...]. Le signe, dans son essence, ne dépend pas de notre volonté » (S. p. 344). La langue n'est ni contractuelle, ni règle librement consentie, c'est quelque chose que l'on subit. La contrainte qu'elle exerce sur l'individu tient à ce qu'elle est une « chose », une forme originale de réalité qui nous plie à son impérieuse existence.

L'originalité de Saussure, qui attribue donc une réalité aux faits sociaux – comme Durkheim, d'ailleurs, auquel on l'a comparé et pour qui la réalité sociale est faite de représentations, et symbolique –, tient à une proposition inverse de celle du sociologue : « Le signe pour Saussure ne *représente* pas la réalité sociale, il *est* social, c'est son être même qui est social. Il n'est pas matériel, mais précisément aussi spirituel que la réalité sociale elle-même, alors que la société durkheimienne, elle, est symbolique » (p. 353). Le paradoxe du signe est de n'avoir aucune raison *positive* d'être celui-ci plutôt qu'un autre, aucune raison non plus d'être autre. « Il s'impose par défaut, par excès de contingence, plutôt que par une nécessité quelconque. C'est l'absence même de fondement qui l'impose. Saussure ne cherche pas dans le caractère social de la langue un *ordre de causalité* mais plutôt le principe de sa contingence radicale » (p. 355).

L'évidence que la langue impose est un effet subjectif du mode d'être de la langue, de son arbitraire. En ce sens, « le langage est une institution pure [...], une institution SANS ANALOGUE » (S. p. 358), un champ de possibilités immanentes – pas d'autres raisons que : ça se dit, « nous disons homme et chien parce qu'on a dit avant nous homme et chien » (S. p. 358). Le problème de l'obligation, de la contrainte, ne peut plus dès lors être traité d'une manière différente de celui du sens en usage. Et ce qui est en usage ne saurait avoir d'identité fixe : impossible de déterminer d'avance un signe. « À l'instant où il est adopté, on n'en est plus le maître » (S. p. 364).

La langue n'est contraignante que sous la forme paradoxale qui est la sienne, celle d'une liberté non libre : « Le fait qui dans une certaine mesure semble envelopper contradiction de *la non-liberté de ce qui est libre*, ce fait pourrait s'appeler familièrement le phénomène de la carte forcée » (S. p. 354). La langue m'oblige à choisir, en me laissant l'apparence de liberté dans le choix : la carte que j'ai réellement jouée

38. P. Maniglier, « Où sont les avant-gardes sexuelles ? » *L'Unebêvue*, « Robopsy. Des lois pour les âmes, des âmes pour les lois. », 2002, n° 20, p. 91-111.

n'est pas nécessairement celle que je croyais avoir jouée, sans que je puisse contester. Je suis en retard sur ma propre langue. La langue n'est contraignante que parce qu'on ne saurait fixer son identité : « Elle échappe à la volonté par dévalement, et non par surélévation, elle glisse entre les doigts plutôt qu'elle ne les frappe. Il y a un décalage, dans l'origine, entre ce qu'on a voulu instituer et ce qui se trouve effectivement institué » (p. 364).

Cette étrange propriété du signe tient au fait que la valeur d'un signe, son identité instable dépendent toujours des autres signes présents et latents : impossibilité donc, non pas à introduire des transformations dans la langue – elles se font par usure, erreur ou décision, mais à les maîtriser. On peut vouloir modifier « la règle » qui veut que « auteur » soit masculin et le féminiser en « auteure », mais « c'est une illusion de penser que cette transformation se bornera à obéir localement à une intention politique, car la valeur du genre dépendra de toute manière de la systématisation des signes » (p. 365) *et* dépendra de sa réception, car ce que valent les signes sera « décidé » par ceux qui les répètent : « Toute différence, si l'on admet qu'elle vaut la peine, ne réside pas dans l'événement modificateur, mais dans le genre d'état qu'il modifie » (*ELG*, p. 267).

Avec ce point de vue d'une possibilité d'inférer que ce qui vaut pour l'institution la langue, vaut pour les autres institutions – inférence qui modifie la problématique politique –, P. Maniglier propose ceci : « La force de l'institution n'est pas dans la surpuissance de sa cause mais dans la dérobade de ses effets. On est soumis à des effets, non à des causes³⁹, et les effets nous soumettent par leur "impuissance", non par leur force. La contrainte sociale n'est pas l'effet d'une transcendance ou d'une extériorité de l'expérience sociale à l'expérience individuelle, mais plutôt de ce retard originnaire » (p. 373). Le retard sur la langue, l'écart constitutif de l'expérience de la parole entre ce qui veut se dire, se dit et s'entend, tiennent au « *devenir du signe* et non pas à la nature du sens, comme le prétendent aussi bien la tradition herméneutique (Gadamer, Ricœur) que les psycholinguistes cognitivistes (Pinker) » (p. 374).

« *La langue est une robe couverte de rapiécages faits avec sa propre étoffe* »

« La thèse de la contingence des changements linguistiques est profondément liée à ce que la linguistique historique doit nous apprendre sur la *nature de l'esprit* » (p. 429).

Ce point, indissociable du précédent, a un intérêt fécond pour la psychanalyse, plus précisément pour une problématisation psychanalytique de ce qu'on appelle « l'autisme ». L'autisme, notion construite dans des coordonnées béhavioristes, est actuellement réévalué, dans sa conception et son « traitement », par la théorie de l'esprit des sciences cognitives. C'est chose admise, pas besoin d'aller chez les spécialistes de l'autisme pour trouver cette liaison « autisme-théorie de l'esprit », un anthro-

39. Ici, la pratique analytique tourne le dos à la philosophie ou à la politique, le sujet parlant étant soumis à une cause, au signifiant : « Le signifiant, c'est la cause de la jouissance. Sans le signifiant, comment même aborder cette partie du corps ? Comment, sans le signifiant, centrer ce quelque chose qui, de la jouissance, est la cause matérielle. » Lacan, séance du 19 décembre 1972.

pologue l'a faite sienne : « Nous avons récemment beaucoup appris sur le développement de cette capacité à "lire" les esprits, grâce aux avancées de la neurologie, grâce aussi aux travaux révélant l'absence d'une telle faculté chez les autistes⁴⁰. » Que la construction d'une entité psycho-pathologique de l'enfance vienne confirmer par défaut la « théorie de l'esprit » cognitiviste n'est pas un des moindres traits dudit autisme. Une autre caractéristique, à savoir la destruction de la capacité parlante – mutisme ou verbosité –, est-elle un effet de la scientification de la langue, de l'esprit ? Saussure et la lecture qu'en fait P. Maniglier peuvent-ils contribuer à esquisser une autre problématisation de l'esprit et, partant, une autre problématisation dudit autisme que celles du cognitivisme ?

En s'opposant à deux traditions linguistiques d'où s'infèrent deux conceptions de l'esprit – tradition « rationaliste » qui fait un traitement logique du langage et de l'esprit (grammaires du XVII^e siècle, logique formelle) et tradition « idéaliste » qui fait d'une langue l'esprit d'un peuple (Humboldt, Steinhilber) –, Saussure bloque la première, la formalisation des langues naturelles, parce que la dimension formelle du signe n'est pas indépendante des valeurs. Il récuse ainsi l'axiomatique des algorithmes logiques : « Il semble à première vue que rien n'empêche d'[imaginer] un système libre ne dépendant que de principes logiques. [Or] la langue n'est pas libre parce que principe de continuité ou de solidarité indéfinie avec les âges précédents » (*ELG* p. 334-335), le système des signes subissant, par le fait du temps, des déplacements non calculables pour le logicien. Saussure admet pourtant, sur la base du caractère relativement indifférent de la substance linguistique, la possibilité d'équations algébriques qui « saisissent des limites de co-variations » (p. 430-431), ce qu'il avait démontré dans son *Mémoire sur les voyelles*. Maniglier remarque que sa position n'exclut donc pas qu'il y ait du mathématique dans l'expérience humaine – et de l'histoire dans ses mathèmes –, comme le précise Saussure lui-même : « S'imaginer qu'on pourra se passer en linguistique de cette saine logique mathématique, sous prétexte que la langue est une chose concrète qui "devient" et non une chose abstraite qui "est", est à ce que je crois une erreur profonde » (*ELG*, p. 34).

Quant à la seconde tradition, dont Humboldt (1767-1835) est le principal représentant, Saussure travaille avec et contre. Pour Humboldt, le problème central du langage était déjà celui de l'analyse et, comme le fera Chomsky, il part de l'unité de la phrase : chaque morceau sensible a son unité par sa fonction grammaticale dans la phrase. « S'il y a de la pensée dans le langage, c'est que ce caractère articulé réalise immédiatement cette faculté subjective dont Kant a fait la condition du jugement, celle de la synthèse aperceptive » (p. 432). La langue serait l'unité immédiate du sujet et de l'objet. Cette notion d'esprit subjectif-objectif par lequel Humboldt veut concilier le fait que le langage soit à la fois un phénomène spirituel et un phénomène historique est propre à l'idéalisme allemand : Hegel concevait au même moment l'histoire comme mode d'être d'une subjectivité objectivée où la liberté se perd et se retrouve sans cesse.

40. M. Bloch, *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain, L'exemple de la théorie de l'esprit*, Leçon inaugurale au Collège de France du 23 février 2006, Collège de France/Fayard, 2006, p. 29-30.

La thèse de Saussure n'est pas celle-ci : la langue n'est pas le lieu où la liberté lutte contre ses propres objectivations, « mais un espace purement extérieur où quelque chose est donné à penser, qui ne cesse de devenir autre que lui-même » (p. 433). L'histoire de la pensée n'est pas le développement d'un organisme qui se complexifierait, mais des séries « de contingences dues au caractère *a posteriori* de la reconstruction du système » (p. 433) : la série des contingences phonétiques, que Saussure explicite ainsi : « Le tout se passe hors de l'esprit, dans la sphère de mutations de sons, qui bientôt imposent un joug absolu à l'esprit, et le forcent d'entrer dans la voie spéciale qui lui est laissée par l'état naturel des signes [...]. Le "génie de la langue" pèse *zéro* en face d'un seul fait comme la suppression d'un o final, qui est à chaque instant capable de révolutionner de fond en comble le rapport du signe et de l'idée » (S. p. 434). L'esprit n'est ni puissance ni faculté mais un résultat contingent, inattendu et plutôt fatal. L'étude sur la *Légende des Nibelungen*⁴¹ avait confirmé à Saussure la primauté du Temps et du mouvement de la langue dans l'advenue des signes, par erreur de transmission ou lacune de mémoire et non par l'activité pensante : c'est en voulant dire la même chose, répéter, que l'on dit autre chose sans le vouloir.

À côté des opérations purement mécaniques du changement phonétique sans but ni intention, ni régulateur, ni téléonomique (finalité des règles), contrairement à ce qu'en fait Jakobson, Saussure distingue les opérations intelligentes par changement analogique – *série des contingences analogiques* – où il est possible de découvrir un sens et un but, avec cette précision : cette « intelligence » est un effet du type de systématisation qui travaille la langue et non du fait que le langage serait défini par une fonction : « Il n'y aura donc jamais de création *ex nihilo*, mais chaque innovation ne sera qu'une application nouvelle d'éléments fournis par l'état antérieur du langage. C'est ainsi que le renouvellement analogique qui dans un sens est très destructif ne fait que continuer sans jamais pouvoir la briser la chaîne des éléments transmis depuis l'origine des langues » (p. 445). On songe à cette image que Saussure donne : « La langue est une robe couverte de rapiécages faits avec sa propre étoffe » (p. 444). Il s'agit d'une reconstruction permanente du système à partir de ses propres résultats, le *sens* d'un signe ne cessant de se transformer au hasard de ses voisinages : « C'est la même matière qui est à la fois interprétée et interprétante » (p. 444).

Un travail de l'esprit : « l'analyse intuitive »

Ce nouveau type d'analyticité repose sur la *théorie de la « quatrième proportionnelle »* qui rend compte de l'analogie. Les mouvements analogiques sont des créations, apparemment, d'un syntagme sur le modèle d'un autre : même si « indécorable » n'a jamais été rencontré, il sera compréhensible par comparaison à « indéfendable » ou « incontrôlable », non pas par une règle consciente d'adjonction d'un préfixe à un radical, mais par une intuition immédiate. En formant le mot *oseur*, « nous ne nous disons pas : je joins l'élément *os-* et l'élément *-eur*. Nous procédons toujours par proportion : *je grave, ou graver : graveur = j'ose ou oser : x ; x = oseur* » (p. 158).

41. F. de Saussure, « La légende de Sigfrid et l'histoire burgonde », in *Cahier de l'Herne*, op. cit., p. 351-429.

Saussure remarque que ce caractère intuitif, ni actif ni passif, de « l'opération d'analogie est plus vif et plus fertile chez l'enfant, parce que sa mémoire n'a pas eu le temps encore d'emmagasiner un signe tout à fait pour chaque idée, et qu'il se trouve bien obligé par conséquent de confectionner lui-même ce signe à chaque instant » (*ELG*, p. 161).

Cette théorie veut rendre compte du fait que les termes sont donnés globalement, subitement, et « analysés », théorie distincte de l'« analyse positive » du linguiste avec lequel Saussure ne confond pas le sujet parlant. Il garde disjoint le rapiéçage involontaire qu'est la vie des signes, de l'hypothèse d'une analyse qui fait de la grammaire une règle objective que les sujets utiliseraient (*cf.* grammairiens allemands, Chomsky) ; il garde disjointes grammaire objective et grammaire subjective : « Il s'agit de ne pas être obligés d'admettre pour le sujet parlant une opération trop semblable à celle du grammairien » (S. p. 153). À l'analyse que Saussure appelle « positive », il oppose le « sentiment que l'on peut avoir des valeurs », qui donne des performances de langage immédiatement analysées : « *Grand principe* : ce qui est *réel* dans un état donné du langage, c'est ce dont les sujets parlants ont conscience... » (*ELG*, p. 192).

Que les psychanalystes choisissent l'une ou l'autre analyticités, grammairienne ou intuitive, produira ou bien une psychanalyse appliquée, ou bien une « psychanalyse⁴² », c'est-à-dire soit une analyse spi-ritualisée (esprit formaté), soit une analyse spirituelle (*witzig*).

L'argument en faveur de la théorie de la quatrième proportionnelle « tient à sa capacité à expliquer le *fait* que l'analyse d'un terme puisse varier sans que les sujets en aient conscience, par un simple changement *latéral* » (p. 160). Là on ne peut manquer d'évoquer au moins cette remarque de Freud dans une lettre à Fließ : « Il y avait, il est vrai, assez d'obstacles à ce travail de l'esprit, des *associations latérales* perturbaient constamment mon attention, et à propos des Phocéens, par exemple, se fit sentir le penchant insurmontable, et jusqu'à ce jour insuffisamment élucidé, à les prendre pour des "phoques"⁴³. »

La « grammaire concrète » présuppose le mot déjà fait, nous le recevons ; ce mot, c'est la forme que l'esprit associe à une autre forme avec son idée : « Dans toute association de formes le sens y joue son rôle » (S. p. 162). Aussitôt perçue, la forme se compare immédiatement à d'autres qui sont, elles, latentes, conservées dans notre mémoire, ensemble de souvenirs de ces impressions qualitatives (formes linguistiques), rangées en séries en fonction de leurs ressemblances et de leurs dissemblances. Il y aura comparaison et analyse involontaire d'au moins deux séries différentes : par exemple pour *Quadruplex*, une première série : *Quadru-pes*, *Quadri-frons*, *Quadra-ginta* ; une deuxième série : *Triplex*, *Simplex*, *Centuplex* (*cf.* S. p. 163). Parce qu'il s'inscrit dans deux séries, *Quadruplex* est senti comme composé de deux sous-

42. J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007.

43. S. Freud, Lettre 73, du 15 septembre 1895, in *Lettres à Wilhelm Fließ*, Paris, PUF, 2006, p. 179. Freud, par un mouvement latéral et translangue, est « parasité » par Phocéén, *Phokäer* et *phoque* (*Seehund*).

unités, c'est-à-dire plus qu'une unité de construction : un facteur de comparaison, une variable.

L'impression que l'on a d'une séquence d'éléments ne provient donc ni du caractère physiquement articulé du donné sensible, ni de la projection sur ce donné d'une représentation a priori, mais de la *présence subconsciente des séries ordonnées de formes analogues* (p. 165).

La conception saussurienne de l'analyse est *involontaire* (combinaison et comparaison inconscientes), *intuitive* (donnée, c'est-à-dire non pas résultat d'un raisonnement, mais objet de perception) et *latérale* (les formes latentes introduisent un écart entre le contenu d'une perception et sa forme). Bref, cette analyse sans a priori formel de la perception du côté du sujet, opposée au formalisme, est proprement structurale : les mots analysent les mots dans un champ qualitatif stratifié qui se structure sans cesse : « Du rationnel naît à partir du contingent, de l'intelligible à partir du sensible » (p. 168).

Dans une confrontation qui s'exerce tout au long du livre avec les positions chomskiennes, P. Maniglier montre comment la théorie de la quatrième proportionnelle peut rendre compte du phénomène syntaxique et génératif.

Pour le syntaxique, Saussure lui-même met en jeu les positions qui sont des équivalents d'éléments morphologiques : l'« accusatif » latin est devenu la position « complément d'objet » en français, c'est-à-dire met en jeu une « réalité concrète » de la langue qui ne se confond pas avec une représentation grammaticale, bien que nécessairement hantée par elle. Ce qui fait dire à Maniglier que contrairement à ce que pensent Chomsky et J.-Cl. Milner, la grammaire n'est pas ce qui garantit le langage contre la politique, mais « au contraire très exactement ce qui l'y livre » (p. 175).

Pour le phénomène génératif ou des transformations, contre le postulat chomskien d'un ensemble de règles, d'un « calcul mental », P. Maniglier infère de Saussure qui, lui, n'a pas entrevu le problème des transformations grammaticales, que le fait transformationnel peut être effectué à partir d'« un jeu sur les *contraintes positionnelles* » (p. 179).

L'analyse intuitive révèle alors son caractère d'être imposée, involontaire, « carte forcée » dont la quatrième proportionnelle, avec les termes qui se meuvent « d'à côté », latents, rend compte ; rendant compte du même coup d'une détermination floue, vague, des unités : « Les hésitations, les *à peu près*, les demi-analyses, sont un caractère constant des résultats auxquels arrive la langue par son activité. » (S. p. 184). L'acception d'une entité est intensive, elle est affaire de degré et non de choix binaire.

On voit donc apparaître une tout autre théorie de la grammaire ou de la « syntaxe » : *résultat* non pas d'une activité du sujet, mais d'une structuration par soi de l'expérience linguistique qualitative ; *rapport* non pas entre une forme et un contenu, mais entre un contenu et d'autres contenus possibles ; *donnée* non plus dans une représentation abstraite, mais dans son vécu concret ; *contingente* et soumise aux aléas les plus divers du matériau linguistique ; enfin par nature *variable*, c'est-à-dire intensive, affaire de plus et de moins, et non pas de oui et de non. Toutes ces propriétés opposent très clairement la conception que Saussure se fait du processus articulatoire à celle d'un Chomsky (p. 185).

Non seulement *La vie énigmatique des signes* met en rivalité linguistique saussurienne et linguistique chomskienne sur laquelle s'étayaient de nombreux travaux de cognitivistes⁴⁴, mais il contredit une interprétation qui voudrait que de la linguistique saussurienne découle une théorie de la connaissance, interprétation, entre autres, d'Algirdas Julien Greimas : « L'originalité de la contribution de Ferdinand de Saussure réside, croyons-nous, dans la transformation du monde qui lui fut propre [...] en une théorie de la connaissance et une méthodologie de la linguistique⁴⁵. »

*

Ce que montre cette réévaluation de la recherche de F. de Saussure, c'est une approche de la langue, du fait de dire, étonnamment voisine de la découverte freudienne d'un inconscient signifiant incessamment à l'insu du sujet.

Dernière question : l'hypothèse de la langue selon Saussure a-t-elle à voir avec l'hypothèse de l'inconscient selon Freud et Lacan ? A maints passages, au cours de cette lecture de *La vie énigmatique des signes*, force m'était faite de poser silencieusement la question. Non pas dans les termes tranchés qui ont été ceux de Lacan en 1970 : « L'inconscient est la condition de la linguistique⁴⁶ » – peut-on encore dire que l'aventure de Saussure telle qu'elle est maintenant mieux connue puisse être nommée « linguistique » au sens de la discipline universitaire ? – mais dans les termes, peut-être, que questionne l'opuscule de Jean Allouch dans son ultime paragraphe « Spiritualité du signifiant⁴⁷ », dans les termes d'un ancrage de l'esprit, de la spiritualité lacanienne, dans la doctrine du signifiant. La thèse de Patrice Maniglier n'y contredirait pas, qui fait de la sémiologie saussurienne, structurale, la possibilité d'un « esprit qui n'est autre que le réel en train d'advenir [...], d'un esprit objectif, c'est-à-dire à la fois historique et social » (p. 468).

Marie-Claude THOMAS
mclaudethomas@wanadoo.fr

44. Voir les références faites à N. Chomsky dans *L'introduction aux sciences cognitives* (1992), sous la direction de D. Andler, Paris, Gallimard, 2004, coll. « Folio » ; ou dans *Philosophie de l'esprit*, D. Fiset et P. Poirier, Paris, Vrin, 2000.

45. A. J. Greimas, « L'actualité du saussurisme » (1956, rédigé pour le 40^e anniversaire de la publication du *Cours de linguistique générale*) reproduit dans *La mode en 1830, Langage et société : écrits de jeunesse*, Paris, PUF, 2000, p. 372. Voir également le « carré linguistique » de Saussure in *Écrits de linguistique générale*, op. cit., p. 228-230 et le « carré sémiotique » de Greimas in *Sémiotique*, Paris, Hachette, 1993, p. 29-33.

46. J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet* 2/3, p. 58 et p. 62.

47. J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ?*, op. cit., p. 94-101.

*Exercices spirituels foucauldien*s

pour

L'herméneutique du sujet, Michel FOUCAULT

Cours au Collège de France, 1981-1982

Éd. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros
Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes Études », 2001

*Le “connais-toi toi-même” n’est qu’une condition du “prends soin de toi-même”,
seul véritable précepte philosophique.*

Jean-François Pradeau¹

Depuis que Foucault est mort, la philosophie française est lamentable.

Marco Materazzi²

Je voudrais faire valoir la vérité-foudre contre la vérité-ciel.

Michel Foucault

On se souvient de ce passage de l'extraordinaire conclusion de *L'Archéologie du savoir* de Michel Foucault, se présentant comme une diatribe imaginaire : « – Tout au long de ce livre, vous avez essayé, tant bien que mal, de vous démarquer du « structuralisme » ou de ce qu'on entend d'ordinaire par ce mot. [...] vous n'êtes pas parvenu à nous abuser. – Vous avez raison [...] Mais laissons là, si vous le voulez bien, les polémiques à propos du “structuralisme” ; elles se survivent à grand-peine dans des régions désertées maintenant par ceux qui travaillent ; celle lutte qui a pu être féconde n'est plus menée maintenant que par les mimes et les forains³ ». Certes il n'y a pas de dictionnaire Foucault⁴, au terme de « structure » Foucault opposait celui d'« événement », déplorant que l'événement n'ait guère été une catégorie philosophique⁵. À un interlocuteur japonais, Foucault déclare : « [...] je ne m'intéresse pas à

1. J.-F. Pradeau, introduction à *l'Alcibiade* de Platon, traduction inédite de Ch. Marbœuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 1999, 2^e éd. corrigée, 2000, p. 50-51. J.-F. Pradeau ajoute : « M. Foucault y insiste à juste titre dans ses cours sur *l'Alcibiade* », note 1, p. 51.

2. Aurait pu lancer ce joueur italien au capitaine de l'équipe de France lors des dernières minutes des prolongations de la finale de la Coupe du monde de football, le 9 juillet 2006. C'est ce qu'il écrit avec auto-dérision dans un livre intitulé *Ce que j'ai vraiment dit à Zidane* [Mondadori, 2006]. Cf. J.-M. Normand, « Materazzi s'est mis à l'ouvrage », *Le Monde* 2 n° 124 du 4 novembre 2006, p. 66. À cette seconde-là, ce coup de boule = suicide d'un capitaine + sortie (d'une carrière internationale) ratée.

3. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », p. 259-261.

4. C'est une juste réplique de Jean-François Bert lors de sa soutenance de thèse à l'université Paris-VIII Saint-Denis le 27 novembre 2006. : « Proximité, réserve et emprunt : la place de Michel Foucault dans la sociologie française ».

5. « La scène de la philosophie » [22 avril 1978], entretien avec Moriaki Watanabe, in M. Foucault, *Dits et écrits*, III, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », n° 234, p. 571-595, p. 573. Désormais *DÉ*.

l'éternel, je ne m'intéresse pas à ce qui ne bouge pas, je ne m'intéresse pas à ce qui reste stable sous le chatoisement des apparences, je m'intéresse à l'événement⁶. »

La conclusion de l'introduction de *L'Archéologie du savoir* vient faire événement, qu'on en juge : « – Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d'une main un peu fébrile – *le labyrinthe* où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. *Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même* : c'est une morale d'état-civil ; elle régit nos papiers⁷. »

D'une manière inattendue, et sous un titre que Paul Ricœur n'aurait pas écarté – *L'Herméneutique du sujet* –, Michel Foucault (qui ne manqua pas de prendre l'herméneutique pour cible) fait cours au Collège de France de janvier à mars 1982 sur... les philosophies antiques ! Pour quoi une telle démarche de recherche ? Il en donne la raison dès le premier cours du 6 janvier : « Il me semble que l'enjeu, le défi que doit relever toute histoire de la pensée, c'est précisément de saisir le moment où un phénomène culturel, d'une ampleur déterminée, peut en effet constituer, dans l'histoire de la pensée, un moment décisif où se trouve engagé *jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne* » (p. 11, nos italiques). Quel est donc ce phénomène culturel où se trouve impliqué notre mode d'être de sujet ? Il n'est autre que l'antique souci de soi-même (*epimeleia heautou*)⁸. Dans une introduction à l'*Alcibiade* de Platon – référence majeure de ce cours de 1982 –, Jean-François Pradeau donne la formule la plus générale de cet antique souci de soi-même : *prendre soi-même soin de soi-même*⁹. Il souligne en quoi le précepte delphique « connais-toi toi-même » (*gnothi sauton*), alors adage commun, est repris par Platon dans une perspective où la connaissance de soi est non pas la condition, mais seulement une condition d'une maîtrise de soi nommée tempérance (*s phrosune*), l'une des quatre vertus cardinales désignées par la tradition philosophique dont il revient à Platon d'avoir dressé la liste, notamment dans le *Protagoras*. L'enjeu platonicien serait celui d'un « deviens un sujet¹⁰ ».

Dès ce premier cours, Foucault avance ceci : « Le souci de soi-même est une sorte d'*iguillon* qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence » (p. 9, nos italiques). Constance de Foucault¹¹. D'un ouvrage récent¹² retraçant les tours de la subjectivité dans son parcours, nous tirons cette devise : « Renouez avec l'inquiétude. »

6. *Ibid.*

7. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 23. (nos italiques).

8. Foucault ne distingue pas entre « souci de soi » et « souci de soi-même ».

9. J.-F. Pradeau, « Introduction », *op. cit.*, p. 46.

10. *Ibid.*, p. 53. J.-F. Pradeau ne distingue pas les termes de « soi » et de « sujet », note 1 p. 53.

11. Sur la « persévérance », Foucault citant René Char, *cf.*, *DÉ*, I, n° 1 [1954], p. 65.

12. Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004, coll. « Quadrige essais débats ».

Sur le cheminement de Michel Foucault

Foucault aimait revenir, et parfois longuement, en un regard rétrospectif, sur la démarche de recherche qui était la sienne. Devant tel ou tel qui l'interrogeait, il évoquait, en souriant, son « piétinement ». Dans le cours de 1982, il revient sur son parcours :

[...] au fond, la question que je me pose c'est celle-ci : comment a pu se constituer, à travers cet ensemble de phénomènes et processus historiques que nous pouvons appeler notre « culture », la question de la vérité du sujet ? Comment et pourquoi, *et à quel prix*, a-t-on entrepris de tenir un discours vrai sur le sujet, sur ce sujet que nous ne sommes pas, parce que c'est le sujet fou ou le sujet délinquant, ce sujet que nous sommes en général, puisque nous parlons, nous travaillons, nous vivons, ce sujet enfin que nous sommes directement pour nous-mêmes et individuellement, et ceci dans le cas particulier de la sexualité ? (Cours du 17 février 1982, p. 243, nos italiques).

Par la reprise de cette seule question posée, qui vaut note méthodologique, Foucault, sans le dire explicitement, vient de faire allusion à plusieurs de ses ouvrages ; soit successivement *Histoire de la folie* [1961], *Pierre Rivière* [1973] et *Surveiller et punir* [1975], *Les Mots et les Choses* [1966] enfin *Histoire de la sexualité* [1976]. Pas moins. Lors d'une conférence à Londres, Foucault se situe en ces termes :

Pendant les années qui précédèrent la Seconde Guerre mondiale, et plus encore après la guerre, toute la philosophie dans les pays d'Europe continentale et en France fut dominée par la philosophie du sujet. Par là, j'entends que la philosophie se donnait comme tâche *par excellence* de fonder tout le savoir et le principe de toute signification sur le sujet signifiant. C'est à l'impact de Husserl que la question doit son importance, mais le caractère central du sujet est aussi lié à un contexte institutionnel, dans la mesure où l'université française, depuis que la philosophie vit le jour avec Descartes, n'a jamais pu progresser que de manière cartésienne. Mais nous devons prendre en compte la conjoncture politique. [...] J'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j'aborde comme une réalité historique et culturelle ; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer, ce qui, bien entendu, est important du point de vue politique. [...] Je voulais étudier les formes d'appréhension que le sujet crée à l'égard de lui-même¹³.

Avant la guerre, les *Méditations cartésiennes* de Husserl [1929-1931] traduit par Emmanuel Levinas¹⁴ ; puis la guerre... Dans l'immédiat après-guerre, c'est le temps de l'éclat de l'humanisme renouvelé de l'existentialisme sartrien, insuffisant cependant à séduire le jeune Foucault et quelques autres, dont Lacan, engageant une lecture critique de Freud. Pas de sujet signifiant et autonome chez Lacan, pas de sujet souverain et fondateur chez Foucault. C'est un point vif de leur proximité, laquelle relève d'un commun refus de l'humanisme ; et de l'un de ses corollaires, une sortie

13. « Sexualité et solitude », [1981], in *DÉ*, IV, n° 295, p. 168-178, p. 169.

14. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, [1947] 2001, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

(distincte) du psychologisme¹⁵. Remarquables, ces proximités ne vont pas sans disparités¹⁶. Et s'il est arrivé à Lacan d'évoquer « ce sujet neuf à se produire », c'est alors non pas qu'il serait « dédoublé comme étant – un double sujet ne vaut pas mieux que le sujet qui se croit un de pouvoir répondre à tout, c'est aussi bête et aussi trompeur – mais en tant que *sujet divisé dans son être*¹⁷ ». Or, c'est bien à ce sujet que Foucault s'intéressait, notamment lorsqu'il fait part, dans un long entretien avec Duccio Trombadori de ceci, à savoir comment l'homme avait transformé en *objets de connaissances* ce qui a à s'appréhender comme *expérience-limite* (Georges Bataille à qui Maurice Blanchot fit écho) : « La folie, la mort, le crime¹⁸. » Plus loin dans ce même entretien : « Je vous ai déjà parlé des expériences limites : voilà le thème qui me fascinait véritablement. Folie, mort, sexualité, crime, sont pour moi des choses plus intenses. En revanche, *Les Mots et les Choses*, c'était pour moi une sorte d'exercice formel¹⁹ », lequel signe la proximité de Foucault avec Georges Canguilhem²⁰.

Dans des notes du tapuscrit servant de support à ce cours de 1982 – établi avec grand soin par Frédéric Gros –, Foucault soulève, sous la forme d'une question à laquelle il commençait de répondre, ce qui était pour lui un point névralgique traversant la pensée occidentale : « Peut-on avoir accès à la vérité sans mettre en jeu l'être même du sujet qui y accède ? Peut-on avoir accès à la vérité sans le payer d'un sacrifice, d'une ascèse, d'une transformation, d'une purification, qui touchent à l'être même du sujet. Le sujet peut-il avoir, tel qu'il est, accès à la vérité ? C'est à cette question que Descartes répondra oui ; [...] » (*L'Herméneutique du sujet*, p. 504). C'est à cette même question que Foucault répondra non ; et aura répondu non, bien avant ce cours de 1982, au moins dès *l'Histoire de la folie*.

Et de même qu'existe une phrase-clef dans *Surveiller et punir*, de même existe une phrase-flèche dans *L'Herméneutique du sujet*, qui fiche d'emblée la position de Foucault : « La vérité n'est donnée au sujet qu'au prix qui met en jeu l'être même du sujet » (6 janvier 1982, p. 17). Il poursuit : « Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. Je crois que c'est là la formule la plus simple, mais la plus fondamentale, par laquelle on peut définir la spiritualité. Ce qui entraîne pour conséquence ceci : que, de ce point de vue, il ne peut y avoir de vérité sans *une conversion* ou sans une transformation du sujet » (*ibidem*, nos italiques). Foucault venait de renouer avec la tradition des *exercices spirituels* de l'Antiquité grecque et romaine ; sur ce chemin, il le savait, l'historien de la philosophie Pierre Hadot avait rouvert la voie, au-delà du public restreint des seuls antiquisants.

15. Sur cette distinction, Jean Allouch, « Trois préliminaires au non-rapport sexuel », *L'Unebêvue*, « Il n'y a pas de rapport sexuel », 2001, n° 18, p. 11-43, p. 12-13.

16. Pour deux exemples, Mayette Viltard, « Foucault-Lacan : la leçon des Ménines », *L'Unebêvue*, « L'opacité sexuelle. II. Dispositifs, Agencements, Montages », 1999, n° 12, p. 57-89. Et G.-H. Melenotte, « Convergence et divergence entre Lacan et Foucault à propos du cas », *Quid pro quo*, 2006, n° 1, p. 35-43.

17. J. Lacan, « C'est à la lecture de Freud... », *op. cit.*, p. 15, nos italiques. Le sujet n'est pas non plus un commettant disposant d'un préposé, comme en droit privé.

18. « Conversazione con Michel Foucault » [fin 1978], in *DE*, IV, n° 281, p. 41-95, p. 57.

19. *Ibid.*, p. 67.

20. G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? », *Critique*, 1967, XXIV, n° 242, p. 599-618.

L'article princeps de Pierre Hadot

Chrétiens les exercices spirituels ? Si le fondateur des Jésuites a fait date avec ce qui est parfois présenté comme « le guide des guides spirituels » (1548)²¹, il n'en est pas le créateur. P. Hadot a souligné que le christianisme, dans son essor, s'est présenté très tôt comme « un mode et un choix de vie », soit comme une « philosophie », puisque ce qui caractérise la *philosophie* antique – cette invention grecque –, c'est de lier étroitement « discours philosophique et forme de vie », « un style de vie et un mode d'être²² ». Pour une part, la « philosophie » chrétienne a absorbé beaucoup d'éléments de la philosophie gréco-romaine. Au Moyen Âge, la vie monastique va se présenter comme la pratique d'exercices spirituels, les uns spécifiquement chrétiens, les autres empruntés à la philosophie profane. Pour des exemples communs : « Attention à soi, concentration sur le présent, pensée de la mort, seront constamment liés ensemble dans la tradition monastique et dans la philosophie profane²³. » Cette attention à soi est une conversion (*conversio*). Dans son article princeps de 1977, P. Hadot regroupait ces exercices spirituels autour de quatre formes d'apprentissage.

I. « Apprendre à vivre ». La conception de l'*exercice* vient des cyniques ; si la conversion n'est possible qu'au prix d'un acte – l'exercice est un acte –, c'est que « l'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être. C'est une conversion qui *bouleverse* toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit²⁴. » La philosophe antique ne se conjugue pas au singulier, mais au pluriel, et ne se décline pas sans ce phénomène très particulier que sont les écoles philosophiques qui impliquent moins une préférence ou une orientation doctrinales qu'un mode de vie²⁵. Pour toutes les écoles philosophiques, ce sont les passions qu'il s'agit de régler. Philosophie thérapeutique des passions, chaque école philosophique aura donc sa thérapeutique propre. Citons seulement le fameux *tetrapharmakon* stoïcien : « Les dieux ne sont pas à craindre, la mort est sans risque, le bien facile à acquérir, le mal facile à supporter²⁶. »...

II. « Apprendre à dialoguer ». Les dialogues socratiques sont ici exemplaires. Dans l'*Alcibiade* de Platon, Socrate [128a] s'adressant à Alcibiade : « Eh bien, voyons. Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? Ne nous cachons pas que, souvent, croyant prendre soin de nous-mêmes, nous ne le faisons pas. [...]. Alcibiade : C'est ce qu'il me semble. [...]. Socrate [129b] : Voyons, comment pourrait être découvert ce soi-même lui-même [*autó tó autó*] ? [...]. Socrate [130c] : Donc, puisque ni le corps ni l'ensem-

21. Imprimé à Rome anonymement et hors commerce ; ce texte n'avait pas paru en français depuis un siècle et demi. Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, texte définitif, traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, 1982, coll. « Points Sagesses ».

22. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, coll. « Folio essais », p. 379, 380 et 360. Et aussi, P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001, coll. « Itinéraires du savoir ».

23. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ? op. cit.*, p. 364.

24. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* [1981], préface d'A. I. Davidson, éd. au format de poche, revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2002, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », p. 23. Nos italiques.

25. « L'institution repose sur le chef d'école et civilement l'école n'a pas de personnalité juridique », P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ? op. cit.*, p. 156.

26. P. Hadot, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 35, et note 2.

ble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme [*psukhé*]. Alcibiade : Parfaitement. » Dans le dialogue socratique, l'âme de l'un s'adresse à l'âme de l'autre. Dans le *Théétète* [189e], la pensée est définie comme « un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine. »

III. « Apprendre à mourir ». « Il y a une mystérieuse liaison entre le langage et la mort », note d'emblée P. Hadot²⁷. On songe à la notion freudienne de *pulsion de mort*, car si, selon Lacan, la pulsion est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire, il y aurait pour le *parl'être*, un dire pulsant vers la mort²⁸. Bien avant l'invention récente de la psychanalyse, Montaigne, lecteur de Cicéron, avait retenu l'antique leçon que « philosopher c'est apprendre à mourir » [*Essais*, liv. I. chap. 20]. L'on découvre plus que l'on apprend. Toujours pas prêt ? Extrême lassitude. Montaigne : « s'apprêter ». C'est l'antique *meletê thanatou* ou la *praemeditatio malorum* dont l'exercice stoïcien du dernier jour (cours du 24 mars 1982, p. 457) ; toute la vie n'est qu'une longue journée. Foucault : « penser que la mort va vous saisir au moment même ou vous êtes en train de faire quelque chose. [...] vous devez vous mettre dans la meilleure situation pour mourir à chaque instant » (24 mars 1982, p. 459)²⁹.

IV. « Apprendre à lire ». Proposons un exemple. À propos de la procédure de la passe, cette indication de Lacan lors d'un congrès de l'EFP : « [...] je me suis au départ gardé de toutes les façons de pousser l'aiguille de la montre moi-même avec mon doigt³⁰ [...] » afin de ne pas leur dire [aux membres du jury d'agrément] ce dont il s'agit. Puis, deux jours plus tard : « Quelque idée que vous puissiez vous en faire, au niveau du jury d'agrément je n'opère qu'avec la plus extrême discrétion ; vous me direz que cette discrétion voulant dire également discernement, j'opère peut-être plus loin que je ne l'avoue : pourquoi pas³¹ ? » Plus loin ? Oui, d'une *Télé-vision*.

Un bel exemple de lecture qui vaut comme méditation est celui de Georges Dumézil lisant Socrate au-dessus des épaules de... Lamartine³². De ce *Divertissement*, Foucault parla à son cours³³. Il s'agit de déterminer la portée des onze derniers mots que prononce Socrate, de sa *sententia ultima* dans son tout dernier filet d'air.

27. *Ibid.*, p. 48.

28. Cette dernière formulation n'est pas équivalente à celle selon laquelle, pour la psychanalyse, « la mort n'est rien, sinon l'objet d'une pulsion », comme l'écrit Jean-Claude Milner dans son livre *L'œuvre claire, Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, coll. « L'ordre philosophique », p. 68. Ce « n'est rien, sinon » est un passage à la limite ; que l'on songe seulement au suicide, cette négation de *soi*.

29. Également Cours des 20 janvier 1982 p. 108, 17 février 1982 p. 260, 3 mars 1982 p. 340 et 342, 17 mars 1982, p. 398-400. Foucault en fait le paragraphe 4 et dernier de la Conclusion du *Résumé du cours*, pour l'*Annuaire* du Collège de France [1982], in *L'herméneutique du sujet*, p. 471-485, p. 484-485.

30. J. Lacan, intervention au congrès de l'EFP, La Grande-Motte, le 1^{er} novembre 1973, *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 15, p. 26.

31. *Ibid.*, intervention de J. Lacan, le 3 novembre 1973, p. 185-193, p. 192. Nos italiques.

32. G. Dumézil, « “Nous devons un coq à Asklépios...” Divertissement sur les dernières paroles de Socrate » in G. Dumézil, «... *Le moyne noir en gris dedans Varennes* », *soitie nostradamique*, Paris, Gallimard, [1984] 1993, p. 129-170, glose p. 168-169.

33. Éliane Allo, « Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault à propos du souci de l'âme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n° 61, p. 83-88.

Les *Écrits* de Lacan. De la difficulté à les lire, Foucault ne s'offusquait, bien au contraire, rendant hommage à Lacan au lendemain de sa mort, il soutint à juste titre que « Lacan voulait que l'obscurité de ses *Écrits*, fût la complexité même du sujet, et que le travail nécessaire pour le comprendre fût un travail à réaliser sur soi-même³⁴ ».

Le moment cartésien d'un quartet grinçant

P. Hadot situe l'auteur des *Meditationes de prima philosophia*, comme celui qui, précisément par la *meditatio* (*meletè*), a renoué avec ce qui constituait par excellence l'exercice philosophique de l'Antiquité. Pour lui, Descartes est à situer dans le droit fil de cette tradition ; si Descartes a choisi ce terme rare des *Méditations*, et cette forme de présentation en soliloques à la première personne, c'est qu'il a voulu conduire son lecteur à une expérience de soi qui « prend sa source dans une décision, dans le choix initial d'un mode d'être et d'un mode de vie, et qui aboutit à une transformation de soi-même³⁵ ». Or, l'on sait la vive critique à l'encontre de Descartes³⁶, qui vient, très tôt, à propos de la folie – ce qui n'est pas peu – sous la plume de l'auteur d'*Histoire de la folie* [1961] ; critique que le philosophe Jacques Derrida épingle, en défenseur de Descartes, contre Foucault, lors d'une conférence restée célèbre³⁷. A celle-ci Foucault assista – silencieusement. Sa réponse vint – cinglante et flamboyante – neuf ans plus tard, en appendices d'annexes de la réédition de cette *Histoire de la folie*³⁸. Un peu avant, au Japon, Foucault reprend et condense sa critique : Descartes « rejette l'idée que la folie puisse porter atteinte à sa pensée rationnelle. [...] Le fait qu'à l'intérieur, et de plus dès le départ, des mines qui ont nom folie aient été posées, c'était quelque chose que Descartes ne pouvait pas voir en face et, même s'il le faisait, c'était quelque chose qu'il rejetait aussitôt³⁹ ». *Ego cogito, ergo demens non sum*, c'est Descartes selon Foucault. Pour lui, c'est avec Nietzsche qu'arrive enfin ce moment où le philosophe dirait : « Finalement, je suis peut-être fou. » Il n'était pas encore question pour Foucault, sept ans après, de tenir le moindre compte de la critique que J. Derrida lui avait adressée.

Quartet, posons-nous, en soutenant qu'il y a un quatrième nom dans cette polémique, resté inaperçu et... silencieux. Notre hypothèse est que la balle prise au bond

34. *DÉ*, IV, n° 299, p. 204-205, p. 205.

35. P. Hadot, « L'expérience de la méditation », *Magazine littéraire*, "Descartes, les nouvelles lectures", 1996, n° 342, p. 73-76, p. 75. Cf. en sociologie, Pierre Bourdieu, *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil, 1997, coll. « Liber ».

36. Une note de F. Gros à propos de la réponse de Foucault à Derrida (note 5 p. 351 relative au cours du 3 mars 1982) marque, en passant, la distinction par Foucault de la méditation et de la méthode cartésiennes. (*DÉ*, II, n° 102, p. 257).

37. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », conférence prononcée le 4 mars 1963 au Collège philosophique, publiée in *Revue de métaphysique et de morale*, 1963, 68, n° 4, p. 460-494 ; repris et modifié précisément in J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, coll. « Tel Quel », puis éd. de poche, « Points Essais », 1979, p. 51-97.

38. M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, coll. « Bibl. des Histoires », p. 583-603.

39. « Folie, littérature, société », entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe, trad. R. Nakamura [publié en 1970], *DÉ*, II, n° 82, p. 104-128, p. 113. Nos italiques. Définition foucauldienne de la folie : un terrain miné (d'explosifs).

par Derrida était envoyée à... un médecin psychiatre, un certain Dr Jacques Lacan psychanalyste. Le 28 septembre 1946, Lacan intervient au colloque organisé par Henri Ey dans son service à Bonneval. Le texte de son intervention sera publié dans un ouvrage collectif, en 1950⁴⁰. Il y est question de « la causalité essentielle de la folie ». Dans cette intervention Lacan lance carrément le mot d'ordre d'un retour à Descartes, citant ce passage de la *Première Méditation* :

Et ces mains elles-mêmes, et tout ce corps, mon corps, quelle raison pourrait-il y avoir de les nier ? Sauf si peut-être je me comparais à je ne sais quels fous dont le cerveau est atteint par des vapeurs atrabilaires si tenaces qu'ils soutiennent fermement qu'ils sont des rois alors qu'ils sont très pauvres, ou qu'ils sont vêtus de pourpre alors qu'ils sont tout nus, ou qu'ils ont une tête en argile, ou que tout entiers ils sont des cruches, ou faits de verre. Mais ce sont là des insensés, et moi-même je ne paraîtrais pas moins privé de sens, si je retenais d'eux quelque exemple pour me l'appliquer⁴¹.

Or, sur ces traces cartésiennes de Lacan, c'est *ce même passage* que reprendra Foucault dans *Histoire de la folie*⁴², pour le contrer. « Lyrique », Lacan avait écrit : « Pour le phénomène de la folie, s'il ne l'a pas approfondi dans ses *Méditations*, du moins tenons-nous pour révélateur le fait qu'il le rencontre, dès les premiers pas de son départ, d'une inoubliable allégresse, à la conquête de la vérité⁴³. » Ici, colère de Foucault. Le premier contact avec l'institution psychiatrique pour le jeune Foucault ne fut pas marqué du sceau de l'allégresse⁴⁴...

Que ce contact puisse être brutal, c'est peu dire. Deux rapports à la folie s'étaient là croisés et heurtés, et deux passages par la porte d'entrée de l'hôpital Sainte-Anne. L'un fut celui d'une jeune philosophe élève de l'ENS qui y fut conduit par son père pour avoir tenté de se suicider, l'autre fut celui d'un psychiatre y exerçant ses fonctions. Leurs chemins se croiseront à nouveau de loin, lorsque après le tourbillon de Mai 68, Lacan produira une deuxième version de son « retour à Freud⁴⁵ » qui fut aussi pour une part un « effet Foucault » – ce dont Foucault n'eut qu'un écho différé⁴⁶.

40. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », publié in H. Ey (dir.), *Le problème de la psychogenèse des psychoses et des névroses*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, coll. « Bibliothèque neuropsychiatrique de langue française », repris in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 151-193.

41. Descartes, *Méditations métaphysiques, Méditations de philosophie première*, [1641], présentation et traduction de Michelle Beyssade, Paris, Le Livre de Poche, 1990, coll. « Classiques de la philosophie », p. 33.

42. M. Foucault, *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, coll. « Civilisations d'hier et d'aujourd'hui », impression, 1964, p. 54. Foucault coupe la citation une phrase plus tôt que Lacan (il s'arrête au mot « verre ») pour reprendre la dernière phrase dans un style polémique, dès la page suivante.

43. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 163.

44. Cf. Didier Éribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 43.

45. Jean Allouch, « Les trois petits points du "retour à..." », *Littoral*, « La discursivité », 1983, n° 9, p. 39-78, spécialement le « Retour II », p. 58 et sq.

46. Par Jean Allouch, qui le relate lors d'une intervention intitulée « Spichanalyse », au colloque de l'École lacanienne de psychanalyse « Mais où est donc la psychanalyse ? », Maison de l'Europe à Paris, le 25 juin 2006.

En excursus, le cours du 23 janvier 1974

Cette année académique 1973-1974, Foucault fait cours sur le pouvoir psychiatrique. Dès le cours du 14 novembre 1973, il fait part à ses auditeurs d'une autre manière d'être « anti-institutionnaliste » : « Soyons très anti-institutionnaliste. Ce que je me propose cette année, c'est de faire apparaître la microphysique du pouvoir, avant même l'analyse de l'institution⁴⁷. » Il soutient que la pratique psychiatrique telle qu'elle s'inaugure au début du XIX^e siècle a entièrement supprimé le jeu de la vérité dans le délire, tel que celui-ci pouvait être organisé dans la scène fictive d'un « labyrinthe homogène à l'idée délirante⁴⁸ »...

Le cours – sidérant – du 23 janvier 1974, encore aujourd'hui resté largement inaperçu, ouvre une parenthèse dans ce cours sur le pouvoir psychiatrique (c'est un cours dans le cours) pour y insérer une petite histoire de la vérité en général.

La vérité habite tout et n'importe quoi, même cette fameuse rognure d'ongle dont parle Platon [*Parménide*, 130c-d]. [...] Disons, pour parler encore plus schématiquement, que nous avons là une certaine position philosophico-scientifique de la vérité qui est liée à une certaine technologie de la construction ou de la constatation en droit universel de la vérité, une technologie de la démonstration. Disons que l'on a une technologie de la vérité démonstrative qui fait corps, en somme, avec la pratique scientifique⁴⁹.

Foucault montre alors qu'il y a eu dans notre civilisation une autre position de la vérité, vérité qui a sa géographie, son calendrier et sa chronologie propre. Non plus vérité en droit universel, mais vérité ponctuelle et particulière ; « elle passe comme l'éclair, rapidement ; elle est en tout cas liée à l'occasion : *kairos*, il faut la saisir⁵⁰ ». Cette vérité n'est pas universelle, c'est une vérité discontinue, dispersée, une vérité qui se produit comme *événement*. Il y a donc deux séries dans l'histoire occidentale de la vérité, la vérité de démonstration et la vérité-événement. « Cette vérité discontinue, on pourrait l'appeler la vérité-foudre par opposition à la vérité-ciel qui, elle, est universellement présente sous l'apparence des nuages⁵¹. » Précision de Foucault :

Il ne sera donc pas question pour cette vérité-là de méthode, mais de stratégie.

Entre cette vérité-événement et celui qui en est saisi, qui la saisit ou qui en est frappé, le rapport n'est pas de l'ordre de l'objet au sujet. Ce n'est pas, par conséquent, un rapport de connaissance ; c'est plutôt un rapport de choc ; c'est un rapport de l'ordre de la foudre ou de l'éclair ; c'est un rapport, aussi, de l'ordre de la chasse, un rapport en tout cas risqué, réversible, belliqueux ; c'est un rapport de domination et de victoire, un rapport, donc, non pas de connaissance, mais de pouvoir⁵².

47. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique, cours au Collège de France. 1973-1974*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Jacques Lagrange, Paris, Gallimard/Seuil, 2003, coll. « Hautes Études », p. 34.

48. *Ibid.*, p. 35.

49. *Ibid.*, p. 235-236.

50. *Ibid.*, p. 237.

51. *Ibid.*, p. 237.

52. *Ibid.*, p. 237, nos italiques.

De cette vérité-événement, ayant sa géographie et sa chronologie, Foucault – en publiant le manuscrit d'un jeune paysan normand de vingt ans, amoureux nocturne des bois, curieux des astres, assurément chasseur, cruel aussi, qui le 3 juin 1835, ayant prémédité son acte, quasi-décapita à la serpe une partie de sa famille – en livre un exemple⁵³. Dans son manuscrit, Pierre Rivière écrit : « [...] ce sont les femmes qui commandent à présent, ce beau siècle qui se dit siècle de lumière, ce nation qui semble avoir tant de gout pour la liberté et pour la gloire, obéit aux femmes [...]. Je pensais que ce serait une grande gloire pour moi d'avoir des pensées opposées à tous mes juges, de disputer contre le monde entier, je me représentais Bonaparte en 1815⁵⁴. » Où quand le délire (criminel), de son départ et de sa visée de figures féminines (dont les figures maternelle et sororale), devient « historico-mondiale », comme le notait justement G. Deleuze⁵⁵.

Se découvrir que « stratégie » (pour la folie, pour le crime, pour leur connivence parfois) est le nom foucauldien qui polémique avec le concept cartésien de méthode⁵⁶, laquelle est aussi bien shakespearienne comme Freud l'avait noté et faite sienne, au point que soit posé qu'« *il y a une méthode psychanalytique parce qu'il y a de la méthode dans la folie*⁵⁷ ». Pour Foucault, la « méthode » est le nom cartésien d'une impasse quant à l'accueil de la folie. Nous avons là une clef du non de Foucault à Descartes⁵⁸, et d'une discrète réponse de Foucault en 1961, au Lacan de 1946-1950. Que la folie ne relève pas d'un « n'importe quoi », qu'elle soit « stratégie » (Foucault) ou « essai de rigueur » (Lacan) pour un enjeu vital de subjectivation, soit d'une modification de soi, cela reste cependant un lieu de la proximité Foucault/Lacan.

Des exercices spirituels dans les entretiens

Dans un entretien où il précise que, d'un bout à l'autre de son histoire, la notion de souci est ambiguë, Pierre Hadot situait en ces termes la démarche du dernier Foucault : « A la lumière des thèmes antiques se rapportant au souci de soi, au travail de soi sur soi, Foucault propose un art de vivre, une esthétique de l'existence, un style de vie, qui ne reproduirait pas évidemment les exercices spirituels de l'Antiquité, mais qui ouvrirait au sujet la possibilité de se constituer dans la liberté, en opposition aux pouvoirs extérieurs⁵⁹. » C'est en quoi, n'entrant pas dans un suivi pas à pas du

53. Pre Rivière, [ainsi signe-t-il son manuscrit] *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, [ce titre est de M. Foucault, non de P. Rivière], Un cas de parricide au XIX^e siècle présenté par Michel Foucault, Paris, Gallimard/Julliard, 1973, coll. « Archives », puis 1994, coll. « Folio histoire ».

54. *Ibid.*, p. 163-164.

55. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, coll. « Paradoxe », p. 72.

56. Pierre Jacerme a donné cette définition de la méthode cartésienne : « *La méthode, c'est cette omniprésence de tout à la raison, et de la raison à tout.* » in Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, [1637], Éd. Présentée par P. Jacerme, Paris, Pocket, 1990, coll. « Agora », Introduction, p. 17, italiques P. J.

57. J. Allouch, « De la méthode freudienne avant toute chose freudienne », *Études freudiennes*, « Lacan, lecteur de Freud », 1992, n° 33, p. 217-239 et débat p. 240-242. Italiques J. A.

58. M. Foucault, *Raison et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 618.

59. P. Hadot, « Histoire du souci », propos recueillis par F. Ewald, *Magazine littéraire*, « Le souci, éthique de l'individualisme » [sic], 1996, n° 345, p. 18-23, p. 22. Ailleurs, P. Hadot évoque son rapport à

cours de 1982, c'est dans la dispersion des entretiens de Foucault que nous cherchons ce que l'on peut considérer comme autant d'exemples d'exercices spirituels dont le premier d'entre eux n'est autre que... l'entretien lui-même. On songe aux *Entretiens* (διατριβαι) d'Épictète que Arrien de Nicomédie prolongera d'un *Manuel*⁶⁰.

Si, de mémoire antique, la pratique de l'entretien est un exercice spirituel, – pour la pratique de l'entretien en sociologie, Pierre Bourdieu tient à ce lien⁶¹ – les multiples entretiens de Foucault relèvent de cette forme de discours où il s'avance et s'expose.

En ironique et incisive anti-devise des entretiens du dernier Foucault, ceci : « Au fond du sexe, la vérité⁶². » Cette anti-devise a une portée d'ensemble pour les entretiens. Cette anti-devise remise à l'endroit se dit : « Il n'y a pas de vérité du sexe⁶³. » Que celle-ci, quand elle prétend apparaître, se (dé)montre non pas seulement bavarde mais aussi dommageable, c'est alors que le silence comme pratique de soi est propice à l'oubli de la prétendue vérité du sexe. Foucault, déplorant que nos sociétés ignorent la culture du silence, se déclarait favorable à un *éthos* du silence : « On enseignait aux jeunes Romains et aux jeunes Grecs à adopter divers modes de silence, en fonction des gens avec lesquels ils se trouvaient. Le silence, à l'époque, figurait un mode bien particulier de rapport aux autres. Le silence est, je crois, quelque chose qui mérite d'être cultivé⁶⁴. »

À la question « Quel être sexuel êtes-vous ? » le silence vaut réponse. « Le programme doit être vide⁶⁵. » Compatibilité de cette position non programmatique avec le sexuel selon Lacan dont le lit analytique fait un champ vide. Un pas de plus, introduire le sexuel comme champ vide, « c'est l'introduire pour ce qu'il est⁶⁶ ». Foucault :

Je n'ai jamais appartenu à quelque mouvement de libération sexuelle que ce soit. Premièrement, par ce que je n'appartiens à aucun mouvement quel qu'il soit, et en plus parce que je refuse d'accepter le fait que l'individu pourrait être identifié avec et à travers sa sexualité. [...] Je me trouve néanmoins confronté à un problème très important, à savoir celui du *mode de vie*. Pour moi, la sexualité est une affaire de mode de vie, elle renvoie à la technique du soi. [...] Je veux pouvoir faire les choses qui me font envie et c'est ce que je fais d'ailleurs. Mais ne me demandez pas de le proclamer⁶⁷.

Foucault : « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault, Convergences et divergences », in P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 305-311.

60. Sur les *Entretiens* d'Épictète et le *Manuel* d'Arrien, cf. Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité, L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, coll. « Références Philosophie », p. 16-25.

61. P. Bourdieu, « Comprendre », in P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, coll. « Libre examen : documents », p. 903-925, p. 912 et 914.

62. « Le vrai sexe », [1980], *DÉ*, IV, n° 287, p. 115-123, p. 118.

63. J. Allouch, *Le Sexe de la vérité, Érotologie analytique II*, Paris, Cahiers de l'Unebévue-EPEL, 1998, p. 137.

64. « Une interview de Michel Foucault avec Stephen Riggins » [Toronto, 22 juin 1982], *DÉ*, IV, n° 336, p. 525-538, p. 526.

65. *DÉ*, IV, n° 293, [avril 1981], p. 167.

66. J. Allouch, « Courber au désir », plaquette de l'elp *Séminaires & exercices de lecture*, Paris, 2001, p. 20-21, p. 21.

67. *DÉ*, IV [22 mai 1981], n° 349, p. 656-667, p. 663. Italiques M. F.

Éros n'appelle pas de politique proclamative. Position foucauldienne : « Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'utiliser désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations. [...]. Être gay, c'est, je crois, non pas s'identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie⁶⁸. » Si c'est au point de s'acharner à devenir gay, c'est qu'il s'agit d'un « art de vivre entendu comme souci de soi-même et de son existence. [...] culture et art de soi-même⁶⁹ ». Non pas être « homosexuel » ; mais un *devenir* gay, pas seulement s'affirmer gay, mais créer un mode de vie gay.

Loin des « ismes », là aussi, Foucault aborde les relations S/M de manière conséquente avec une analytique du pouvoir (sans P majuscule) dont l'une des meilleures présentations est le chapitre « Méthode » de *La Volonté de savoir*⁷⁰. Le S/M est présenté par Foucault non pas comme un moyen de libérer une violence profonde, mais comme une invention de nouvelles possibilités de plaisir. « Je pense que nous avons là une sorte de création, d'entreprise créatrice, dont l'une des principales caractéristiques est ce que j'appelle *la déssexualisation du plaisir*. L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de *tous* les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux⁷¹. » Ce que Foucault trouve intéressant dans la pratique du S/M est qu'il est érotisation d'un pouvoir, non plus stabilisé, mais fluide et réversible. « Parfois, la scène commence avec le maître et l'esclave, et à la fin l'esclave est devenu le maître. [...]. Ce jeu stratégique considéré comme source de plaisir corporel est très intéressant⁷². » Par cette opération de « transfert des rapports stratégiques, du plan de la cour [celle de l'amour courtois] à celui du sexe⁷³ », le pouvoir se découvre de nouvelles et inattendues modalités d'exercice. Un lemme de l'érotique de la vérité : « C'est très fastidieux d'être toujours le même⁷⁴. »

Dans un entretien non publié dans les *Dits et écrits*, et qui sera finalement publié dix-huit ans après qu'il a eu lieu au domicile de Foucault, celui-ci formule cette proposition d'un espace qui, dans son langage, est un exemple d'espace hétérotopique. S'adressant avec humour auxdits « hétérosexuels » il s'interroge : « Pourquoi après tout ce ne serait pas quelque chose d'assez merveilleux pour les hétérosexuels qui le voudraient de pouvoir comme ça, au milieu de la journée ou de la nuit, entrer dans un endroit doté de tous les confort et de toutes les possibilités (*rites*) ?, de tous les bien-être[sic] que l'on peut imaginer ? Y rencontrer des corps à la fois présents et fugi-

68. « De l'amitié comme mode de vie », [1981], *DÉ*, IV, n° 293, p. 163-167, p. 163 et 165.

69. « Des caresses d'hommes considérées comme un art » [1^{er} juin 1982], *DÉ*, IV, n° 314, p. 315-317, p. 317. Publié in *DÉ*, IV, sous un autre titre, dans une autre version et une autre traduction au n° 358.

70. M. Foucault, *Histoire de la sexualité* t.1, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, IV. 2. p. 121-135.

71. *DÉ*, IV [Toronto, 1982], n° 358, p. 735-752, p. 738. Nos italiques ; « *tous* », italiques M. F.

72. M. Foucault, « Que fabriquent donc les hommes ensemble ? » [Los Angeles, *The Advocate*, publié le 7 août 1984], propos recueillis par B. Gallagher et A. Wilson, trad. fr. J. B. Hess, *Le Nouvel Observateur*, n° 1098, du 22 novembre 1985, p. 74-75, p. 74.

73. *Ibidem*, p. 75.

74. *DÉ*, IV, n° 358, p. 739.

tifs ? Des endroits dans lesquels on se *désobjectivise*, c'est-à-dire qu'on se désassujettit de la façon, je ne dis pas la plus radicale, mais en tout cas d'une façon suffisamment *intense* pour que ce moment soit finalement important⁷⁵. » Non pas utopie, mais foucauldienne hétérotopie⁷⁶...

Lors d'une conversation avec le cinéaste Werner Schroeter, le 3 décembre 1981, Foucault est amené à aborder la question du suicide en des termes stupéfiants :

L'une des choses qui me préoccupent depuis un certain temps, c'est que je me rends compte combien il est difficile de se suicider. [...] Non seulement on dit que ce n'est pas bien de se suicider, mais on considère que si quelqu'un se suicide, c'est qu'il allait très mal. [...] Je suis partisan d'un véritable combat culturel pour réapprendre aux gens qu'il n'y a pas une conduite qui ne soit plus belle, qui, par conséquent, mérite d'être réfléchie avec autant d'attention, que le suicide. Il faudrait travailler son suicide toute sa vie⁷⁷.

Dans un autre entretien, Foucault déplace ce rapport à la mort :

Si je gagnais quelques milliards au Loto, je créerais un institut où les gens qui voudraient mourir viendraient passer un week-end, une semaine, un mois dans le plaisir, dans la drogue peut-être, pour disparaître ensuite, comme par effacement⁷⁸...

De l'hétérotopie. Un droit au suicide qui ne serait pas une provocation au suicide⁷⁹. Derniers mots de cet entretien : « Essayons [...] de donner sens et beauté à la mort-effacement. » S'effacer, c'était déjà l'ultime moment et mouvement des *Mots et les Choses*.

Foucault fait état de l'expérience suivante :

[...] une fois, j'ai été renversé par une voiture dans la rue. Je marchais. Et pendant *deux secondes* peut-être, j'ai eu l'impression que j'étais en train de mourir, et *j'ai vraiment éprouvé un plaisir très, très intense*. Il faisait un temps merveilleux. C'était vers sept heures, un soir d'été. Le soleil commençait à baisser. Le ciel était magnifique, bleu. À ce jour, cela reste l'un de mes meilleurs souvenirs⁸⁰.

Le tragique (du renversement) troué, se présente cet événement d'un (sou)rire amusé ; d'une so(r)tie extraordinaire. Comme encore le rire de Foucault. Cette expérience ne corrobore-t-elle pas que dans la spiritualité occidentale au moins, *askêsis* et *erôs* ont partie liée⁸¹ ; le rire passant.

75. M. Foucault, « Le Gai Savoir », [10 juillet 1978], propos recueillis par Jean Le Bitoux, *La revue H*, 1996, n° 2, p. 40-54, p. 52. Nos italiques.

76. Pour la notion d'hétérotopie distinguée et opposée à celle d'utopie, *DÉ*, IV, n° 360, « Des espaces autres », [Tunis, 14 mars 1967], p. 752-762. Publication en France autorisée par Foucault au printemps 1984.

77. *DÉ*, IV, n°, 308, p. 251-260, p. 256 et 257. Dans cet entretien, le suicide du cinéaste Jean Eustache en 1981 est évoqué. Cf. Jacques Mandelbaum, « Voir tout Jean Eustache, romantique et cruel », *Le Monde*, du 13 décembre 2006, p. 29. Aussi, Jean-Jacques Schuhl, « Jean Eustache aimait le rien », *Libération*, du 13 décembre 2006, p. VI-VII.

78. *DÉ*, IV, [1983], n° 325, p. 367-383, p. 382.

79. Contre la provocation au suicide, une loi du 31 décembre 1987 a créé une nouvelle incrimination, l'art. 223-13 C. pén.

80. *DÉ*, IV [Toronto, 22 juin 1982], n° 336, p. 525-538, p. 534. Nos italiques.

81. Cours du 6 janvier 1982, p. 17 ; cours du 24 février 1982, seconde heure, p. 301-314.

Drogues. « Nous devons étudier les drogues. Nous devons essayer les drogues. Nous devons fabriquer de *bonnes* drogues – susceptibles de produire un plaisir très intense⁸². » Un dimanche de la fin du mois de mai 1975 en Amérique du Nord, dans la californienne *Death Valley*, en compagnie de deux jeunes amis, Michel Foucault a pris du LSD⁸³. Il ne s'agissait donc pas d'une simple consommation de confort ou de douce euphorie, mais d'une expérience subjective se présentant comme une *épreuve de vérité*⁸⁴.

Cette épreuve-ci (se) compte dans la liste des exercices spirituels. Foucault pensait que dans la multiplicité possible des plaisirs nouveaux, les drogues devaient devenir un élément de notre culture⁸⁵. Un soir cependant, Foucault fit cette confiance à son ami Paul Veyne, son vrai problème n'avait pas été les garçons, mais les drogues⁸⁶. C'est sans doute là un point de divergence de l'analytique freudienne dans l'érotologie moderne, – on a montré que la cocaïne advint finalement pour Freud comme objet chu du nécessaire⁸⁷. Divergence confirmée si l'on tient que toute analyse, « (pas seulement son effectuation qui, abusivement, se revendique comme “psy”) pourrait bien n'avoir lieu [...] que sur la base d'un rejet radical de toute drogue⁸⁸ ».

*Allouch déplace Foucault*⁸⁹

Avant ce cours de 1982, l'emploi du terme même de « spiritualité » est peu fréquent chez Foucault. Pourtant dans l'actualité des années 70, il semble qu'il apparaisse au moins à deux occasions différentes. La première, lors d'une table ronde avec des historiens et des philosophes, à propos de *Surveiller et punir* [1975]. Ce jour-là, s'adressant à des interlocuteurs critiques, Foucault fait référence à une « spiritualité politique », soit une volonté de fonder entièrement à neuf la façon de partager le vrai et le faux *et* la manière de se gouverner soi-même et les autres, de fonder autrement l'une et l'autre et l'une par l'autre⁹⁰.

82. *DÉ*, IV, n° 358, p. 738, italiques M.F.

83. James Miller, *La passion Foucault*, [1993], traduit de l'anglais par Hugues Leroy, Paris, Plon, 1995, coll. « biographies », p. 283-289.

84. J. Allouch, *Le sexe de la vérité, Érotologie analytique II*, Paris, Cahiers de l'Unebvue-EPEL, 1998, p. 118-119. Comparer avec George-Henri Melenotte, *Substances de l'imaginaire*, Paris EPEL, 2004, chap. IV, « Une expérience bizarre de Michel Foucault », p. 79-92.

85. *DÉ*, IV, p. 738.

86. P. Veyne, *Le quotidien et l'intéressant*, Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski, Paris, Les Belles Lettres, 1995. « C'était, en somme son *Cogito* à lui, ou son *anti-cogito* [...] » (p. 195).

87. J. Allouch, *Lettre pour lettre*, Toulouse, Érès, 1984, Première partie « Du frayage de Freud », chapitre un « Freud coquero », p. 27-43, p. 38.

88. J. Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, Paris, Exils Ed., 2001, coll. « essais », p. 217.

89. Un premier déplacement, avec l'accord de M. Foucault, J. Allouch fait passer le texte de la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » [22 février 1969], du *Bull. de la Société française de philosophie* [juillet-septembre 1969, 63, n° 3], à l'ouverture du n° 9 de la revue de psychanalyse *Littoral*, « La discursivité », juin 1983, p. 3-32. Repris in *DÉ*, I, n° 69 et *DÉ* III, n° 258.

90. « Table ronde du 20 mai 1978 », in *L'impossible prison, Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, réunies par Michelle Perrot, Paris, Seuil, 1980, coll. « L'univers historique », p. 40-56, p. 51. Repris in *DÉ*, IV, n° 278, p. 30.

La même année, à l'occasion des événements qui secouent l'Iran et le régime du Chah, Foucault avait rencontré à Qom, le 20 septembre 1978, l'ayatollah Chariat Madari, attaché à une conception spirituelle du chiisme⁹¹. Disant savoir bien peu de choses sur l'Iran, Foucault interrogeait ce soulèvement : « Quel sens, pour les hommes qui l'habitent [ce coin de terre], à rechercher au prix même de leur vie *cette chose* [nos italiques] dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une *spiritualité politique*. J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort⁹². » Nietzsche, Foucault n'a pas brusquement versé dans la religion, sensible qu'il était au courage que supposait le soulèvement iranien. C'est encore à son propos qu'il a cette remarque : « On cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit⁹³. » Foucault, qui était peu marxiste, pouvait se montrer marxien. Qu'il se soit rendu en Iran à deux reprises, en septembre et en novembre 1978, ne manqua pas de l'exposer à une très « parisienne critique ». Or, ce à quoi Foucault avait été sensible, comme aimanté, c'est au *soulèvement* d'Iraniens. « Énigme du soulèvement » écrit-il dans un très beau texte publié en première page du journal *Le Monde*⁹⁴. Sa réponse au parisianisme ? « On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de *n'importe qui*) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle⁹⁵. »

Rendant hommage à la mémoire de son ami Maurice Clavel, Foucault revient sur cette question du soulèvement : « Ce qui échappe à l'histoire, c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption. A la grâce correspond (et répond peut-être), du côté des hommes, le *soulèvement*⁹⁶. » Le temps de la Révolution est autre, conditions, nécessités, promesses, « elle loge donc dans l'histoire, y fait son lit et finalement s'y couche. Le soulèvement, lui, *coupant le temps*, dresse les hommes à la verticalité⁹⁷ » d'eux-mêmes. En prêtant à Foucault de s'être finalement « tourné vers les sagesses, vers les formes de vie, quitte à *halluciner* un instant dans la révolution iranienne [...] la mythique figure qui conjoiindrait la fureur des insurrections et la douceur des spiritualités », la « tendresse » d'Alain Badiou⁹⁸ passe à côté de la réponse de Foucault : « Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne

91. *DÉ*, III, n° 244, p. 683. Entré en conflit avec l'ayatollah Khomeiny, C. Madari finit ses jours en résidence surveillée.

92. M. Foucault, « À quoi rêvent les Iraniens ? » (octobre 1978), *DÉ*, III, n° 245, p. 688-694, p. 694. Italiques M. F.

93. *DÉ*, III, n° 259, p. 749.

94. M. Foucault « Inutile de se soulever ? » *Le Monde*, n° 10661, 11-12 mai 1979, p. 1-2, repris in *DÉ*, III, n° 269.

95. *Ibidem*, p. 793. Nos italiques.

96. *DÉ*, III, n° 268, p. 790. Italiques M. F.

97. *Ibidem*. Nos italiques.

98. A. Badiou, « Foucault : continuité et discontinuité », *la célibataire*, 2004, n° 9, p. 55-67, p. 67 ; nous avons modifié la ponctuation, nos italiques. Est-ce si peu, l'expérience d'une hallucination ? Comparer Guy Lardreau, « Une figure politique », *Magazine littéraire*, "Foucault", 1984, n° 207, p. 48-50.

tous en même temps. *Ça s'éteindra*⁹⁹. » À côté aussi de cette brève incise du cours du 6 janvier 1982 à propos de « l'illumination » : « Ce point de l'illumination, ce point de l'accomplissement, ce moment de la transfiguration du sujet par l'« effet de retour » de la vérité qu'il connaît sur lui-même, et qui transit, traverse, transfigure son *être*, tout ceci ne peut plus exister » (p. 20, nos italiques). Il est vrai que A. Badiou se donne à lui-même dans ses écrits cette position de surplomb, celle de la politique d'émancipation de l'humanité¹⁰⁰ (pas moins), au nom de laquelle il lit, juge, écrit. C'est une position imprenable...

Lorsque deux universitaires nord-américains interrogent Foucault sur son travail en cours sur l'Antiquité grecque et romaine, ce n'est pas à la spiritualité qu'il fait référence, mais à... une esthétique de l'existence. Premiers mots de cet entretien : « Je dois dire que je suis beaucoup plus intéressé par les problèmes touchant les techniques du moi que par le sexe... Le sexe est ennuyeux¹⁰¹. » Pour Foucault, ce qui intéressait les Grecs, c'était la constitution d'un *ethos* qui fût aussi une esthétique de l'existence. Il s'interroge, incluant la réponse : « Mais pourquoi tout un chacun ne pourrait-il faire de sa vie une œuvre d'art ? Pourquoi cette lampe, cette maison serait-elle un objet d'art et non ma vie ? [...] nous devons nous constituer, nous fabriquer, nous ordonner comme une œuvre d'art¹⁰². » Chez Foucault, passé par un dandysme qu'il ne récusait pas, l'esthétique de l'existence est modification de soi-même. Et s'il est arrivé à Foucault de donner une définition de la spiritualité (*DÉ*, IV, 20 janvier 1984, p. 722) qui soit proche de celle l'esthétique de l'existence, ce n'est pas sous le signe de la spiritualité qu'il a explicitement placé les deux derniers tomes de son *Histoire de la sexualité*, alors que telle est bien la matière du cours de 1982. Cependant, la quasi-identité des définitions de l'une et de l'autre permet d'affirmer que chez Foucault l'esthétique de l'existence pouvait se dire spiritualité.

Avec Foucault et lui répondant aussi à lui, Jean Allouch avance que « *la psychanalyse est une érotologie*¹⁰³ ». En quoi la psychanalyse est – avec Freud et Foucault – une résistance aux effets grandissants de normalisation et à l'une de ses pointes, le bio-pouvoir. J. Allouch ajoute que prolonger aujourd'hui Lacan avec Foucault c'est soutenir qu'il n'y a pas chez Lacan de théorie du sujet¹⁰⁴ – théorie que Foucault pen-

99. *DÉ*, III, n° 259, précité, p. 750, nos italiques. Et c'est cela pour Foucault, « l'expérience révolutionnaire *elle-même* » (même page, nos italiques). Une expérience, pas une installation.

100. Dans cet article de 2002, échec imputé à Foucault au nom d'elle (p. 67). Pour deux autres exemples, A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?* Paris, Seuil, 1985, p. 51, 79, 81, et l'un des titres d'une trilogie de A. B., *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, coll. « L'ordre philosophique », p. 34, 80, 113-114, 157.

101. M. Foucault, « Le sexe comme une morale », propos recueillis par H. Dreyfus et P. Rabinow, trad. fr. J. B. Hess, *Le Nouvel Observateur*, n° 1021, 1^{er} juin 1984, p. 86 *sqq.* Cet entretien n'est pas repris dans cette version dans les *Dits et écrits*, cf. n° 326 et 344.

102. *Ibidem*, p. 90. Pour un écho chez le sociologue Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 258. Il en fait même la meilleure définition du sujet qui se puisse donner.

103. J. Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebvue-EPEL, 1998, p. 175. Italiques J. A.

104. *Ibidem*.

sait être l'apport de Lacan à la psychanalyse¹⁰⁵. Constante dans le frayage de Lacan, la co-définition lacanienne du signifiant et du sujet ne fait pas théorie du sujet, elle la défait bien plutôt, et emporte avec elle les trois catégories cliniques d'une version de la psychanalyse : perversion, névrose, psychose¹⁰⁶. Produire une problématisation du sujet qui ne doive rien ni au christianisme situé du côté d'une renonciation à soi, ni à la psychanalyse située du côté de la normalisation des conduites, était sans doute, pour Foucault¹⁰⁷, un enjeu de ce cours de 1982. Mouvement probablement de rivalité féconde avec Lacan, et assurément pas sans une inclination pour Heidegger¹⁰⁸ (3 février 1982, p. 182) – la préférence finale allant à Nietzsche sur Heidegger. Pas sans dire non plus, à l'occasion d'une intervention d'un auditeur portant sur son rapport à Lacan (sur les concepts lacaniens...), que dans sa recherche sur l'histoire des pratiques entre sujet et vérité « on peut [se dire] dire lacanien, on peut [se] dire nietzschéen aussi. Enfin, toute problématique de la vérité comme jeu, disons, amène en effet à ce genre de discours » (3 février 1982, p. 182). Demeure que, pour Foucault, de son propre dire ailleurs¹⁰⁹, Lacan restait « une question embarrassante ». Pas de commentaire, dit-il.

Dans la belle « Introduction. Modifications » à *L'Usage des plaisirs*, Foucault livre la devise de ce qu'est l'activité philosophique. Son ultime motif, celui qu'il l'a poussé, il est fort simple, c'est la curiosité, « non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même¹¹⁰ ». Foucauldien en cela, J. Allouch donne quatre exemples d'un Lacan se déprenant lui-même de lui-même au cours de son frayage, pensant contre lui-même¹¹¹. Ces reprises sont des déprises. D'où ce dit de J. Allouch selon quoi la *position* de la psychanalyse sera foucauldienne ou ne sera plus¹¹². En faisant passer le *mouvement* analytique du côté de Foucault, Jean Allouch déplace Foucault en... champ freudien.

De Foucault à Lacan, une commune récusation de l'humanisme, un même souci d'une histoire de la subjectivité, une sortie distincte du psychologisme ; un autre trait érotologique de leur proximité se marque de l'équivalence remarquée et dépliée de l'intensification du plaisir foucauldien « frère jumeau » du plus-de-jouir lacanien

105. *DÉ*, IV, n° 299, p. 204-205. « Il [Lacan] cherchait en elle [la psychanalyse], non pas un processus de normalisation des comportements, mais une *théorie du sujet*. » (p. 204). Nos italiques.

106. J. Allouch, « Cet innommable qui ainsi se présente », *Rue Descartes*, « Queer : repenser les identités », 2003, n° 40, p. 95-98, p. 97.

107. Sur l'affirmation conclusive que c'est « le sujet de son éthique qui lui a manqué », lire J.-F. Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », in F. Gros (coord.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002, coll. « Débats philosophiques », p. 131-154, p. 154.

108. Cf. François Paulhac, *Quelques pages sur Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, coll. « Bibl. d'histoire de la philosophie » (53 pages).

109. *DÉ*, IV, n° 349, p. 666.

110. M. Foucault, *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, « Bibl. des Histoires », p. 14.

111. J. Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, op. cit., p. 176.

112. *Ibidem*, p. 164, 179 et 184.

(13 novembre 1968)¹¹³. Plus que jumelles, ces deux catégories sont identiques sur ce point d'avoir l'une et l'autre une fonction de suppléance à ce réel selon quoi « sexuelle, la jouissance ne l'est jamais absolument¹¹⁴ ».

D'où la recherche du dernier Foucault sur ce qu'il a lui-même appelé la *déssexualisation* du plaisir. De celle-ci, cet exemple, nous semble-t-il :

Je me souviens très bien que, lorsque j'ai rencontré le cinéaste Daniel Schmid, *venu me rendre visite je ne sais plus à quel propos*, lui et moi avons découvert, au bout de quelques minutes, que *nous n'avions vraiment rien à nous dire*. Nous sommes, de cette manière, restés ensemble entre trois heures de l'après-midi et minuit. Nous avons bu, fumé du hasch, dîné. Et je ne crois pas que nous ayons parlé plus de vingt minutes pendant ces dix heures. Cela a été le point de départ d'une amitié assez longue. C'était, pour moi, la première fois qu'une amitié prenait naissance dans un rapport strictement silencieux¹¹⁵.

Suspension du savoir, suspension du dire, une étrange co-présence ; silence.

Lecteur de *L'Herméneutique du sujet*, Jean Allouch déplace Foucault au point de faire part, à son séminaire *L'amour Lacan*, d'une invitation faite par Foucault à la psychanalyse de doubler Lacan – lequel aura accentué le côté spirituel de la psychanalyse – en pensant la psychanalyse comme spiritualité¹¹⁶. D'un pas supplémentaire, il nous adresse cette proposition de *dénommer* la psychanalyse en *spichanalyse* ! La séance *inaugurale* de la *spichanalyse* aura donc eu lieu deux fois, une première fois le 17 janvier 2006 à Sainte-Anne, et une seconde fois le 25 juin pas avant 9h 50, au colloque de l'École lacanienne de psychanalyse intitulé « Mais où est donc la psychanalyse ? ». Le texte de cette séance du 17 janvier fut alors mis à la disposition des participants de ce colloque la veille de cette intervention. Telle est la position de J. Allouch, la psychanalyse aura été un mouvement spirituel. Tremblements et déplacements dans la psychanalyse ? Ce mouvement s'accroît¹¹⁷. Pas sans quelques antécédents.

Que la psychanalyse soit situable sur le versant de la spiritualité, W. Granoff l'avait souligné à l'endroit de qui, l'interrogeant, ne l'entendait pas : « Que ceux que vous avez vus jusqu'à présent voient en Lacan un thérapeute, je ne peux nécessairement que souscrire à cette façon de voir [...] Qu'en même temps il ait été embarqué dans une aventure, que vous me pardonniez pour la circonstance d'appeler spirituelle, n'est en aucune façon contradictoire. Vous remarquerez que je substitue d'autres termes aux vôtres. Vous avez parlé d'aventure existentielle, moi j'ai utilisé à l'ins-

113. J. Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, op. cit., chap. V, p. 205-222. Cf. aussi le beau livre de John Rajchman, *Érotique de la vérité, Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, [1991], traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, PUF, 1994, coll. « Pratiques théoriques ».

114. J. Allouch, *Le Sexe du maître*, op. cit., p. 219.

115. *DÉ*, IV, Toronto, 22 juin 1982, n° 336, p. 525-538, p. 525. Nos italiques.

116. Séance du 17 janvier 2006 du séminaire *L'amour Lacan* tenu à Paris au petit amphithéâtre de la CMME à l'hôpital Sainte-Anne. [Nos notes]. Ce soir-là, J. Allouch ajoute : « À condition que la psychologie ne nous bouffe pas les entrailles. »

117. Lors de la soirée du 13 février 2007, le séminaire *L'amour Lacan* accueillait au grand amphithéâtre de la CMME à Saint-Anne François Jullien pour son ouvrage *Si parler va sans dire* [Paris, Seuil, 2006]. Si le titre de cet ouvrage est pertinent – c'est le cas – les conséquences en sont incalculables.

tant un autre mot, j'ai mes raisons pour cela. Parce que, aussi, je pense à Freud, comme vous savez, irréligieux, athée, tout ce que vous voulez, parlant de sa variante à lui, de sa version à lui, de son mysticisme. C'est pourquoi je parle d'aventure spirituelle¹¹⁸. » Que pour autant, W. Granoff n'ait pas pu suivre Lacan dans ce mouvement spirituel – il rompit –, c'est ce qui est souligné dans l'évocation de la seconde scène d'un bon mot, dans un petit livre de méditation analytique¹¹⁹.

Le lieu d'une épreuve

À la différence de Lacan, Foucault n'a pas créé d'école. Il ne se fait pas moins l'écho de ce que, à la différence de Sénèque, Épictète a ouvert une école dans laquelle il a des élèves, et aussi de ce qu'il y a « la critique de tous ces élèves qui arrivent pleins de zèle, et puis qui, au bout de quelque temps, dégoûtés d'un enseignement qui ne leur apprend pas suffisamment à briller et qui exige d'eux trop de choses du point de vue moral, quittent l'école » (20 janvier 1982, p. 87). Conséquent avec la phrase-flèche de ce cours, Foucault cherchait une épreuve qui fasse preuve que le corps vivant de la philosophie aurait été atteint dans un exercice qui fût « une épreuve modificatrice de soi-même ». Cette recherche est sensible à plusieurs moments du cours de 1982, elle cherche son lieu à partir d'une position de et dans la philosophie occidentale : « La philosophie occidentale peut-être lue dans toute son histoire comme le lent dégageement de la question : comment, à quelles conditions peut-on penser la vérité ? – par rapport à la question : comment, à quel prix, selon quelle *procédure* faut-il changer le mode d'être du sujet pour qu'il accède à la vérité ? » (3 février 1982, p. 172, nos italiques).

Le lent dégageement de la question ontologique critique ne peut pas ne pas passer selon Foucault par *un lieu d'épreuve* ; il réinterroge cette question lors des dernières secondes de la seconde heure du dernier cours, le 24 mars 1982 : « Comment le monde, qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et *s'éprouve* le « soi-même » comme sujet éthique de la vérité ? [...] – comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, *sous la forme radicalement différente* du lieu d'épreuve ? » (p. 467, nos italiques). Cette même question est encore reprise, cette fois-ci lors du cours du 23 février 1983 sur *Le gouvernement de soi et des autres*¹²⁰, où Foucault souligne que le jeune Denys II ne répondit pas à l'épreuve du *pragma* de la philosophie à laquelle il était soumis par Platon lors du dernier séjour à Syracuse, échouant devant ce réel de la philosophie qui tient dans ses *pragmata*. Impudent, il a commis une erreur directe et immédiate, au lieu de suivre le long chemin des *exercices* philosophiques, il a écrit un... traité de philosophie. À partir de la *Lettre VII* de

118. Wladimir Granoff, « Propos sur Jacques Lacan. Le fil russe », *L'Infini*, 1997, n° 58, p. 88-109, p. 105.

119. J. Allouch, – *Allô, Lacan ? – Certainement pas.*, Paris, EPEL, 1998, p. 189.

120. M. Foucault, « Vivre avec la philosophie », *Le Magazine littéraire*, « Michel Foucault, une éthique de la vérité », 2004, n° 435, p. 60-61.

Platon¹²¹, Foucault, philosophe au marteau, enfonce ce coin, à savoir que « le discours philosophique ne peut rencontrer son réel, son *ergon* s'il prend la forme des *mathêmata*¹²² ». Les *mathêmata* ne sont pas seulement des contenus de connaissance, ce sont aussi des formules qui relèvent de la *mathêsis*, soit de « l'apprentissage de formules données par le maître, écoutées par le disciple, apprises par cœur par le disciple et qui deviennent aussi sa connaissance¹²³ ». Or, dans la veine platonicienne [Lettre VII de Platon], les choses ne se passent pas ainsi, « ce n'est pas au fil des *mathêmata* que la philosophie se transmet [...]. La philosophie, on l'acquiert par *sunousia peri to pragma* ; et un peu plus loin il [Platon] emploie le verbe *suzein*¹²⁴. » *Sunousia*, c'est l'être avec, *suzein*, c'est vivre avec. Lecteur de Platon, Foucault ajoute plus loin que dans la philosophie il n'y a pas d'apprentissage, « mais *allumage brusque et soudain* de la lumière intérieure de l'âme. Et pas non plus inscription et descente dans l'âme d'une formule toute faite, mais alimentation perpétuelle de la philosophie par l'huile secrète de l'âme¹²⁵ ». Dès lors, l'élève a moins besoin d'un enseignement explicite sous forme de *mathêmata* que d'une *endeixis*, une indication. En ce point décisif, en inventant et, du même pas, en proposant le 9 octobre 1967 la *procédure* de la passe (comme épreuve non mathématique qui fasse moins preuve que signe qu'il y a de l'analyste), Lacan aura précédé Foucault. Dans la région Lacan, il n'y a pas de mathème de la passe.

Foucault guerrier selon le témoignage de Jean-Claude Passeron¹²⁶, ou saint selon le beau livre de D. M. Halperin¹²⁷. Pour Lacan un saint n'était pas rien : « Un saint, pour me faire bien comprendre, ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite¹²⁸. Lacan ajoute : « Moi, je cogite éperdument pour qu'il y en ait de nouveaux comme ça. C'est sans doute de ne pas moi-même y atteindre. » Ce mode de *cogitatio* persévère¹²⁹.

« Je sais très bien dit Foucault – et je crois que je l'ai su dès mon enfance – que le savoir est impuissant à transformer le monde. [...] Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais, parce que mon problème est ma propre transforma-

121. Platon, *Lettres*, traduction, introduction, notices et notes par Luc Brisson, [1987], Paris, GF Flammarion, 4^e éd corr. et mise à jour, 2004. *Lettre VII* 339e-340c p. 191-193.

122. M. Foucault, « Vivre avec la philosophie », *op. cit.*, p. 61.

123. *Ibidem*.

124. *Ibidem*.

125. *Ibidem*, nos italiques.

126. Témoignage rapporté par Paul Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, « Michel Foucault : du monde entier », 1986, XLII, n° 471-472, p. 933-941, p. 934.

127. David M. Halperin, *Saint = Foucault, Toward a gay hagiography*, New York, Oxford University Press, 1995. traduction française de Didier Éribon, Paris, EPEL, 2000, coll. « Les grands classiques de l'érotologie moderne ». Comparer avec le très bel hommage de Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, coll. « Critique ».

128. Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 28.

129. David M. Halperin, « Out of Australia, Pour une éthique du déchet », trad. M. Ymonet et P. Lagneau-Ymonet, *L'Unebêvue*, « Il n'y a pas de rapport sexuel », 2001, n° 18, p. 95-109.

tion¹³⁰. » D'où « l'éternel retour » possible d'un acte dont la fulgurance nous sépare du peu de savoir acquis. Tour supplémentaire appelé par ce que laissent passer le savoir et son trou. Curieusement, l'acte persévérant dans sa vibration incertaine et inquiète, en obtient un bouclage. C'est un tour de la spiritualité.

Guy CASADAMONT
guy.casadamont@wanadoo.fr

130. *DÉ*, IV, n° 336, p. 535, nos italiques. D'où la figure du philosophe qui, cherchant et accrochant Foucault, le rate ; pour l'exemple, Pierre Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, coll. « Figures du savoir ».