

REVUE INTERNATIONALE
LANGAGE & INCONSCIENT



NUMERO 4

Culture yiddish et inconscient

ISSN 1779-4374 • ISBN 978-2-915806-21-2

EDITIONS LAMBERT-LUCAS - 4 RUE D'ISLY - 87000 LIMOGES - FRANCE



LANGAGE & INCONSCIENT

numéro 4 • juin 2007

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre
et de l'Ecole doctorale « Connaissance, Langage, Modélisation » de l'Université Paris X - Nanterre.

Max Kohn	
Introduction	9
Max Kohn	
Le bal de Cyrille Fleischman	13
Max Kohn	
Humour juif et psychanalyse	21
Robert Samacher	
Humour juif et mélancolie	29
André Michels	
L'inconscient et le pouvoir normatif de la langue	39
Janet Hadda	
Le yiddish aujourd'hui et demain	53
Jacques Broda	
Shalom Libertad	62
VARIA	
Laurence Aubry	
<i>Dichtung und Wahrheit</i> dans <i>L'Homme aux rats...</i>	73
Marie-France Blès et Delphine Bouit	
Figures de la négation et intentionnalité: unité psychique et corporelle	89
Ivan Darrault-Harris	
Un lieu de confrontation sémio-psychanalytique: la relation d'objet (première partie)	109
Josette Larue-Tondeur	
Le rythme, à l'articulation de la psychanalyse et de la linguistique	119
Marco Nuti	
Freud, Artaud e la logica del delirio	128
Comptes rendus	143



ISSN 1779-4374 • ISBN 978-2-915806-21-2

Ce numéro, UE : 25 €, hors UE : 30 €

DIRECTION ÉDITORIALE

Michel Arrivé, 9 square Gay-Lussac, 78330 FONTENAY-LE FLEURY

Izabel Vilela, 3 rue Boileau, 92000 NANTERRE

Merci d'adresser la correspondance à izabel.vilela@wanadoo.fr

VENTE AU NUMÉRO, ABONNEMENTS

Vente au numéro

chez Compagnie, 58 rue des Ecoles, 75005 PARIS, tél : 01 43 26 45 36,

chez Lipsy, 15 rue Monge, 75005 PARIS, tél : 01 43 54 71 05,

chez Tschann, 125 boulevard du Montparnasse, 75006 PARIS, tél : 01 43 35 42 05.

Vente au numéro, abonnements

Editions Lambert-Lucas, 4 rue d'Isly, 87000 LIMOGES

tél : 05 55 77 12 36 ; fax : 05 87 84 00 11

Merci d'adresser la correspondance à lambertlucas@free.fr

Abonnement d'un an, deux numéros, France, Union Européenne, Europe . . . 40 €
reste du monde 50 €

Vente au numéro, un numéro, France, Union Européenne, Europe 25 €
reste du monde 30 €

Les règlements sont à effectuer en euros par chèque domicilié sur une banque française, par virement en euros sur notre compte bancaire, ou par carte bancaire – coordonnées sur www.langageetinconscient.com.

LANGAGE & INCONSCIENT
REVUE INTERNATIONALE

NUMÉRO 4 — JUIN 2007
CULTURE YIDDISH ET INCONSCIENT

Numéro réalisé sous la direction de Max Kohn

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre
et de l'Ecole doctorale « Connaissance, langage, modélisation »
de l'Université Paris X - Nanterre.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Jacqueline AUTHIER-REVUZ, linguiste, Université Paris III
Simon BOUQUET, linguiste, Université Paris X
Jean-Claude COQUET, linguiste, Université Paris VIII
Laurent DANON-BOILEAU, linguiste, psychanalyste, Université Paris V
Ivan DARRAULT-HARRIS, sémioticien, Université de Limoges
Luis Eduardo PRADO DE OLIVEIRA, Université de Brest et Paris VII
Olivier DOUVILLE, psychologue, psychanalyste, Université Paris X
Johannes FEHR, linguiste, Collegium Helveticum de Zurich
Irène FENOGLIO, linguiste, ITEM/CNRS
Bernard GOLSE, pédopsychiatre, psychanalyste, Université Paris V
Roland GORI, psychanalyste, Université de Provence
Roberto HARARI, Université de San Luis, Argentine
Marco Antonio Coutinho JORGE, psychiatre, psychanalyste, Université de l'État de Rio de Janeiro
Sophie DE MIJOLLA-MELLOR, psychanalyste, Université Paris VII
Claudine NORMAND, linguiste, Université Paris X
Mario Eduardo PEREIRA, psychiatre, psychanalyste, Université de Campinas
Gérard PIRLOT, pédopsychiatre, psychanalyste, Université Paris X
Elisabeth ROUDINESCO, psychanalyste, historienne, EPHE, EHESS et Université Paris VII
Francisco SETTINERI, psychologue, psychanalyste, Porto Alegre
Viviane SMUTEK, psychiatre, psychanalyste, Cannes
Pierre SWIGGERS, linguiste, Université de Louvain
Alain VANIER, psychiatre, psychanalyste, Université Paris VII
Mareike WOLF-FÉDIDA, psychanalyste, Université Paris VII

COMITÉ DE RÉDACTION

Marc ARABYAN, linguiste, Université de Limoges

Waldir BEVIDAS, sémioticien, Université Fédérale de Rio de Janeiro

Marc DÉCIMO, linguiste, Université d'Orléans

Dominique DUCARD, linguiste, Université Paris XII

Francis GANDON, linguiste, Université de Caen

Clément DE GUIBERT, linguiste, Université de Rennes

Anne-Marie HOUEBINE, linguiste, psychanalyste, Université Paris V

Max KOHN, psychanalyste, Université Paris VII

Marcos LOPES, linguiste, Université de São Paulo

Berthille PALLAUD, linguiste, Université de Provence

Marina DE PALO, linguiste, Université de Salerne

Michel SANTACROCE, linguiste, Université de Provence

François SAUVAGNAT, psychanalyste, Université Paris VII

Maryse SIKSOU, neuropsychologue, Université Paris VII

Béatrice TURPIN, linguiste, Université de Cergy-Pontoise

Max Kohn

INTRODUCTION

J'ai le plaisir de présenter une partie des travaux de l'équipe de recherche « *Yiddishkeyt* et psychanalyse » qui s'est réunie de 2000 à 2005 à l'université Paris 7 - Denis Diderot, dans le cadre de l'UFR de Sciences Humaines Cliniques et de l'équipe « Interactions de la psychanalyse » de Sophie de Mijolla, avec les contributions de Jacques Broda, Janet Hadda, Max Kohn, André Michels, Robert Samacher. De ces travaux sont issus *Lectures de Louis Wolfson*¹, *L'Inconscient du yiddish*² et *Monde yiddish et inconscient : le transfert à une langue*³.

Il n'y a pas de langue fondamentale ni d'inconscient collectif, et une réflexion sur le yiddish et l'inconscient ne peut pas se limiter à la langue. Le monde yiddish est un ensemble, un monde, des gens, *menshen*, et il pose la question universelle du transfert à une langue.

Cyrille Fleischman, écrivain français qui fait du yiddish en français, dans la nostalgie d'un monde disparu, rend surtout la présence des gens. Je pars de son œuvre et d'un échange épistolaire avec lui, parce que c'est le plus important : les gens, *di menshen*.

Robert Samacher questionne l'humour juif et la mélancolie à partir de Theodor Reik. Je publie aussi « Humour juif et psychanalyse », mon intervention au Centre communautaire de Paris le 9 novembre 2003. L'humour juif permet de penser que l'on peut aussi ne pas être juif tout en restant dans un rapport à la tradition.

André Michels analyse le lien entre l'inconscient et le pouvoir normatif de la langue. Tout en subissant l'impact de la norme, l'inconscient ne cesse d'y échapper. Dès l'apprentissage de la langue maternelle, l'inconscient est

1. *Lectures de Louis Wolfson*, sous la dir. de Max Kohn, contributions de Max Kohn, Robert Samacher, Rosette Tama, in Mareike Wolf, Houriya Abdelouahed et Max Kohn (éds), *Revue de l'Ecole Doctorale Recherches en psychanalyse*, « Langues et traduction », n° 4, 2005.

2. Actes du colloque international du 4 mars 2002 à l'Université Paris 7 - Denis-Diderot, sous la direction de Max Kohn et Jean Baumgarten, collaboration technique Anne Akoun, Paris, Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par Paul-Laurent Assoun et Markos Zafiroopoulos, 2003 ; participation de Jean Baumgarten, Jerold Frakes, Sander L. Gilman, Max Kohn, Henri Lewi, André Michels, Régine Robin, Gilles Rozier, Robert Samacher, Rosette Tama.

3. Actes du colloque international du 27 mai 2005 à l'Université Paris 7 - Denis-Diderot, Paris, MJW Fédérations, 2006 ; participation de Serge Bédère, Jean-Jacques Blévis, Jacques Broda, Michel Guibal, Janet Hadda, Elisabeth Lagache, Max Kohn, Céline Masson, André Michels, Jean-Jacques Rassial, Roger Reiss, Régine Robin, Robert Samacher, Rosette Tama.

transmis dans sa différence. André Michels étudie le rapport créatif entre norme et écart et il y réfléchit aussi s'agissant du yiddish. C'est la position du yiddish comme langue minoritaire qui peut être considérée comme le paradigme d'un nouveau retour aux fondements de la psychanalyse. C'est le *witz* qui ruine toute illusion de pureté de la langue. La mise à l'épreuve de l'hypothèse de l'inconscient, n'est-ce pas une manière de sauvegarder l'essentiel, à savoir le judaïsme, ou d'en produire une version nouvelle ?

Janet Hadda présente la situation du yiddish aux États-Unis aujourd'hui, en insistant sur de nouveaux écrivains, Pearl Abraham, Allen Hoffman, Steve Stern ⁴, qui font vivre la culture *ashkénaze*, même si la *yiddishkeit* telle qu'elle a pu exister comme lien social a disparu. Elle fait part de la polémique qui l'a opposée aux yiddishisants quand elle a soutenu que le yiddish était mort. Elle parle à ce propos d'un refus du deuil et de la perte.

Dans *The Romance Reader*, Pearl Abraham fait apparaître le yiddish avec un accent israélien, celui de Gita : "*He'll be happy here' Gita says. 'Don't worry'. Her Yiddish is like Ma's. Israeli.*" Puis c'est Gil qui le parle avec un accent hollandais : "*He speaks in a singsong, a Dutch Yiddish, like Ma's aunt Devorah*". Le yiddish n'apparaît pas d'emblée dans le livre sans accent étranger, car il n'est plus présent dans le monde américain comme en Europe de l'Est.

Les mots en yiddish dans une transcription de l'YIVO sont très nombreux et ne sont accompagnés d'aucune explication, ce qui suppose une familiarité du lecteur avec le yiddish qui est loin d'être évidente. Le livre commence même par un rituel religieux, la bénédiction du vin : "*We go in, and Father makes kiddish*". Le père de la narratrice se met en colère à un moment donné pour dire que les Juifs ont échappé à l'esclavage en Egypte grâce à trois choses, le nom, les vêtements, la langue. Et ses enfants portent des noms non juifs, parlent une langue non juive, et modifient leurs habitudes vestimentaires : "*The Jews escaped slavery in Egypt because of three things*", he says, quoting from the Chumash, swaying as if he's studying. "*Name, dress, and language. You two call each other by your goyishe names, Rachel instead of Ruchel; you speak a goyishe language; and now you're changing the way you dress. I will not have any of that in this house. This a Chassidische home*" (Abraham *op. cit* : 137). L'héroïne donne des cours de natation. Et le père de déclarer que savoir nager lui a servi à échapper aux nazis : "*Swimming helped us escape the Nazis one night. We swam across the Timis River into the next town. Into Lugoj*" (*ibid.* : 172).

L'eau conduit toujours à un village. L'eau donne la vie : "*An important thing to know*", Father says, "*is that water always leads somewhere, to a village, or city. If ever you're lost in the woods, look and listen for water and follow the sounds. You'll always come upon people. Since the beginning of time, mankind has known to settle around a body of water. Water gives life*" (*ibid.*).

4. Références bibliographiques *infra* page 12.

Peut-on apprendre à nager, éviter la noyade dans une langue ? C'est la langue qui sauve, mais pas à elle seule. Il faut savoir nager dans une langue, avec une langue. Peut-on apprendre à nager dans une langue, peut-on sauver une langue, peut-on se sauver dans une langue ?

Allen Hoffman dans *Small words* commence par la légende d'une grenouille qui se met à enseigner toute la *torah* à Rabbi Chanina ainsi que les soixante-dix langues du monde, et le langage des animaux et des oiseaux : "Rabbi Chanina said, 'The only thing I want is for you to teach me all the Torah. And the frog taught him all the Torah and the seventy languages of the word by writing a few special words upon scraps of paper that Rabbi Chanina then swallowed. By this method, Rabbi Chanina learned even the languages of the animals and birds.'" Et la grenouille de révéler qu'elle est un des fils d'Adam que celui-ci a eu pendant les cent trente ans où il a été sans Ève : "I am one of the sons Adam fathered during the one hundred and thirty years he was without Eve" (*ibid.* : 47-48). Cette fois-ci, nous sommes d'emblée dans le mythique, et Allen Hoffman semble plus proche de la tradition que Pearl Abraham qui cherche malgré tout à s'en éloigner. Un *rebbe* dit à Yechiel qu'il ne quittera jamais Krimsk où qu'il aille, les petits mondes, *small words* où il vit : "Unfortunately for me, you will never leave Krimsk. Others might, but not you. You can walk in Warsaw, you can sing in Paris, you can dance in America, but you, Yechiel Katzman, will never success in leaving Krimsk" (*ibid.* : 175). Et le *rebbe* de conclure à la fin du livre qu'en Amérique il n'y a pas de *shabbat*, seulement de la magie : "In America there is no Sabbath, only magic" (*ibid.* : 279). C'est le désenchantement qui caractérise ce roman, la perte du monde yiddish en Amérique. Mais il demeure de petits mondes de la *yiddishkeyt* : *Small worlds*.

Ce qui est étonnant dans le roman de Steve Stern *Lazar Malkin enters heaven*, c'est qu'il reproduit ce qui a bien pu se passer dans un petit village d'Europe de l'Est, dans un village mythique, Pinch, à Memphis, Tennessee.

Les mots en yiddish sont très nombreux dans la transcription de l'YIVO, sans accompagnement d'aucune explication, et la langue anglo-américaine est riche et variée, avec une sous-langue propre à l'auteur difficile à comprendre pour le lecteur non averti. Le naturel ou l'évidence de la langue yiddish ne va pourtant pas de soi à Memphis, Tennessee. Un des moments forts, est celui où le père du narrateur s'énerve parce que les Noirs ont volé le yiddish, et tout le judaïsme dont les Juifs ne veulent plus : "The shvartzers have stolen our tongue". *It was true that the local colored porters and maids seemed to have an especially good ear for Yiddish. There was even a street musician who sang Oif'n Pripechik to his own accompaniment on washboard and jug. "Pretty soon they pick up all the Jewishness that the Jews are throwing away. Then nu? What will the Jews have left? Cold cuts and dry goods is what?"* (Stern *op. cit.* : 91). Pinch ou Memphis, Tennessee, de Steve Stern, ce n'est pas quand même pas le Pinsk d'Allen Hoffman ni les petits villages de Sholom Aleichem, de petits mythes vivants, de petits villages humains, des humains-villages.

Jacques Broda dans *Shalom Libertad*, pense que le yiddish est passé de la résistance à la survivance, qu'il porte une tendresse langagière, la recherche du mot juste, dans sa poésie. C'est la langue des vivants dans la langue des morts, des presque-morts, des pas-encore-morts. L'inconscient est une gare de triage, d'où partent rails et trains incertains, l'association aiguille sens, son et signes. Sur la voie, tombent des lettres terribles. Le désir de justice est fondateur du lien social (Broda 2003 : 21) : « ... Un être qui peut laisser sa trace cela suffit qu'il puisse l'inscrire ailleurs que là où il la porte » (Broda 1996 : 218).

Références bibliographiques

ABRAHAM Pearl, 1997, *The Romance Reader*, London, Quartet Books Ltd.

BRODA Jacques, 1996, *C'est un Jeunocide*, Grenoble, Les Pluriels de Psyché.

————— 2003, *Le Camp domestique*, préface d'Armand Gatti, Marseille, Encre du Sud.

HOFFMAN Allen, 1996, *Small Worlds*, New York, London, Paris, Abbeville Press Publishers.

SHOLEM ALEICHEM, 1999, *Alle verk*, Amherst (Mass.), National Yiddish Book Center.

STERN Steve, 1995, *Lazar Malkin Enters Heaven*, New York, Syracuse University Press.

Max Kohn

LE BAL DE CYRILLE FLEISCHMAN ¹

C'est le hasard qui m'a fait rencontrer l'œuvre de Cyrille Fleischman. Alors parlons-en. Un soir, à l'Alliance Israélite Universelle, vers la fin des cours, en mai 2003, un des élèves au cours d'hébreu de Shula Acoca, Menahem Berkovits, me dit : « On m'a offert un livre qui va te plaire. C'est *Une rencontre près de l'Hôtel de Ville* de Cyrille Fleischman. Il rend très bien le yiddish en français. » Cela m'a intrigué, et j'ai demandé à Menahem de m'amener le livre en question la prochaine fois, ce qu'il a fait. Menahem parle le yiddish, mais il apprend l'hébreu. C'est un kinésithérapeute à la retraite, et sa femme est psychanalyste. Il fait des massages chez les gens parce qu'il n'a plus de cabinet. Voilà ce qui peut arriver quand on n'a plus de cabinet, même pour un psychanalyste ².

Le bal commence

J'ai lu le livre très vite comme tout ce qui m'intéresse vraiment, et j'ai appelé Cyrille Fleischman, comme je le fais aussi quand j'aime un livre, et que j'ai envie de le dire à l'auteur. Et c'est là que les choses deviennent compliquées. Je suis tombé sur un bec de gaz, sur un os, sur un problème, Cyrille Fleischman en personne. Je ne l'ai pas vu à l'époque. Il ne voulait pas. Je l'ai vu seulement en 2004 à la fête du yiddish à Paris. Il m'a dit qu'il avait été malade, et je ne souhaite pas en dire en plus, par discrétion. Il m'a confié que pour lui ses textes se suffisaient à eux-mêmes, et qu'il n'y avait rien à ajouter comme commentaire. Il a donc refusé de venir en parler dans notre équipe. Ce n'est pas le genre du bonhomme. Bon, admettons. Mais je lui ai dit que j'en parlerai, qu'on entendrait parler de Cyrille Fleischman. Je ne vais quand même pas vous dire que je tiens mes promesses. C'est faux, ce n'est pas toujours possible dans la vie. Et en plus, ce n'est pas à moi de juger.

Avec Fleischman, qui veut dire « l'homme de la viande », « l'homme viande », « l'homme de viande », « l'homme à la viande », et que sais-je encore, mais pas « le boucher », les choses ne commencèrent donc pas simplement, à moins qu'il n'y ait une certaine sagesse dans tout cela, dont une partie m'échappe, comme le reste dans la vie. Cet « homme viande » ne voulait donc pas amener sa viande à l'université. Il n'aime pas, il ne supporte pas les professeurs. Bon, très bien, on se calme. C'est pas grave.

1. Intervention du 17.10.2003 dans l'équipe « *Yiddishkeyt* et psychanalyse ».

2. Sa femme Hélène Berkovits m'a malheureusement appris sa mort le 29 juin 2004. C'était un homme charmant et profond.

Je vois bien que vous vous demandez où je veux en venir. Je suis quand même là, pour introduire les rencontres de cette année dans notre équipe de recherche, de manière universitaire, sérieuse, avec des références à *lapsychanalyse* (en un mot). Et bien, je vous le dirai tout de suite, pour vous donner envie de le lire. Cyrille Fleischman ne fait pas seulement du yiddish en français, ce qui mérite quand même d'être remarqué, il fait vivre et pas forcément revivre, tout un monde. En quelques pages d'une nouvelle, les gens sont là tout de suite parmi nous, pour de bon. Ils ne se plaignent pas de *laguerre* (en un mot), ils vont, ils viennent, dans de petits trajets très concentrés dans le centre de Paris, près de l'Hôtel de Ville, et autour, mais pas beaucoup plus loin, sorte de *shtetl* (village) à soi tout seul.

Le *shtetl* de Cyrille Fleischman, c'est un bout de Paris des années cinquante. Je suis né le 18 avril 1951 après la guerre et je ne suis pas de sa génération. Il est né à Paris en février 1941, mauvaise période. « Mais c'est pas grave », comme il me l'a dit. Rien n'est grave, pas même la mort, ni les petits bobos comme il appelle son état de santé. Rien n'est grave. Les gens sont là. Ceux dont je parle depuis que je fais ce groupe de recherche « *Yiddishkeyt* et psychanalyse ». Les gens font la langue, les langues, et les langues font les gens. Sans les gens, les langues ne sont rien. Moi, le yiddish ne me manque pas, c'est faux parce que je le parle, je l'écris, je le lis, non, ce qui me manque ce sont les gens, l'atmosphère, l'ambiance, la situation, le cadre, que sais-je encore, où tout cela a lieu. Les gens ne sont plus là, et ils sont là, et il ne leur arrive pas des choses terribles, très graves, la *shoah*, par exemple. Non, ils vivent de petites vies, qui tiennent à un fil, au hasard d'une rencontre. Le destin n'est pas tragique, il est banal et dans cette banalité même, extraordinaire. C'est inimaginable comme tout peut basculer en un instant, et comme le talent d'un écrivain peut faire vivre les gens.

Car vous le savez, nous sommes morts, ou encore nous n'existons pas. Il y a maintenant des musées et des savants qui en savent mille fois plus que nous sur nous, sur ce que nous avons vécu, et nous sommes priés de nous taire, de ne pas nous manifester, nous viendrions déranger l'ordre du monde, l'ordre des choses. Seulement voilà, c'est compter sans Cyrille Fleischman. Entre le folklore et l'érudition, le yiddish a besoin d'autre chose. De gens. La psychanalyse est intéressante, mais elle ne peut pas tenir lieu de tout, de la vérité, de la politique, etc. Sans les gens, *di menshen*, elle ne tient pas non plus. Les gens font la psychanalyse et la défont.

L'aura du yiddish

Dans les livres de Cyrille Fleischman, il y a l'essentiel, l'atmosphère, du grec *atmos*, « vapeur », et *sphaïra*, « sphère », quelque chose d'impalpable, la couche d'air qui entoure le globe terrestre. C'est une ambiance, de « *ambient* », l'atmosphère matérielle ou morale qui entoure une personne, une réunion de personnes. Je parlerai aussi d'*aura*, mot latin qui signifie « souffle », émana-

tion ou principe subtil d'un corps, d'une substance. C'est ce que cerne Kafka quand il parle du yiddish, c'est une certaine présence, une atmosphère entre les gens, une présence des gens quand on parle une langue. Une langue est entre les gens, elle est dans le transfert, elle est *Uebertragung*, traduction-transfert, c'est la traduction du transfert entre les gens.

Walter Benjamin (1963 : 15) parle d'aura, *Der Aura* :

*Es empfiehlt sich, den oben für geschichtliche Gegenstände vorgeschlagenen Begriff der Aura an dem Begriff einer Aura von natürlichen Gegenständen zu illustrieren. Diese letztere definieren wir als einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommer nachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der einem Schatten auf des Ruhenden wirft – das heisst die Aura dieser Berge, dieses Zweigen atmen.*³

Cyrille Fleischman, Juif français faisant de la littérature yiddish en français, rend l'aura du yiddish. Il conserve l'aura du yiddish, il ne le tue pas une autre fois en en faisant un objet de musée, de folklore, d'érudition, ou en remplaçant tout par la psychanalyse. De toute façon, la psychanalyse n'est pas son problème du tout. Mais sa littérature est notre problème.

Voilà le mail que Cyrille Fleischman m'a envoyé après mon coup de fil le 1^{er} juin 2003. J'en transcris quelques uns avec son accord.

Cher Max Kohn

Eh bien – d'abord – merci pour votre appel téléphonique ! C'était chaleureux et direct. Et c'est bien comme cela aussi qu'il faut prendre notre petit monde : chaleureusement.

Merci aussi pour les indications sur les travaux passés et futurs. Bon, si vous m'avez fait l'amitié de me lire un jour, vous avez vu que je suis très loin de tout ce qui peut être objectif, scientifique ou de tout ce qu'on veut de cet ordre. Je ne suis qu'un écrivain à part, pour journaux juifs, dont les textes ont longtemps filé droit à la corbeille après survol ou fini par envelopper épiluchures de légumes et de fruits... C'était la tradition d'ailleurs, dont je suis resté – je ne sais pourquoi – sans doute l'un des derniers représentants en France. J'ai longtemps été toisé ou ignoré par les grands personnages du monde intellectuel français et c'est très bien ainsi. On m'a foutu la paix et je n'en demandais pas plus. Je dis bien français car mes personnages sont effectivement – je m'en rends compte avec le temps – très, très... français. Mais qui s'intéresse à Paris ? La plupart de nos amis sautent en l'air comme des cabris, aurait dit notre général, en criant "New York, New York, New York" ou "humour, humour, humour" ou "yiddish, yiddish, yiddish !" En oubliant que Paris... Bon, je m'arrête.

Je n'ai pas mis la main sur les actes du Colloque à ce jour et je vais vous propo-

3. « C'est aux objets historiques que nous appliquions plus haut cette notion d'aura, mais, pour mieux l'éclairer, il faut envisager l'aura d'un objet naturel. On pourrait la définir comme l'unique apparition d'un lointain, si proche qu'elle puisse être. Reposant l'été, à l'heure de midi, suivre à l'horizon la ligne d'une chaîne de montagnes ou une branche qui jette son ombre sur celui qui repose – c'est respirer l'aura de ces montagnes ou de cette branche. » (Benjamin 1977 ; trad. de Maurice de Gandillac).

ser une affaire qui n'en est pas une en ce dimanche matin : je vais vous envoyer par la poste un bouquin à moi que j'aime bien car il est très représentatif de ce que j'ai essayé de faire (*Tango pour le cinquième acte*, Flammarion 1996). On ne le trouve plus en librairie. S'il vous amuse, vous m'enverrez en échange les Actes et je réglerai la différence de prix, ha, ha ! Ou pas. Vous savez, je ne sais qui a dit (pas en yiddish, mais il aurait pu le dire ainsi) : le don est la forme archaïque de l'échange. Je ne déteste pas les archaïsmes.

Amitiés

Cyrille Fleischman

J'ai donc envoyé les Actes de notre colloque, et voila ce que je reçois en réponse le jeudi 5 juin 2003 :

Cher Max Kohn,

Avec l'avantage que j'ai d'avoir du temps devant moi, j'ai pu lire déjà les Actes du Colloque. Ce mot subjectif immédiatement après lecture.

Vos contributions sont excellentes. Je dois dire que je partage beaucoup de vos vues, même si je n'ai pas la compétence scientifique qu'il faudrait. Oui, c'est intelligent. Enfin je veux dire que de l'ensemble se dégage un sentiment de compréhension aiguë du monde qui est nôtre.

Par ailleurs, Baumgarten est bien le savant dont nous avons besoin, Rozier aussi, mais ici peut-être un peu acide. Les autres participants français sont *tous* intéressants aussi. Le travail de Lewi est ainsi particulièrement à retenir pour moi car il rejoint une sorte d'intuition ancienne que je n'osais pas sortir en public : I.B.S. est non pas un auteur yiddish traditionnel, mais bien un auteur... américain ! Et c'est sans doute pour cela qu'il a eu cette reconnaissance qu'il méritait au demeurant (c'est le meilleur). Mais c'est peut-être moins le yiddish, la Pologne perdue, l'Europe et tout ça qui ont été couronnés, que le tout réécrit aux USA par un auteur – américain – génial. Ah, chère Amérique ! Je reviens à mes dadas.

Alors que c'est l'Europe le vrai creuset, le monde culturel yiddish est devenu – pour mille causes – purement américain. Il y a des raisons objectives pour cela mais vous, les profs, les intellos, y êtes pour quelque chose : vos références sont constamment américaines. D'accord ils ont fait 90 % du travail, mais à leur façon (patriotique). Et ils ont eu raison, de leur point de vue...

J'ai l'expérience d'ailleurs de jeunes et de moins jeunes Américains, ou Américaines, qui sont prêts à me raconter "mon" Paris ashkénaze – statistiques, graphiques et certitudes à la main – ou m'expliquer mes nouvelles mieux que s'ils les avaient écrites eux-mêmes (on n'en est pas au : montre-moi une fois comment tu fais une fois et je me mets à mon compte pour faire mieux ! mais pas si loin).

La Pologne a été passée à la même moulinette (on connaît le shtetl mieux que si on y avait vécu, alors que le shtetl, de vous à moi, et d'après les horreurs que ma pauvre mère éprouvait à cet égard, c'était pas rigolo, rigolo et pas si violon sur le toit...). Beaucoup de jeunes Américains parlent sûrement mieux le yiddish que vous et moi et avec cet accent américain universitaire qui fait honte à mon accent parfois à la Maurice Chevalier. Mais, mais, mais... ils ne connaîtront rien, quoi qu'ils disent, à votre papa, à votre maman, à la baguette, à l'importance – néfaste ou exceptionnellement heureuse – des concierges français d'immeuble et à toutes ces petites choses vécues du petit quotidien qui font que les Juifs français sont à part et

qu'avec leur accent – à eux – ils ont été et sont français et pas américains, au-delà des vicissitudes de l'Histoire.

Paris est à part.

Point à la ligne (ma femme est d'origine anversoise ; on parle le yiddish dans la rue sans accent et même pour acheter du pain ; elle connaît mille fois mieux que moi des tas de choses en yiddish, mais moi je sais des choses qu'elle ne sait pas et ne saura jamais ! J'ai un vécu du Paris juif pour des raisons bêtement circonstancielles qu'elle n'a pas... Non plus que nos immenses savant(e)s américain(e)s, ha, ha !)

Bon, j'arrête d'être scrogneugneu, et si bavard !

Merci d'avoir pensé à faire imprimer les Actes du Colloque.

Cordialement,

P.S. Une question au psy maintenant : Comment expliquez-vous (au-delà de ce Colloque où d'autres auteurs sont cités) que jamais on ne parle du bonhomme Cyrille Fleischman – dans les livres des gens qui sont censés savoir ? Et D. sait si j'ai écrit pour la presse communautaire. Or il y a même eu un livre particulier dont je ne donnerai pas le titre et qui était censé parler des Juifs français, de leur culture ou un truc dans le genre... en faisant l'impasse totale... sur mon existence. Je ne suis pas parano car en général les gens m'aiment bien, apprécient même mes textes, mais il y a sans doute un blocage au dernier moment chez les intellos. Intéressant, non ? Remarquez, ça rend modeste et c'est pas plus mal...

P.S. Je ne relis pas : mettez les fautes d'orthographe au compte de l'ordinateur.

Amitiés.

Cyrille Fleischman

Je pensais que c'était fini, mais pas du tout. Le 4 juin 2003, je reçois le mot suivant, par la poste cette fois, accompagné d'un autre livre *Un slow des années cinquante* :

Cher Max,

Bien reçu ce matin *L'Inconscient du yiddish*. Merci. Je vois que je suis largement votre débiteur (30 euros, c'est effectivement un *maïontek* (une fortune) ; on voit que c'est de la psy, ha, ha !) Bon, pour effacer – partiellement – ma dette, ce petit bouquin, que j'ai sous la main en plus.

Amitiés

CF

Il y avait une différence de prix entre les Actes de notre colloque, 30 euros, le prix de *Tango pour le cinquième acte* étant de 95 francs. J'ignore le prix d'*Un slow des années cinquante*, et je ne suis pas sûr que cela paye la différence. Entre-temps, les choses n'en restèrent pas là. Libre à vous de croire que ce que je vous dis là, je l'invente ou que c'est vrai. Le pire, c'est que c'est vrai. J'avais envoyé à Cyrille Fleischman mon texte sur *Moby Dick* parce que j'avais lu le passage suivant dans *Une rencontre près de l'Hôtel de Ville* : « Puis, comme il avait en réserve d'autres textes singuliers, notamment ce qu'il donna pour la traduction d'un dialogue en yiddish à travers l'Atlantique entre une baleine canadienne et un tailleur parisien, on continua à le publier ».

Et voilà ce qu'il me répond le 2 juin :

Merci *again* donc...

Le hasard de la poste fait que je viens de recevoir – aujourd’hui seulement – votre texte – *très* intéressant – sur Melville. La coïncidence n’était sans doute qu’une coïncidence, mais puisqu’il paraît que tout signifie, que rien n’est neutre... En fait, pour la petite histoire – je n’ose dire littéraire (gardez-le pour vous) – j’ai dû écrire le texte que vous citez en pensant à ma fille cadette qui, jeune et savante linguiste d’origine, a lâché ses parents et l’université française, pour s’installer au Canada afin d’étudier le langage des... baleines... (Depuis elle s’est réorientée, c’est une journaliste scientifique canadienne qui a fait sa vie là-bas). Mais le tailleur ailleurs, c’était un peu mézigue, *of course*.

Bon, je vais aller m’occuper de mes petits bobos, ça change de la littérature et c’est un excellent retour à la terre ferme.

Cordialement

Vôtre,

C.F.

Le 5 juin 2003, je lui demande au téléphone pourquoi il s’appelle Cyrille. Il me répond ceci :

Salut cher Max !

Réponse : je m’appelle Cyrille parce que c’est un prénom masculin dans le calendrier *goy* et sous cette orthographe précise, tout en ayant une signification en grec qui a dû plaire à mon papa, alors que de donner mon vrai prénom hébraïque à la mairie du 3ème arrondissement, début février 1941, à une époque vert de gris que vous n’avez heureusement pas connue personnellement, ça craignait un peu (j’ai souvent quelqu’un de bon chic bon genre – *goy* – qui me demande : “Mais vous ?” sous-entendu “qui n’avez pas l’air si..., enfin si..., est-ce que vous avez été “*aussi*” juif pendant la guerre ?”. La réponse est *Yes, sir* ! J’ai été juif pendant la guerre et je savais au moins faire la différence, en dépit de mon jeune âge de l’époque, entre une voiture à essence et une à gazogène (une voiture à essence, ça venait vous arrêter, pas l’autre – ou peut être le contraire, j’ai préféré oublier depuis). Mon épouse a été enfant cachée. Mes grands-parents maternels sont morts en Pologne sans laisser de traces. Je suis tout à fait normal en somme, ha, ha !)

Bon, j’arrête par ailleurs avec mon yiddisho-gallicanisme culturel qui énerve tout le monde. J’ai tort, et je le sais, de brocarder mes copains américains, mais ça m’amuse.

Et puis je reste une sorte d’artisan façonnier parisien d’une boutique pas à la mode où il n’y a d’ailleurs ni compagnons, ni clients, mais je m’y sens bien.

Amitiés

C.F.

Cyrille, ce n’est pas un prénom très catholique. « Cyrillique » est un adjectif qui désigne l’alphabet slave attribué à saint Cyrille de Salonique : le russe, l’ukrainien, le bulgare, le serbe s’écrivent en caractères cyrilliques. Saint Cyrille est un évêque de Jérusalem (313 ou 315-385). Il fut chassé à plusieurs reprises par les ariens et ne reprit possession de son siège qu’en 378. C’est aussi un évangéliste des Slaves (827 ou 828-869) à qui l’on doit l’invention de l’alphabet cyrillique. Et c’est enfin le Patriarche d’Alexandrie (376 ou

380-444) le défenseur de l'orthodoxie, de l'union hypostatique des deux natures du Christ, humaine et divine. C'est un drôle de prénom que Cyrille pour un Fleischman, donné par un père qui veut cacher son fils pendant la guerre, et qui évoque des contradictions. L'évêque de Jérusalem est chassé par les ariens (pas les Aryens), lesquels comme par hasard nient la consubstantialité du fils avec le père. Le Patriarche d'Alexandrie est un défenseur de l'orthodoxie, de cette même union hypostatique. Mais le prénom hébraïque de Cyrille Fleischman nous donne une autre piste. C'est *tsouri chadaï*, la pierre de Dieu. Cela se complique, et je confie alors à Cyrille Fleischman que je m'appelle Meir ben Simkhe Shoulem Hacoheh. Et là, comme je me la joue (ça m'arrive), je me suis ramassé. Je reçois le mail sanglant suivant de Fleischman le 8 juin 2003 :

Cher Max,
Cher Meir Wolf HaCohen,
Merci à mon tour.

De toute façon, je te dois le respect, tu fais partie de la Haute, de la caste supérieure (ma mère était certes aussi enfant de Cohen – une famille de *Galitzine* au nom de famille neutre, *Cohanim* par nos vieilles traditions de transmission seulement ; mais pas mon père, simple Israël, autrement dit prolo, même si plus savant en *ivrit* que ma maman ; aussi je ne suis moi-même qu'un simple Israël ; comme quoi rien n'est simple chez les *yiden* !)

Bon, pour la santé, ça va, je fais aller ! On ne va pas se faire distraire par une simple petite maladie maligne qu'on traite gentiment, on en a vu d'autres ! Vive la vie ! Je suis un dur. Et un dur bien décidé à vivre à peu près jusqu'à 123 ans et demi comme mon dernier personnage des derniers rendez-vous, ha, ha !

Amitiés, à toi et à ta famille.

Merci encore à vous tous de m'avoir lu avec sympathie. C'est important.

C.F.

(Je signe tout bêtement en me référant à mon état-civil parisien, car j'ai décidé, une fois pour toutes, de ne donner mon nom en *ivrit* que dans une *shoul* – c'est à dire rarement – et obligé..., car à la réflexion mon pauvre papa a fait fort en le choisissant sans me demander mon avis, ha, ha !)

J'aime beaucoup les livres de Cyrille Fleischman. Je lui ai promis que j'en parlerai. Voilà qui est fait. Quand je le lis, je sens la présence des êtres qui me sont chers, et qui sont partis pour l'éternité. Ils sont là. Et je suis parmi eux, comme je l'ai toujours été. Dans *Rendez-vous au métro Saint-Paul*, la dernière nouvelle, « Pique-nique : rendez-vous au métro Saint-Paul », raconte la sortie de tous les personnages de l'auteur pour un pique-nique le premier dimanche de juillet au bois de Boulogne. Sur la centaine de personnages vivants prévus, une vingtaine se déplacent ce matin. On y va en métro jusqu'à la porte Maillot, et de là à pied. En train de survoler la fin de la rue Saint-Antoine, il y avait les personnages arrivés directement du cimetière de Bagneux. Eux, ils viennent tous, pour se changer les idées. À la fin de la journée, l'auteur

pensait déjà à la fin du jour et aux tickets de métro à distribuer aux vivants.

Il pensait aussi aux morts qui allaient regagner leur Bagneux.

Et il se demandait si une bonne partie de ce qu'on appelait la nostalgie, ce n'était pas, au fond, de simples histoires de dimanches de juillet ou de jours de hasard, avec quelques personnages fantasques soumis à l'heure du retour.

Je me rappelle ma mère à la fin de sa vie en 1998 que nous raccompagnions chez elle, après la sortie du dimanche, dans sa solitude. Elle retournait sans doute à Bagneux où mon père se plaignait encore de sa vie, depuis 1994. À Bagneux, des tombes sont vides. Il y a marqué dessus « déporté à Auschwitz ». Merci Cyrille Fleischman de rester vivant.

Le bal de Cyrille Fleischman continue et pas seulement à l'hôtel Moderne place de la République, aujourd'hui devenu le *Holyday Inn*. C'est le bal des vivants et des morts. Un pas de côté, et tout peut basculer. Lisez le bal de Cyrille Fleischman. « Baller » en ancien français veut dire « danser ». Quand nous dansons, nous nous faisons de la place les uns aux autres.

Je terminerai sur une histoire. Le 1^{er} juillet 2003, alors que je participais à un jury à la Fac, je reçois un coup de fil de quelqu'un qui m'appelle de la part de relations communes. Il est âgé de 74 ans, sa langue maternelle est le yiddish. Il a été en camp enfant, et il a complètement oublié le yiddish, qu'il est incapable d'apprendre. Est-ce que je peux l'aider ? On lui a dit que j'étais un hypnotiseur qui parle yiddish. Je lui réponds que je ne suis pas un hypnotiseur, mais que j'essaie d'être analyste, et que je ne crois pas que l'on puisse faire grand chose pour lui. Sa langue est perdue. Non, je ne connais pas d'autres hypnotiseurs qui parlent yiddish. Vous voyez, on me prend pour un hypnotiseur. Il n'y a pas que toi Cyrille Fleischman qui sois méconnu.

Références bibliographiques

BENJAMIN Walter, 1963, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977 ; « L'œuvre d'art à l'heure de sa reproductibilité technique » in *Essais 2, 1935-1940*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Denoël-Gonthier, collection « Médiations » publiée sous la direction de J.-L. Ferrier, 1977.

FLEISCHMAN Cyrille, 1996, *Tango pour le cinquième acte*, Paris, Flammarion.

————— 1999, *Un slow des années cinquante*, Nouvelles, Paris, Le Castor Astral.

————— 1992, « Pique-nique : rendez-vous au métro Saint-Paul », *Rendez-vous au métro Saint-Paul*, Paris, Le Dilettante [selon Cyrille Fleischman, la première édition est parue en 1992 et pas en 1994 comme indiqué sur le livre. Qui croire ? Je crois l'auteur.]

————— 2003, *Une rencontre près de l'Hôtel de Ville*, Paris, Mille et une nuits.

KOHN Max, 2000, « Moby Dick : le combat primordial », *Topique 73* : 85-92.

Max Kohn

HUMOUR JUIF ET PSYCHANALYSE ¹

Une de mes enfants, Jessica, âgée de quatorze ans, m'a raconté qu'elle avait essayé d'expliquer à ses camarades de classe au lycée que Kohn provenait de Cohen, mais qu'il s'agissait d'une des manières de l'écrire en Europe de l'Est, pour des raisons de translittération. Perplexe, un de ses camarades lui rétorque : « Je ne comprends pas, le "e" est tombé pendant la guerre ? »

KOHN, quatre lettres que je porte, un nom qui me porte, quatre lettres qui me traversent.

Qu'est-ce que l'humour juif ? Dans une situation, c'est une manière de rester juif en composant avec le surmoi, l'inconscient, le monde. Je téléphonais le 22 octobre dernier à la Maison de la culture yiddish pour joindre quelqu'un, et la personne au bout du fil me dit : « Est-ce que vous pouvez vous accrocher une seconde ? » Je suis resté accroché, mais pourquoi une seconde ? C'est déjà très long. L'humour juif nous nous y accrochons, même si une partie de notre peuple est « tombé » pendant la guerre, pour reprendre l'histoire racontée par Jessica. L'appartenance à une tradition et à une histoire ne se réduit pas à celle à une religion que Freud qualifie de névrose obsessionnelle, ce qui ne règle rien. J'aime bien l'histoire que raconte Yosef Hayim Yerushalmi dans *Le Moïse de Freud*. C'est un garçon de la bourgeoisie juive athée de New York qui rentre de son école, *Trinity College* : « À propos, papa, tu sais ce que signifie *Trinité* ? Ça veut dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». A ces mots, le père, fou de rage, saisit son fils par les épaules et déclare : « Danny, rentre-toi bien ça dans la tête : *il n'existe qu'un seul Dieu – et nous n'y croyons pas !* »

Pour Hannah Arendt, dans *La Crise de la culture*, l'âge moderne est celui de la crise de la culture, l'usure de la tradition. Pour elle la tradition comme autorité se rencontre chez les Romains lorsqu'ils adoptent la pensée et la culture grecque classiques et au XIX^e siècle avec le Romantisme. Jean-Pierre Faye dans *Migration du récit sur le peuple juif* écrit (1974 : 31) : « Nous vivons

1. Intervention au colloque « Psychanalyse et judaïcité », organisé par le Centre communautaire de Paris (Franklin Rausky, Raphy Marciano), avec Paul-Laurent Assoun, Georges Gachnocchi, Gérard Haddad, Daniel Sibony, Raphaël Draï, le 9 novembre 2003.

Franklin Rausky m'avait invité à présenter mon premier livre au Centre Rachi à Paris en 1982, *Freud et le yiddish : le Préanalytique*, Paris, Christian Bourgois, 1982. J'ai eu un enseignement dans le cadre de l'Institut Universitaire d'Etudes Juives Elie Wiesel au Centre communautaire de Paris dirigé par Franklin Rausky, dans le domaine du Judaïsme européen, « Judéité et révolution psychanalytique », un mardi par mois en 2005-2006.

dans la différence entre le Juif et le Grec, qui est peut-être l'unité de ce que l'on appelle l'histoire ». Pour lui, à l'époque romaine, on trouve une particularité dans l'énoncé hébraïque, l'énonciation de l'unité humaine, qui parle de l'homme comme un, ni maître ni esclave. Seulement, la doctrine du christianisme primitif affirme qu'il n'y a pas de différence entre le Juif et Le Grec, et cette suppression de la différence, de la diastole, conduit tout droit au ghetto vénitien et au *shtetl* russe et polonais. Le peuple juif, peuple-langage pour Jean-Pierre Faye n'a pas inventé l'histoire, qui est un mot grec, mais il a mis à jour le rapport de l'histoire au langage. L'humour juif c'est une manière d'être-au-monde, une certaine sensibilité à la fragilité de la tradition, confrontée aux événements qui peuvent tout faire basculer et à la nécessité de la continuité.

L'Éternel nous traverse de la même façon. Nous le laissons plus ou moins passer. L'Éternel ce n'est pas l'éternité et encore moins un père tout puissant, ce qui remet en question la proposition XX de la première partie de *L'Éthique* de Spinoza (1967 : 309-596, 332), « De Dieu », quand il dit : « L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose ». Pour Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*,

Immortalité signifie durée, vie perpétuelle sur cette terre, en ce monde, telle qu'en jouissent, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe. En face de cet éternel retour et de cette vie sans fin et sans âge des dieux, les hommes se trouvaient être les seuls mortels d'un univers immortel mais non éternel, affrontant les vies immortelles de leurs dieux, mais non soumis aux lois d'un Dieu éternel. (1993 : 27)

Hannah Arendt dans son livre *La Tradition cachée* permet de poser des questions essentielles. Il faut maintenir le fil rouge de la tradition et c'est ce que fait Hannah Arendt avec le paria conscient dont elle parle :

L'histoire juive moderne ayant commencé avec les Juifs de Cour et se poursuivant avec les millionnaires juifs et les philanthropes est encline aussi à oublier cette autre tendance de la tradition juive illustrée par Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleïchem, Bernard Lazare, Franz Kafka ou même Charlie Chaplin. C'est la tradition d'une minorité de Juifs qui n'ont pas voulu devenir des parvenus, qui ont préféré le statut de paria conscient. (*op. cit.* : 75)

Le paria conscient transmet un écart à la société et la tradition juive, il prend soin de la proximité entre les Juifs, ce qui n'est pas forcément le cas du paria inconscient, celui qui se met à l'écart sans même réfléchir, parce qu'il veut être tranquille. C'est le paria conscient qui fait de l'humour juif.

Dans le numéro du vendredi 19 septembre 2003 du journal de langue yiddish *Forverts* paraissant à New York, on trouve l'histoire suivante :

Trois amis étaient assis au bistrot et discutaient. Après quelques verres de bière, l'un d'entre eux propose que chacun dise l'un de ses secrets (*sod*). L'un déclare : « Je n'ai encore dit à personne que j'ai une liaison avec la femme de mon propriétaire (*bal(e) bo's*) ». Le second dit : « Personne ne sait que j'aime les hom-

mes... » Le troisième se tortille un petit peu et dit : « Je ne sais pas comment le dire... » Ses amis l'encouragent : « N'aie pas honte ». Le troisième pousse un soupir et dit : « Personne ne sait que je ne peux pas garder de secrets (*soydes*) ».

Quel est le secret de l'humour juif ? Et d'abord existe-t-il ? C'est comme Dieu, on se demande. Une association s'est imposée à moi, celle entre le mot de secret en yiddish, mis au pluriel, *soydes* et celui de témoin au singulier, *eydes*. *Sod*, le secret, est un mot hébreu, *ed*, le témoin aussi. Dans l'histoire, ce n'est pas le mot de *geheim*, venant de l'allemand, qui veut aussi dire le secret que l'on utilise. Le secret se dit en hébreu. Le témoin du secret sait-il qu'il l'est, s'en rend-il compte ? Si le secret se dit en hébreu et qu'il ne peut pas se garder, qu'il n'y a pas de témoin, qu'il fuit sans arrêt, le secret de l'humour juif n'existe pas non plus. À moins qu'il ne renvoie à un témoin d'un secret qui ne peut pas se dire, celui de l'Alliance, l'essentiel de notre tradition. En yiddish on dit *Der mensh trakht un got lakht*, ce qui veut dire « L'homme pense et Dieu rit ».

Dans une interview de *Shar lematkhal* du 10 juin 2003, une actrice du théâtre *yiddishshpil* de Tel-Aviv, Anabela, dit très bien qu'elle n'a pas hérité de ses parents la moindre fortune, le moindre bien ; le trésor qu'elle a reçu, c'est le yiddish, dont il faut prendre soin, sur lequel il faut veiller, parce que les Juifs morts pendant la *shoah* ont emporté beaucoup de nous. Rachel Ertel dans son dernier livre *Brasier de mots* parle de « languemonde ». Le yiddish est un monde, il est peuplé de gens, vivants et morts, morts-vivants, survivants, simples vivants. Sans les gens, son monde, et l'hébreu, il n'est rien. Le yiddish, langue-paria, a beaucoup d'humour juif. Prenez n'importe quelle histoire en yiddish, analysez-la dans son plurilinguisme, vous trouverez la même question : Où est une langue quand une langue ne recouvre pas un territoire ? Une langue existe dans le transfert, dans la traduction (*Ubertragung*). Franklin Rausky m'a demandé de parler de l'humour juif et de la psychanalyse, et il est donc intéressant de reprendre certains passages de l'article de Freud sur l'humour qu'il publie dans la revue *Imago* en 1928.

L'étymologie du mot « humour » renvoie au latin *humor*, liquide, une substance liquide élaborée par un corps organisé, d'où la définition de l'humour comme ensemble de dispositions, des tendances dominantes qui forment le tempérament, le caractère que l'on attribuait autrefois à la composition, au rapport des humeurs du corps. C'est une disposition à l'ironie, à la plaisanterie. Pour Freud, „*Der Witz sei also der Beitrag zur Komik, denn das Unbewusste leiste. Ganz ähnlich wäre der Humor der Beitrag zur Komik durch die Vermittlung des Uber-Ichs*“ : le *Witz*, le mot d'esprit, est la contribution de l'inconscient au domaine du comique et, par analogie, l'humour est la contribution du comique par le moyen du surmoi. Mais cet *Uber-Ich*, cet au-dessus de Soi en Soi est bien étrange, comme d'ailleurs le ça que l'on traduit en anglais par *Id*, *the yidd* étant un Juif, comme le rappelle Yosef Hayim Yerushalmi dans *Le Moïse de Freud* ; ça, le *yidd*, le Juif, est en conflit avec le sur-

moi. L'humour juif dit qu'on peut s'arranger avec le surmoi. Freud dit que „*Das Über-Ich ist genetisch Erbe der Elterninstanz*“, « Le surmoi est génétiquement l'héritier de l'instance parentale » (*op. cit.* : 387) et „*Die Person des Humoristen den psychischen Akzent von ihrem Ich abgezogen und auf ihr Über-Ich verlegt habe*“ (*ibid.*). « La personne de l'humoriste a retiré l'accent psychique de son moi et l'a reporté à son surmoi ». L'humoriste se met dans la situation d'un adulte vis-à-vis d'un enfant, il s'identifie au père (*Vateridentifizierung*) et il rabaisse les autres à n'être que des enfants. Freud ne parle absolument pas d'humour juif dans cet article (*ibid.* : 383) ; il se contente de dire que dans son livre sur le mot d'esprit de 1905, il a analysé l'humour uniquement du point de vue économique, „*habe ich den Humor eigentlich nur vom ökonomischen Gesichtspunkt behandelt*“, et „*Ich habe gezeigt, dass der humoristische Lustgewinn aus ersparten Gefühlsaufwand hervorgeht*“, c'est-à-dire « j'ai montré que le bénéfice de plaisir dérive de l'épargne d'une dépense affective ». L'épargne d'affect est centrale dans l'analyse de l'humour dans le mot d'esprit par Freud, mais quand il parle de l'humour de manière plus générale, il le considère comme le triomphe du narcissisme (*Triumph des Narzissmus*), triomphe du Moi (*Triumph des Ichs*), triomphe du principe de plaisir (*Triumph des Lustprinzips*). Il s'y joue un démenti de la réalité, une affirmation du principe de plaisir, et c'est un moyen de défense contre la possibilité de la douleur, ce qui le rapproche de processus réactionnaires dans la psychopathologie. Les exemples que Freud prend alors sont ceux de la névrose, de la psychose, l'ivresse, le repli sur soi et l'extase et il parle ensuite de la paranoïa, de la manie et de la mélancolie. La psychopathologie triomphe de l'humoriste. Il participe avec son surmoi au domaine du comique, du latin *comicus* et du grec *komikos*, ce qui provoque le rire.

L'humour juif est à la fois particulier, lié à un peuple dans une situation inconfortable, qui doit s'épargner les affects liés à sa manière d'être, mais il est aussi intelligible par d'autres qui ne sont pas dans la situation d'être, et de vouloir rester juif. Et cela parce qu'il comporte évidemment une dimension humaine de conflit avec soi, les autres, le monde, le surmoi dont la tradition fait partie, qui peut toucher bien du monde. L'humour juif interroge notre désir de rester juif malgré tout, en restant humain et vivant.

Discutant imaginativement avec Freud, Yosef Hayim Yerushalmi écrit :

En effet, si un « caractère national » (la formule est de vous) peut vraiment se transmettre « indépendamment d'une communication directe et de l'influence de l'éducation » par l'exemple, alors cela signifie que la « judéité » peut se transmettre indépendamment du « judaïsme », que la première est interminable même si le second est terminé. Ainsi se trouverait résolue l'énigme de votre identité juive qui vous a si longtemps poursuivi (et incidemment expliqué le sous-titre de ce livre). (*ibid.* : 169)

J'aime bien cette idée d'une situation, d'une manière d'être-au-monde, qui nous soit particulière, et qui ne passe pas forcément par la connaissance sa-

vante de la tradition. Cela passe aussi par notre manière d'être avec les langues, les langues profanes, les judéo langues, l'hébreu. La « judéité », c'est sans doute tout cela et bien d'autres choses dont l'humour fait partie. Mon idée, c'est que l'humour juif ne se réduit pas une psychopathologie, même si on peut facilement l'y déceler. Il joue avec notre situation, où il s'agit de rester accroché une seconde, pour reprendre l'histoire sur laquelle j'ai commencé. On peut très bien décider que les choses sont si inconfortables par rapport à la réalité et par rapport à la tradition, que l'on décide de cesser d'être juif. Cette décision n'a rien de révolutionnaire, elle est même assez traditionnelle tout compte fait. On parle même de tradition révolutionnaire.

L'humour juif essaye d'échapper au fait d'être juif fixé comme un destin. Chacun a son humour et son destin. Une certaine liberté existe même si nous ne pouvons pas échapper à l'Histoire. Nous pouvons toujours nous mettre du côté de notre surmoi, mais c'est parce que nous nous ne pouvons pas nous mettre dans un point de vue qui serait celui de l'infini sur nous. Comme l'écrit Levinas dans *Totalité et infini* :

La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons langage. La hauteur d'où vient le langage, nous la désignons par le mot enseignement. La maïeutique socratique avait raison d'une pédagogie qui introduisait des idées dans un esprit en violant ou en séduisant (ce qui revient au même) cet esprit. Elle n'exclut pas l'ouverture de la dimension même de l'infini qui est hauteur dans le visage du Maître. Cette voix venant d'une autre rive enseigne la transcendance elle-même. L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité.

Tout cela pose le problème très général de l'inconscient dans le monde juif. L'inconscient est à la fois singulier et en même temps il vise à l'universel, dans la psychanalyse. Freud ne peut pas s'épargner l'inconscient dans le monde juif quand il analyse l'humour, et pourtant il aimerait bien. C'est conflictuel pour lui comme pour beaucoup, avec ou sans la psychanalyse.

L'humour juif pose la question de la transmission de la tradition. Cela ne va pas de soi. Il faut pouvoir jouer avec la tradition. La psychanalyse transmet-elle vraiment notre tradition en tant que telle ? Je ne pense pas que la psychanalyse éloigne ou rapproche plus les gens du judaïsme que d'autres disciplines. Cela dépend de chacun. Mais elle pose le problème du judaïsme pour tout le monde sous une autre forme que celle de l'appartenance à un peuple, et c'est en ce sens que l'on peut reprendre le concept de « judéité » de Yerushalmi.

Le héros de Philip Roth dans son roman *The Human Stain*, Silk Coleman, fait croire qu'il est juif par son père, alors que ses parents sont noirs, et que lui est blanc. Le nom de son père, Silk, serait une abréviation (*atténuation*) de Silberzweig, nom donné par un fonctionnaire à Ellis Island. Il aurait été circoncis médicalement. Il n'est pas juif, il est quand même juif. Allez savoir. Philip Roth écrit (*ibid* : 320) : *"If Coleman was intent on keeping his*

race his secret, then the price he should have paid was not to have children», « Si Coleman avait eu l'intention de garder sa race comme un secret, le prix qu'il aurait eu à payer, était de ne pas avoir d'enfants ». Le secret est bien gardé quand il n'y a pas d'enfants. L'humour juif fait des enfants, il évente le secret des origines qui n'est pas un secret. Il transmet quelque chose d'autre que l'inconfort de notre situation, sans passer par l'enseignement d'une doctrine, quoiqu'en cherchant bien on trouve des liens.

Cyrille Fleischman, dans sa nouvelle « Bal d'hiver et sortie d'été », nous raconte le scandale qui surgit dans une de ces sociétés de secours mutuel (*landsmanshaftn*) d'originaires d'Europe de l'Est, dont la principale fonction est d'organiser un bal annuel et d'enterrer les morts dans des caveaux de la société. Le vieux Marmorweg, président de la Société, décide de prendre sa retraite, et comme il connaît bien Alfred Ogrod, âgé de 32 ans, qui s'est intéressé à la vie de l'association depuis la mort de son père, il décide de lui confier la présidence. Seulement « le vieux Marmorweg considérait qu'un philosophe c'était quelqu'un qui pensait comme lui » (*ibid.* : 117). Six mois après l'installation, Marmorweg reçoit un coup de fil un soir d'Anatol Zougaver, un des membres fondateurs de l'association. Ça ne va pas du tout. Que se passe-t-il ? Le nouveau président ne veut plus faire de bal annuel, il veut organiser une petite réunion en été à la campagne à la place, un après-midi, dans une maison de campagne avec un buffet. Marmorweg n'en revient pas. C'est inimaginable. Il y a toujours eu un gala au bal annuel de l'association. Donc n'y tenant plus, il appelle Alfred Ogrod, parce qu'« après tout, qu'est-ce qu'un jeune pouvait comprendre si on ne lui racontait pas la tradition ? » :

Voyez-vous, Alfred, reprit-il, le monde tient debout parce que les choses, elles, se tiennent elles-mêmes les unes avec les autres. Vous comprenez ça, Alfred ? Regardez : si je vous avais pas connu, vous seriez sûrement pas devenu président. Et si votre père vous avait pas fabriqué, vous seriez pas président non plus. Et si moi, j'étais pas né dans le même village que votre père, si moi donc je n'avais pas connu votre papa, vous seriez pas non plus président. Et si votre grand-père n'avait pas été votre grand-père, peut-être que vous n'auriez pas été non plus le fils de votre père. Vous comprenez ce que je dis ?

Il entendit un oui. Un oui hésitant. Du coup, il continua :

— Alfred, ce que j'ai voulu expliquer, c'est que le monde, c'est comme un tissu de pantalon... Avec des bouts de fil de rien du tout qui font ce tissu... Mais si on enlève un fil, si on fait une simple petite déchirure que personne ne voit d'abord, tout le tissu peut, un jour, se déchirer sans même qu'on ne s'en rende compte... La vérité, Alfred, c'est qu'on fait pas ce qu'on veut quand on est un homme humain. Surtout quand on est un président ! Quand il y a une tradition, il faut respecter les choses. (*op. cit.* : 122-123)

Marmorweg continue à reprocher à Alfred Ogrod sa sortie à la campagne où l'on risque d'attraper du caca d'oiseau sur la tête, et des courants d'air sur les rhumatismes : « Vous aurez créé, comme ça, votre tradition à vous... Le respect, c'est une grande tradition de notre société à nous ! Vous avez enten-

du, Alfred ? » (*ibid.*) Alfred ose répondre : « Mais », et Marmorweg lui dit aussitôt : « Alfred, il n'y a pas de *mais* pour une tradition qui est traditionnelle » (*ibid.* : 124). La société continua à faire des bals, mais on organisa en plus en été une sortie à la campagne, une coutume supplémentaire s'installa. Et Cyrille Fleischman de conclure à propos de Marmorweg : « En résumé, ce fut un homme qui considérait qu'un philosophe c'était quelqu'un qui pensait comme lui, mais c'était aussi un homme qui croyait à la valeur fondamentale du respect des usages. Anciens et nouveaux en définitive. Ce fut pourquoi on honora sa mémoire » (*ibid.*).

Dans *Amkoullel, l'enfant peul* d'Amadou Hampâté Bâ, d'origine malienne, ancien membre du conseil exécutif de l'Unesco, celui-ci nous parle de liens sacrés d'alliance appelés *Sanankounya* entre certaines ethnies, et que des ethnologues appellent « parenté à plaisanterie ». Ce lien permet de plaisanter, de s'injurier, de se mettre en boîte, sans que cela tire à conséquence. C'est autre chose qu'une plaisanterie, c'est un lien très profond et sérieux qui autrefois entraînait un devoir absolu d'entraide et d'assistance, puisant son origine dans une alliance extrêmement ancienne entre les membres ou les ancêtres de deux villages, deux ethnies, deux clans. De cette alliance n'est restée le plus souvent que la tradition de la mise en boîte, sauf entre les Dogons et les Bozos.

L'humour juif interroge notre rapport à la tradition et à la transmission, le secret qui n'en est pas un de notre Alliance. Il établit un lien de solidarité pour partager l'inconfort de notre situation. À propos, vous connaissez l'histoire juive la plus courte : « C'est un Juif qui rencontre un autre Arabe ». Je la dois à Isaac Joseph quand il est venu faire une conférence à mon cours de DEUG à l'université Paris 7-Denis Diderot, le 22 mai 2003, « Qu'est-ce que le malaise dans l'interaction pour Erving Goffman ? »

Bibliographie

- ARENDET Hannah, (1954) 1994, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard.
- (1976) 1987, *La tradition cachée, le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois.
- 1993, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- ERTEL Rachel, 2003, *Brasier de mots*, Paris, Editions Liana Lévi.
- FAYE Jean-Pierre, 1974, *Migrations du récit sur le peuple juif*, Paris, Belfond.
- FLEISCHMAN Cyrille, 2001, « Bal d'hiver et sortie d'été » in *Balades d'été, bals d'hiver*, Paris, Le Castor astral.
- Forverts*, New York, vendredi 19 septembre 2003, Volume CVII, n° 31 : 463.
- FREUD Sigmund, (1905) 1978, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag ; trad. fr. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1971.

————— [1928] (1968) 1971, *Der Humor* in *Gesammelte Werke XIV*, 1925-1931, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag ; *Imago*, 1928, vol XIV, fasc 1 ; trad. fr. « L'humour » in *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard.

HAMPATE BA Amadou, 1992, *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, Babel.

JOSEPH Isaac, 1998, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Puf.

LEVINAS Emmanuel, 1974, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.

ROTH Philip, 2001, *The Human Stain*, London, Vintage.

Shar lematkhal, n° 1244, 10 juin 2003, Jérusalem.

YERUSHALMI Yosef Hayim, 1991, 1993, *Le Moïse de Freud : Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard.

Robert Samacher

HUMOUR JUIF ET MÉLANCOLIE ¹

Dans « Contribution à la psychanalyse de l'humour juif », Th. Reik compare les processus psychiques en jeu dans la genèse des histoires humoristiques et les manifestations de la maladie mentale appelée mélancolie (Reik 1929).

Il prend modèle sur l'article de Sigmund Freud « Deuil et mélancolie » (Freud (1915) 1968 : 147-174).

Ce qui caractérise psychiquement la mélancolie,

c'est la suppression de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la faculté d'aimer, l'inhibition à accomplir quoi que ce soit et de graves sentiments de faute qui font que les malades se sentent menacés de châtement. Ils sont souvent la proie de pensées suicidaires et il n'est pas rare qu'ils s'y abandonnent. Nous pouvons difficilement le comprendre car le fondement de leur profonde souffrance nous est incompréhensible.

D'après Reik, l'humour juif est fait d'histoires qui ont pour thème le peuple juif et leur narration a une connotation « mordante et humiliante » qui se traduit par de l'autodérision. L'auteur essaie de distinguer les traits communs entre la mélancolie et les histoires juives.

Nous allons tout d'abord traiter des caractéristiques de la mélancolie

Le mélancolique décrit son moi comme particulièrement condamnable, pitoyable ; sur le plan moral, il se fait de lourds reproches, s'injurie lui-même de façon très appuyée. Il se rabaisse devant tout un chacun et met en avant ses propres défauts ; il s'accuse et plaint les siens d'avoir affaire à un être aussi peu sincère, aussi menteur, aussi égoïste et aussi mesquin... Les auto-accusations prennent parfois l'ampleur de véritables crises paroxystiques dans lesquelles le malade se rabaisse continuellement, ne sait dire que du mal de lui, se condamne sans cesse et se présente comme un *objet de rejet*. Nous retiendrons cette expression qui rappelle l'aspect déchet de l'objet *a* de Lacan.

Par ailleurs, le mélancolique n'a pas honte des faiblesses et des défauts dont il s'accuse... il fait étalage incoercible des défauts de sa personne et il semble étrangement se complaire dans le rabaissement et la mise à nu de soi. L'aspect jouissance des accusations portées sur lui-même par le mélancolique est souligné ici.

Dans son analyse des manifestations de la mélancolie, Reik se réfère à Freud, pour qui, la mélancolie se présente régulièrement comme la réaction à

1. Intervention dans l'équipe de recherche « *Yiddishkeit* et psychanalyse » le 14.11. 2003.

la perte d'une personne aimée ou d'une chose (la liberté, la patrie, un idéal, etc.) qui avait pris sa place. Dans la plupart des cas, l'objet n'est aucunement mort, mais perdu seulement en tant qu'objet d'amour... et il n'est nullement indispensable que le malade en soit conscient. Lorsque la perte qui occasionne la mélancolie est connue du malade, « celui-ci sait sans doute qu'il a perdu mais non ce qu'il a perdu en cette personne ».

Pour Freud, cela amène à rapporter d'une façon ou d'une autre la mélancolie à une perte de l'objet qui est soustraite à la conscience, à la différence du deuil dans lequel rien de ce qui concerne la personne n'est inconscient, ce que l'apport lacanien remet en question, car l'introduction de l'objet *a* permet de dire qu'il y aura toujours un reste du registre du réel qui échappera à la symbolisation. Selon Freud, dans le deuil normal, l'inhibition et l'absence d'intérêt sont complètement expliqués par le travail de deuil qui absorbe le moi, car le sujet met sur le métier tous les objets, toutes les pensées, tous les signifiants qui ont fait lien avec la personne défunte ; ce qui aboutit une fois ce travail terminé, à faire en sorte que l'endeuillé libre de ses liens avec l'objet perdu, puisse après coup, investir de nouveaux objets, se référer à de nouveaux signifiants, investir de nouvelles relations. L'objet *a* cause de désir se déplace, trouve d'autres investissements et le désir renaît.

Dans la mélancolie, la perte inconnue qui se produit, aura pour conséquence un travail intérieur semblable, et sera de ce fait responsable de l'inhibition sans que le travail de deuil aboutisse. Le mélancolique reste accroché à ce travail de deuil : ne sachant pas ce qu'il a perdu, il n'y a pas passage d'un objet à l'autre, d'un signifiant à l'autre. Il y a gélification, fixation à cette position ou éventuellement passage à un état maniaque ou encore sédation de l'épisode maniaque qui peut se reproduire. Ce travail qui ne peut aller à son terme, consume et provoque un appauvrissement du moi, il présente par ailleurs ces traits qui sont absents dans le deuil : la perte de l'estime de soi et du respect de soi. L'analogie que Freud poursuit avec le deuil montre que le mélancolique en même temps qu'il a subi une perte de l'objet, a connu une perte concernant son moi. Chez lui, une partie du moi s'oppose à l'autre, porte sur elle une appréciation critique, la prend pour ainsi dire comme objet. Il se produit un clivage à l'intérieur du moi. Dans l'article de 1915, Freud se réfère à une instance : la conscience morale qui a une fonction de censure, elle persécute le moi. Cette instance à l'intérieur du moi que Reik appellera dans les termes de la deuxième topique « surmoi » va manifester de l'aversion à l'égard de l'autre partie du moi.

Les plaintes portées par le mélancolique contre lui-même, avec de petites modifications, pourraient s'appliquer à une autre personne que le malade aime, a aimé, ou devait aimer. Les auto-reproches sont des reproches contre un objet d'amour, qui sont renversés de celui-ci sur le moi propre.

Leurs plaintes sont des plaintes portées contre, alors le vieux sens du mot allemand *Anklage* « mise en accusation » prend toute sa portée ; ils n'ont pas honte et

ne se cachent pas, car toutes les paroles dépréciatives qu'ils prononcent à l'encontre d'eux-mêmes sont au fond prononcées à l'encontre d'un autre (*op. cit.* : 157),

ces auto-accusations sont des accusations qui s'adressent à un autre et qui sont renvoyées contre le moi du sujet.

Freud attribue la genèse de la mélancolie

à un choix d'objet, une liaison de la libido avec une personne déterminée ; sous l'influence d'un préjudice réel ou d'une déception de la part de la personne aimée, cette relation fut ébranlée. Le résultat ne fut pas celui qui aurait été normal, à savoir un retrait de la libido de cet objet et son déplacement sur un nouvel objet, mais un résultat différent, qui semble exiger pour se produire plusieurs conditions. *L'investissement d'objet s'avéra peu résistant, il fut supprimé*, mais la libido libre ne fut pas déplacée sur un autre objet, elle fut retirée dans le moi. Mais là, elle ne fut pas utilisée de façon quelconque : elle servit à établir une identification du moi avec l'objet abandonné. [...] L'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi qui put être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné. (*ibid.* : 158)

Reik parle de surmoi qui se tourne contre l'autre partie du moi pour la condamner et la rejeter. Comme Freud, il souligne qu'il y a eu un lien puissant à l'objet mais que cette relation s'est établie sur des bases fragiles. Le sujet malgré la détérioration ou la disparition de l'objet ne renonce pas à son amour et se fixe à lui, il n'y a pas transfert sur un autre objet. La façon régressive de maintenir l'objet est de l'incorporer au moi par identification qui permet ainsi le maintien de l'attachement dans un registre narcissique.

Ainsi, dans le cas de la mélancolie, la perte de l'objet a été remplacée par une identification qui la fixe dans le moi. Dans un tel contexte, le conflit entre le moi et la personne aimée appartenant au monde extérieur s'est transformé en une scission fondamentale entre le surmoi et le moi modifié par l'identification.

Le retour de la libido sur le moi a fait en sorte que le choix d'objet s'est produit sur une base narcissique, l'identification narcissique avec l'objet devient alors le substitut de l'investissement d'amour qui n'est pas abandonné. L'investissement du monde extérieur s'est avéré fragile, l'image assombrie de l'objet surmoïque qui peut être aussi la voix en tant qu'image sonore, s'est emparée de son moi, les reproches et les accusations dont le mélancolique s'accable s'adressent en fait à l'objet perdu qui a été recueilli dans le moi et qui l'occupe. Le moi subit alors le mépris et les mauvais traitements de cette instance qui masque et s'est substituée à l'objet.

Reik a également remarqué que le mélancolique manifestait quelque contentement à s'abaisser parce qu'il provoquait un rabaissement de l'objet et qu'il exerçait ainsi une vengeance cachée contre la personne aimée infidèle et inconstante. Ce qui apparaît sous la forme d'un tableau délirant de dépréciation et d'auto humiliation impitoyable n'est autre qu'une tentative de recou-

vrer sa propre estime, réduite par la déception ; ce n'est en réalité qu'effort pour se persuader du caractère misérable et vulgaire de l'objet et pour dominer la blessure ou la déception par des moyens psychiques. C'est sous cette forme que le mélancolique tente d'opérer le détachement de l'objet d'amour, la forme la plus radicale consiste à atteindre l'objet qui l'occupe en cherchant à le détruire par le suicide faute de pouvoir symboliser la perte.

Liens établis par Reik entre mélancolie et l'humour juif

En quelle mesure ces traits de la maladie mélancolique rappellent-ils les caractéristiques des histoires juives ? Celles qui racontent des histoires aussi mordantes et aussi humiliantes pour le peuple juif ?

N'oublions pas que Theodor Reik (1888-1969) rend compte de l'opinion courante concernant les Juifs, faisant ainsi écho au climat antisémite de la *Mittel-Europa*, pendant la période d'avant-guerre autour des années 1920-1930. Dans cette avant-guerre, de plus en plus de Juifs de l'Est, fuyant la misère et les discriminations, viennent se réfugier plus à l'ouest en Autriche et en Allemagne. Reik reprend ici le discours ambiant concernant les Juifs et explique le mécanisme dans lequel ces derniers se laissent enfermer. Ainsi, il décèle dans les histoires juives,

l'autocritique acharnée, l'auto abaissement cruel et impudique, voire même souvent éhonté, aussi bien que la satisfaction « exhibitionniste » trouvée dans la mise en scène des faiblesses et des défauts propres aux Juifs liée à l'absence de tendance à se corriger, image d'un phénomène collectif qui donne à penser à l'analyste que des facteurs psychiques similaires à ceux qui président à l'apparition de la mélancolie doivent à tout le moins être associés à l'invention de ces histoires.

Nous retrouvons ces caractéristiques dans l'histoire du peuple juif :

une blessure profonde ou une déception provenant de la société, la nécessité de réprimer des réactions de vengeance à cause de la supériorité objective de l'adversaire, l'incorporation dans le moi de l'objet aimé ou haï et la rage à l'encontre de ce dernier, l'abaissement et la dépréciation de soi.

Pour Reik, qui parle des Juifs d'Europe de l'Est issus du *shtetl* à tout jamais disparu, les mêmes mécanismes psychiques sont ici à l'œuvre.

La rare violence de l'humour juif qui ne rate pas les Juifs comme cible, est également conditionnée par la nécessité de réprimer le désir de vengeance, présent secrètement.

L'agressivité de cet humour atteint le moi et aussi l'objet dans le moi.

Dans les sarcasmes que par leurs histoires, les Juifs portent à l'encontre de leur propre peuple, ils mettent en accusation sur un mode latent, quoique patent pour l'inconscient, les peuples d'accueil et les mettent en dérision. Mais dans « l'autodérision » et dans « l'autoabaissement » la spécificité de cet humour montre la révolte réprimée. Ce qui se tourne de façon si féroce et si impitoyable contre le moi, c'est l'agressivité dirigée à l'origine contre la société et qui s'est retournée contre le moi. Cette caricature de soi fait secrètement le portrait de ceux

qui sont causes des souffrances multiples du peuple juif. Tout nous porte à croire que les histoires juives qui dévoilent avec si peu de complaisance les faiblesses des Juifs veulent dire : regardez, nous sommes ainsi, nous et vous, ou bien : regardez quelles créatures pitoyables, faibles, à la fois timorées et insolentes, à la fois mesquines et avides vous avez fait de nous.

C'est votre regard qui nous forge en tant que juif. Reik fait appel au miroir et écrit :

Dans le miroir que l'humour tend aux Juifs, se surajoute un masque étranger auquel on ne s'attend pas. L'abaissement de soi recèle l'abaissement de l'autre.

À partir de ce que Reik apporte ici, nous pouvons évoquer déjà présente, la topique du miroir. Nous retrouvons les instances dégagées par Lacan : l'œil et le regard, l'Autre et ce qui revient de l'Autre, régulé par le symbolique, l'image que nous avons de nous-même reflétée par l'image virtuelle dans le miroir.

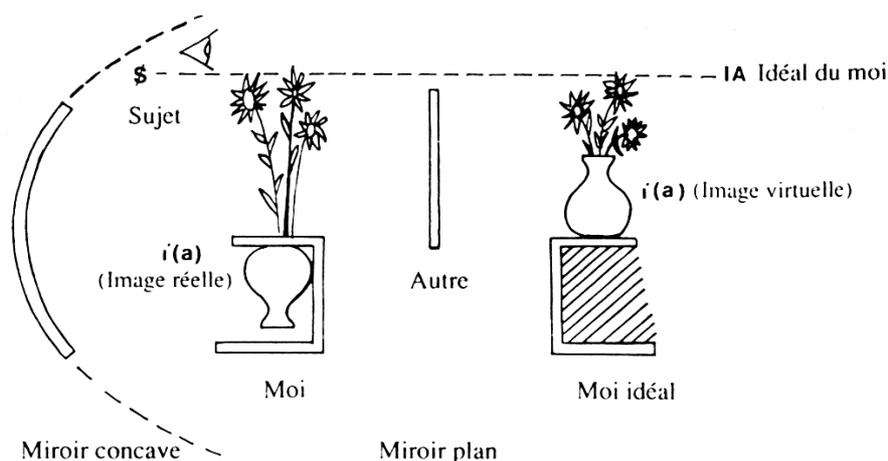
Nous dirons, dans une traduction lacanienne, que le regard que le Juif porte sur lui-même passe par le regard et les signifiants de l'Autre et ce qui lui revient du miroir c'est l'image d'un autre i' (a) et qui est en même temps le même.

Dans ces conditions, qu'en est-il de la détermination symbolique de l'image spéculaire ?

Nous savons que c'est du lieu de l'Autre, lieu du trésor des signifiants que le sujet va être nommé et marqué par les signifiants de l'Autre. C'est donc d'une place déterminée dans la parole articulée au registre symbolique où se situe l'Idéal du moi que le sujet accède par le biais du regard de l'Autre à une image spéculaire de lui-même. Le sujet se voit être vu en i' (a) (voir schéma). Dans le Séminaire *L'Angoisse*, Lacan introduit dans le schéma les deux axes Symbolique et Imaginaire qui font apparaître l'espace virtuel du miroir plan A comme à la fois le lieu imaginaire de l'espace spéculaire et le lieu symbolique de l'Autre.

Tout d'abord, si l'on se réfère à l'image dans le miroir, le sujet se voit là où il n'est pas, c'est-à-dire en i' (a), ce qui le constitue comme autre imaginaire, comme un semblable (petit autre) ; là où il est en i (a) il ne peut y accéder, tout au moins directement, c'est-à-dire qu'il n'a pas accès à son image du corps, image réelle qui comme objet constituera son moi. L'image spéculaire i' (a) se forme donc dans le champ de l'Autre et à partir d'un point I (Idéal du moi), défini optiquement, et qui est un point de l'espace symétrique du point S qui figure le sujet comme son œil. *L'infans* trouvera dans l'Autre, comme lieu de la parole, le point organisateur du discours de l'Autre, le point I qui s'inscrit dans le registre Symbolique et a une fonction de régulation. I (l'Idéal du moi) a une action déterminante sur l'image spéculaire qui va être modelée par le regard et la parole portés sur moi par l'Autre, son regard m'enchasuble dans une forme et m'emprisonne dans ses signifiants, que

j'accepterai ou que je refuserai mais qui de toute façon me marqueront. Il en découle que la formation imaginaire du Moi idéal $i'(a)$, cette image que j'ai de moi-même recouvre une détermination signifiante du sujet que je suis.



(Cf. Lacan 1966 : 673-677)

Ainsi, le regard et l'appréciation que je porte sur moi-même, la valeur que je m'accorde, seront déterminés par la parole et le regard de l'Autre véhiculant les passions telles que l'amour, la haine, l'indifférence, prises en soi par identification. Ces passions fondent le narcissisme qui infiltre le Moi idéal ($i'(a)$). Le regard et la parole de l'Autre sont le support obligé de l'être qui me constitue comme sujet pris dans une forme, dans une image de moi-même que j'aimerai, que je haïrai, que je ne voudrai pas ou pourrai connaître, et qui de toute façon, sera méconnaissance.

Si l'on revient au texte de Reik, autrement dit le regard et la parole portés par le non juif sur le Juif fait le Juif, le Juif reprend ensuite à son compte le discours, les images, les signifiants de l'Autre mais d'après Reik, les reprend sur le mode de la dérision, il dit oui et en même temps non à l'image que l'Autre lui renvoie de lui-même, la reconnaît la méconnaît ou la refuse, c'est cette ambivalence, cette contradiction qu'il est amené à assumer qui fait la spécificité de l'humour juif.

L'identification à l'objet

La prépondérance objective des autres causant l'impossibilité de venger les offenses et les blessures subies a été la condition première de l'identification à l'objet et du retournement de l'agressivité contre le moi.

L'inhibition de l'agressivité et la soif de vengeance vont tout particulièrement favoriser l'avènement de l'identification... L'humour juif peut se permettre l'impudence car, derrière la façade qui est la sienne, il dévoile les

manques des autres. Le mécanisme psychique d'intromission de l'objet dans le moi et le retournement de l'agressivité où une partie du moi tempête contre l'autre, ne sont pas seulement propres à la mélancolie même si c'est là qu'ils se manifestent de la façon la plus frappante.

Pour illustrer ce mécanisme Reik se réfère à Hamlet, dans les répliques qu'il échange avec Rozenkranz et Guildenstern, et également avec Polonius. Hamlet a un comportement assez absurde, c'est pour démontrer aux courtisans leur propre stupidité, la leur mettre sous les yeux. On voit combien il y a de cohérence dans cette folie ! Reik conclut que ce n'est pas par hasard, mais pour des raisons profondément psychologiques que nous examinerons ultérieurement que l'humeur d'Hamlet se rapproche si souvent de celle du mélancolique.

Pour Reik, le retournement de l'agressivité contre l'objet, tout en conservant l'abaissement du moi devient un moyen propre à renforcer l'indignité de l'objet. Comme dans la mélancolie, le moi prend à son compte son propre abaissement pour rabaisser l'objet.

Reik propose deux histoires dans lesquelles nous retrouvons ce même mécanisme :

La première histoire est la suivante :

Sortant de son ghetto, un Juif en caftan et papillotes s'est arrêté pour contempler le monument élevé à Vienne en l'honneur du maréchal Radetzky. Deux officiers qui se tiennent à proximité se mettent à le tourner en ridicule en contrefaisant le yiddish des Juifs d'Europe centrale et leur façon de parler. Après avoir prêté un moment une oreille attentive, le Juif tend l'index vers la statue du glorieux maréchal en disant : « Qu'est ce que vous avez donc à m'imiter moi ? Vous n'avez qu'à imiter l'autre là-haut ! »

Reik commente, la défense se transforme ici en attaque, tout en constatant que le moi conserve toujours une image pitoyable, même si celle de l'objet donne prise à une critique, aussi acerbe soit-elle.

Un autre exemple prend également la forme d'une riposte à une agression montrant la dépréciation de soi, se juxtapose singulièrement aux railleries adressées à l'autre.

Un juge procède à l'interrogatoire d'un Juif cité à témoigner. « — Votre nom ? » « — Abraham Jontefsohn. » « — Lieu de naissance ? » « — Rzeszow ». « — Profession ? » « — Fripier ». « — Religion ? » « — J'veus ai dit, je m'appelle Abraham Jontefsohn, j'suis de Rzeszow et j'ai un commerce de vieux habits, c'est donc que j'suis un *hasid* (pieux) ! »

D'après Reik, cet exemple illustre clairement que la réponse du Juif vise à tourner la bêtise du juge en ridicule ; cependant on perçoit encore dans cette raillerie les échos de la dérision de soi... Nous dirons que le juge était tenu de poser cette question sur la religion, mais la réponse ironique nous montre qu'elle apparaît superflue au témoin, qui y entend un sarcasme. L'auteur cherche à montrer que pour fabriquer une telle histoire, on a utilisé une si-

tuation personnelle d'infériorité en tirant profit de sa réalité pitoyable ; son propre asservissement fournit l'arme qui assure le triomphe sur l'adversaire.

En fait, pour Reik, ce n'est pas la démonstration logique qui est centrale dans cette histoire mais c'est plutôt la levée de l'inhibition et dans la forme de la réplique l'expression d'une hostilité libératoire qui constitue la revanche adéquate prise contre l'agresseur et c'est ce qui provoque l'hilarité.

Ainsi l'arme dont disposaient les Juifs pour répondre à la brutalité d'un environnement incomparablement plus puissant était d'utiliser la dérision, le mépris sous forme d'humour permettant de se consoler des vexations exercées.

Ainsi dans la dérision de soi, il se trouve une expression latente de moquerie dirigée contre les autres. Reik apporte encore deux précisions. *La première concerne le fait que cette incorporation de l'objet dans le moi et l'attaque contre le moi qui s'ensuit est étayée par une configuration d'affects qui oscillent entre haine et amour, entre estime et mépris et que la psychanalyse qualifie d'ambivalente.*

La seconde présente une relation entre les défauts propres aux Juifs, âprement critiqués, et les qualités qui sont les leurs, il procure un plaisir, qui, pour ne pas être exprimé, n'en est pas moins évident.

Quel rapport de l'humour juif avec le mot d'esprit ?

Reik propose deux histoires pour établir une distinction, il retrouve dans la première les présupposés psychiques de la mélancolie.

Il s'agit du vieux Mendel Dalles qui est sur son lit de mort et fait ses adieux aux enfants rassemblés autour de son lit : « Mes chers enfants, toute ma vie, j'ai dû me serrer la ceinture ; je me suis toujours consolé en me disant : en échange, tu connaîtras la félicité là-bas dans l'autre monde. Ça me ferait bien rire si là-bas il n'y avait rien non plus ».

Cette histoire souligne combien ce vieil homme reconnaît à l'heure de sa mort qu'il se trouve confronté à un marché de dupe... Les auto-accusations se révèlent ici des reproches adressés en riant au ciel. Dans cet abaissement de soi se manifeste la révolte secrète contre les puissances qui ont jeté cette créature misérable dans un monde où elle ne pouvait être que coupable. Dieu est ici incorporé dans le moi et tout le mépris et l'amertume envers le moi s'adressent en fait à Celui qui a si cruellement déçu son peuple élu. Dans le désespoir qui se cache derrière le rire, c'est le Créateur qui est cité devant l'Instance Suprême où il se voit mis en accusation par Ses créatures. Le moi cherche une consolation pour sortir du deuil sévère occasionné par la perte de la croyance en l'au-delà et le trouve dans le fait de s'attaquer à cette croyance.

Reik se pose la question suivante : « Comment une histoire drôle peut-elle naître d'un état d'esprit tel que nous l'avons défini et comment peut-il renverser la mélancolie en alacrité spécifique ? On a souvent parlé d'un certain humour qui cache son rire sous les larmes. » Ici, écrit Reik, « nous

n'avons pas affaire à l'humour qui, dans la psyché a des visées manifestement différentes, mais à un aspect particulier du comique qui mérite un traitement à part. Qu'en est-il de la possibilité de salut ? » Il semble que ce moribond touche du doigt qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est, du fait que le lieu où il pourrait rencontrer Dieu serait éventuellement un lieu vide, ce qui suppose la rencontre du manque articulée à la fonction phallique. Il n'y a pas de signifiant au cœur de l'Autre qui le représente. C'est ainsi qu'il a accès à son propre rapport à la mort qui ne peut qu'être douloureux.

Dire « ça me ferait bien rire », c'est se moquer de soi dans sa crédulité et dans sa confiance béate, et c'est aussi tourner en ridicule la divinité qui fait d'aussi vaines promesses. Les paroles du mourant s'entendent comme une jubilation sadique à ses propres dépens, et cette jubilation s'adresse à l'objet incorporé dans le moi. C'est cet objet que cet humour cherche à atteindre, l'agressivité sadique contre l'objet est le moteur du gain de plaisir.

Reik compare cette histoire à une autre qui relève strictement d'après lui, de l'humour noir au sens propre, il s'agit d'un malfaiteur qu'on mène le lundi à l'échafaud et qui dit : « Eh bien, la semaine commence bien ! ». Le cas du criminel procède d'un humour qui obtient une satisfaction psychique aux dépens du moi. Freud a montré que le gain de plaisir provient du fait qu'il y a ici économie de la libération d'affects que cette situation ne manquerait pas d'engendrer par ailleurs. Cet humour est sublime parce qu'on y voit le triomphe de toutes les menaces du monde extérieur. Alors que dans la première histoire, Mendel Dalles vient dire qu'il est désemparé et fait entendre sa division de sujet, il n'en est pas de même dans la deuxième histoire. Le gain de plaisir obtenu n'a pas la même source.

La distinction que Reik introduit entre les deux types d'humour est la suivante : Dans le cas du vieux Juif, le moi subit une transformation du fait de son identification à l'objet et il en est divisé. Dans le cas du criminel, le moi est sans faille, « le moi est harmonieux » dit Reik, car il ne fait pas apparaître sa division. Nous dirons que l'agressivité, l'affect est assumé, il ne se laisse pas voir. Le premier provoque un effet comique alors que l'autre relève du mot d'esprit. D'après Reik, la différence provient de ce que, dans le jeu, la jubilation qui neutralise tout affect est au premier plan chez le criminel ; chez le Juif, c'est la jubilation sadique, où se révèle une fois de plus et dans toute son ampleur la relation à l'objet. Cette jubilation peut aussi faire penser à une réaction de type maniaque qui témoigne de l'inversion des affects et rend compte d'une alternance possible entre mélancolie et manie. L'agression latente contenue dans l'humour juif, qui est proche de la rage mélancolique envers le moi, sépare l'humour noir dont notre condamné fait preuve, et de cette disposition d'esprit particulière dont s'origine l'humour juif.

Cela fait penser à une histoire racontée par Alain Didier-Weil (1995) qui consiste en la survenue d'un lapsus, là où un mot d'esprit aurait pu être produit.

Cela s'est passé gare de Lyon. Je l'ai vue descendre du train, embarrassée d'une valise manifestement trop lourde pour elle. Elle était très séduisante. Je me suis précipité pour proposer l'aide que tout homme courtois aurait proposée dans cette circonstance à une femme tellement embarrassée. Je m'entends encore lui dire ce lapsus : « Permettez-moi de vous aider car vous semblez tellement *embrassée* ». Donc « embrassée » à la place d'embarrassée.

La personne concernée se pose la question de ce qui distingue le lapsus du mot d'esprit.

S'il n'avait pas trouvé cette femme aussi séduisante, il n'aurait pas été embarrassé et il n'aurait pas rougi de honte à la suite du lapsus.

En fait, la même énonciation peut transmettre deux significations hétérogènes.

Cet homme indique par son lapsus qu'il n'assume pas le désir présent derrière ce dévoilement, ce qui témoigne de son embarras. « Si le sujet de l'inconscient avait choisi, non pas d'être dévoilé par un lapsus, mais de se dévoiler par l'esprit », ce qui voudrait dire que le désir présent est assumé, ce désir se serait traduit par un mot d'esprit et au lieu de lui jeter un regard méprisant, la dame aurait authentifié ce mot d'esprit par un rire.

Ainsi ce qui se manifeste de la division du sujet dans une expression « ça me ferait bien rire », ou par un lapsus « embrassée » fait entendre un désir non assumé qui suit le chemin du refoulement avec à la clé la culpabilité, la honte et la tristesse. Ce n'est pas le cas, si l'on se réfère à la jubilation de ce criminel qui a le sentiment de faire un bon mot. Il en aurait été autrement si l'homme s'était saisi de son lapsus pour le faire entendre à la cantonade en tant que mot d'esprit, car là encore, le refoulement aurait été levé et le désir assumé, donc soutenu par la fonction phallique.

Ainsi l'humour juif, selon la démonstration de Th. Reik, fait bien entendre par la voie de la dérision et de l'autodépréciation ce qui du désir du sujet ne peut être assumé mais arrive néanmoins à se dire dans le registre mélancolique.

Références bibliographiques

DIDIER-WEILL Alain, 1995, *Les Trois Temps de la loi*, Paris, Seuil.

FREUD Sigmund, (1915) 1968, « Deuil et mélancolie », in *Métopsychoanalyse*, traduit de l'allemand par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard.

LACAN Jacques, 1962-1963, *Le Séminaire X : L'Angoisse*, 28 novembre 1962, inédit.

LAMBOTTE Marie-Claude, 2002-2003, *Comment le processus mélancolique introduit à une visée intentionnelle esthétique*, Paris, Collège international de Philosophie.

REIK Theodor, (1929) 2000, « Contribution à la psychanalyse de l'humour juif », in *Imago*, volume 15, 1^{er} cahier, trad. fr. de G. Bortzmeyer, S. Faladé et M. Wague, École Freudienne, doc. de travail n° 14 (La Documentation psychanalytique).

André Michels

L'INCONSCIENT ET LE « POUVOIR NORMATIF DE LA LANGUE »¹

Tout ne peut pas se dire. Le dire, par essence, s'oppose au tout, dont il est séparé par la censure introduisant une coupure dans chaque énoncé pour en dégager et y préserver la fonction de l'énonciation. La censure, elle, est au service du « pouvoir normatif de la langue ». Si on ne peut le mettre en doute, il est en revanche beaucoup plus difficile de le définir et de savoir d'où il procède. La difficulté, pour ceux qui en usent et en abusent en tout cas, est que ce pouvoir ne saurait s'exercer de l'extérieur de la langue, il lui est intrinsèque. Il est la conséquence de la langue même, considérée comme praxis, de sorte qu'on le retrouve dans tout exercice de langage : grammatical, politique ou autre.

La norme hors-la-loi

Le pouvoir, sous sa forme verbale ou substantivée, se réfère à une instance qui, bien avant de se concrétiser sous forme de règles, établit des frontières ou barrières laissant passer, au détriment d'autres, certaines paroles, pensées, pratiques ou actions. Pour autant qu'il est lié au langage, le pouvoir est fonction de cette possibilité de passage ou de laisser-passer qui n'est ni sans appel, ni forcément arbitraire, mais tranche dans le vif du sujet ou du corps, là où ça fait mal ouvrant une blessure dont on ne se remet pas toujours.

Ce pouvoir évoque celui du gardien « Devant la loi » (*Vor dem Gesetz*), de Kafka. La terreur qu'il inspire à « l'homme de la campagne » (*der Mann vom Lande*) provoque chez ce dernier une confusion entre le gardien et la loi. D'elle il n'aperçoit que la porte, peut-être parce qu'elle est essentiellement porte, c'est-à-dire seuil et lieu de passage ou sa condition qui, bien que nécessaire, n'est pas suffisante pour qu'un sujet s'y soumette ou en saisisse l'occasion.

Car saisi il l'est d'abord par la terreur, à la vue du gardien, figure emblématique, qui barre l'accès à la loi, tout en étant son seul accès possible, mais seulement pour celui qui accepte de se soumettre à la barre qu'il représente. Encore que le sujet – devant la loi – refuserait moins de s'y soumettre que de reconnaître qu'elle vaut aussi pour le gardien. Elle signifie qu'on n'y accède jamais tout à fait ou pleinement. La loi échappera toujours à celui qui s'y aventure : plus il s'avance, plus il se trouve seul et désemparé, en proie à ses

1. Intervention dans l'équipe de recherche « *Yiddishkeit* et psychanalyse », le 13.02.2004.

angoisses, à son désir donc. Il n'est qu'une position de sujet pour répondre du gouffre, de l'insondable de l'abîme et de l'absence de garantie que constitue la loi.

L'instance, qui détient ou délègue le pouvoir de laisser-passer, est en mesure d'autoriser autant que d'interdire, de permettre autant que d'empêcher, d'instituer autant que d'effacer. Le gardien qui en est l'expression, le moyen ou l'exécutant, selon les circonstances, adopte avec prédilection l'attitude du fonctionnaire subalterne. En raison de la place que lui confère le système, il se comporte – comme par obligation ? – en tyran, dès que l'occasion se présente.

Son pouvoir ne manque jamais de paraître, voire d'être arbitraire, excessif ou abusif. C'est en cela que le gardien, institué en maître par l'hystérique, est parfois tenté par une position autonome ou auto-norme affirmant sa propre norme aux détriments d'une loi qui seule, pourtant, lui conférerait quelque légitimité. Le plus étonnant et le plus inquiétant n'est-ce pas que la norme semble pouvoir s'en passer pour mieux lui imposer son régime ? Son pouvoir, qui lui provient d'autres sources de jouissance, n'est jamais sans référence à des normes diverses, organisées en réseau, selon une hiérarchie plus ou moins stricte, donnant une consistance à son fonctionnement dont la loi – support de la différence, de la faille constitutive du sujet – est dépourvue. Au risque de simplifier les choses : n'en va-t-il de la norme par rapport à la langue comme de la position du gardien par rapport à la loi ? Pour en savoir plus, « l'homme de la campagne », c'est-à-dire l'ignorant, aura à affronter le gardien, si terrible soit-il. Sans la terreur qu'il inspire, il aurait raté sa fonction : nous signaler qu'il y a une porte et une seule, mais une pour chacun, instituant le « un » de la différence, de la coupure, par opposition à celui de la réunion. Il indique aussi que la loi est constituée par une suite de portes ouvrant l'une sur l'autre, au nombre de trois au moins : autant de versions différentes d'un texte qui ne devient lisible qu'en raison de son écriture multiple.

Le Talmud distingue trois portes – la première, celle du milieu et la dernière – pour nommer les traités qui constituent, avec *Sanhédrin*, le noyau de sa partie proprement juridique. La loi, en tant qu'essentiellement porte, c'est-à-dire ouverture sur autre chose, sur l'Autre tout court, ne cesse de nous confronter à sa faille constitutive, à ce qui n'y est pas écrit mais qui ne saurait être repéré sans cette écriture même. La porte signifie aussi un seuil à franchir, qui transforme l'individu. En lui faisant subir le joug de la loi elle le divise : d'in-dividu il devient un divisé, c'est-à-dire deux moitiés, au risque d'en perdre une.

L'enjeu est celui de l'avènement du sujet, dans son rapport à la loi qui intervient pour limiter la jouissance du pouvoir et ainsi l'instituer. Cette limitation, jamais acquise, ne saurait se produire sans interlocuteur, ou passeur, présentifié ici par le gardien, dont le pouvoir mérite d'être questionné. S'il paraît parfois excessif, est-ce d'avoir mis la barre trop haut ou par un abus

réel ? En position de *sujet-supposé-savoir*, il ne l'est que pour celui qui est prêt à l'affronter. S'il se refuse à l'étude de la loi – un savoir qui lui échappe fondamentalement – celle-ci ne peut se manifester que sous une forme autoritaire ou réduite à une série de règles à appliquer. Sans référence au texte et lui substituant leur pouvoir normatif, elles définissent au mieux l'individu moderne : « sans qualité » et normé, ayant oublié qu'il est parlé d'ailleurs.

De la norme, comme « prototype »

Cette interprétation irait dans le sens d'une conception de la norme, dénoncée par Foucault, qui de nos jours se substituerait à la loi (Foucault 1976 : 74-79). Une certaine pratique de la médecine, de la psychiatrie en particulier, et du droit visant à catégoriser la pensée, le comportement, la sexualité, en termes de déviance concourent à élaborer un appareil normatif, et donc répressif. Ce faisant, Foucault ne prend pas en considération l'aspect créatif de la norme, tel qu'il apparaît sous la plume de Canguilhem dont pourtant il se réclame (Foucault 1999 : 45-46). Il est intéressant à ce propos de relire son texte critique sur *Les mots et les choses* :

Aucune philosophie aujourd'hui n'est moins normative que celle de Foucault, aucune n'est plus étrangère à la distinction entre le normal et le pathologique. Ce qui caractérise la pensée moderne, selon lui, est qu'elle ne veut ni peut proposer une morale. Ici de nouveau les humanistes, invités à poursuivre leurs sermons, répondent avec indignation. (Canguilhem 1967 : 599-618)

D'un point de vue, disons, de philosophie morale, Canguilhem ne formule pas d'objection majeure. Il change alors de registre pour aborder celui de la philosophie des sciences :

Il y a cependant une question, plutôt qu'une objection, qu'il me paraît impossible d'ignorer. En ce qui concerne la connaissance (*knowledge*) théorique, peut-elle être élaborée dans la spécificité de son concept, sans référence à une norme ?

Le terme anglais *knowledge*, habituellement traduit par connaissance, en fait aussi le domaine particulier de ce qui est à savoir (*to know*). Le savoir, en position à la fois de contenant et de contenu par rapport à la connaissance, lui fournit forme et matière. C'est la norme qui permet le passage de l'une à l'autre. En établissant une procédure, une méthode, elle devient instrument de la particularisation de la connaissance, au risque, pour elle, d'être instrumentalisée à son tour. C'est comme si Foucault ne retenait de la norme que son versant instrumental pour la rejeter d'autant plus facilement qu'est négligé son versant créatif auquel pourtant Canguilhem s'intéresse en tout premier lieu :

[...] le terme de « normal » n'a aucun sens proprement absolu ou essentiel. [...] ni le vivant, ni le milieu ne peuvent être dits normaux, si on les considère séparément, mais seulement dans leur relation. [...] Dans la mesure où le vivant anormal se révélera ultérieurement un mutant d'abord toléré, puis envahissant, l'exception deviendra la règle [...] (Canguilhem 1980 : 161)

La norme, ainsi entendue, plutôt que moyenne statistique – facilement instrumentalisable par le pouvoir en place – devient moyen de (re)connaissance d'un écart. Celui-ci n'est un signe d'anomalie que dans un premier temps, avant d'être reconnu comme une variante de la norme, son interprétation même et, le cas échéant, de se substituer à elle. Dans tous les cas de figure, c'est la reproduction du caractère anormal – son effacement, son maintien ou sa multiplication – qui va décider de la suite ou, si l'on veut, du destin de la norme.

« A ce deuxième sens, le normal doit être dit instituteur de la norme ou normatif, il est prototypique et non plus simplement archétypique ». On ne saurait mieux souligner l'aspect créatif de la norme si contraire à tout ce que connote habituellement ce terme. C'est ce deuxième sens qui prime et sous-tend tout autre rapport à la norme. Je propose de la considérer comme sa propre (re)lecture en tenant compte des différentes étapes de son élaboration et de sa mise en place.

La norme est l'effet d'un écart qui semble l'annuler pour, en fait, la réinstaurer dans un temps ultérieur et sous une autre forme. L'écart, devenu créateur de différence, de mouvement, de vie, est repéré par Canguilhem, à la suite de Goldstein, sur les plans biologique et médical, mais affecte tout autant le sujet et la société. Insister sur l'écart signifie également renoncer au temps zéro de la norme, c'est-à-dire à sa valeur essentielle, et l'inscrire dans un système référentiel.

Le pathologique comme déviance établit un autre rapport à la norme qui n'intervient que pour signifier une différence ou la produire. D'une certaine façon elle n'existe pas, ou seulement par extrapolation. Mais d'être virtuelle n'enlève rien à son impact réel. Elle correspond à ce qui est invariant dans une foule de variations possibles, dont elle constitue le point de référence ou de butée, indispensable pour donner une assise à l'écart, à la variation, à la différence.

Cette conception de la norme se rapproche de celle de la structure établissant à son tour un lien invariant entre des éléments variables. D'où le danger, en psychanalyse aussi, de confondre structure et norme. Sans l'élaboration d'une théorie critique de la norme, comme ce fut le cas dès l'origine et à chacun de ses tournants majeurs, elle risquerait de devenir un objet de son instrumentalisation et peu ou prou de disparaître.

Le rapport créatif et inventif entre norme et écart, entre « le normal et le pathologique » (Canguilhem) peut être comparé à celui qui s'élabore entre un texte et ses variantes, la multiplicité de ses lectures, ou entre langage et parole. Ce qui a conduit Lacan, à la suite de F. de Saussure, à distinguer « fonction et champ de la parole et du langage » (Lacan (1953) 1966 : 237-322) et à dessiner le champ dans lequel la parole assure une fonction essentielle. Comment la repérer ? Comment repérer une parole vraie, vive ou pleine, alors qu'elle n'advient jamais là où on l'attend ?

La parole est en excès, en défaut ou à côté de ce qu'on a coutume d'appeler le « mur du langage » : entre les deux existe un rapport d'inadéquation fondamentale. Les écarts de langage, induits ou révélés par la parole, se produisent par rapport à son pouvoir normatif ou normativant : vecteur privilégié, il en subit lui-même les conséquences. Cause et effet de la norme, le langage constitue un fonds normatif inépuisable qui, plus qu'un dépôt, ne cesse de produire des écarts par rapport à une norme, qu'il contribue par ailleurs à instituer.

Normativation et politique de la langue

Si, en Europe, les États nationaux ont entrepris, à un moment bien précis de leur histoire, de normativer les langues, cela tient à un raffinement, une extension du pouvoir politique sur le langage et, par ce biais, sur les esprits et les corps. En France, le phénomène est repérable, il correspond à la mise en place de l'Académie Française par Richelieu, au moment où le pouvoir royal, sous Louis XIV, est à son apogée. Il ne faut pas croire néanmoins que nous en soyons vraiment sortis, cette extension, particulièrement efficace, du champ de la norme, est toujours à l'œuvre.

Le politique, en effet, s'appuie sur un aspect particulier de la norme, à savoir ce qui peut en être instrumentalisé aux fins de l'exercice du pouvoir. Or celui-ci est inhérent au langage même, ce dont use et abuse tout régime politique. La démocratie, de ce point de vue, ne se distingue de la dictature que par sa façon de traiter les écarts de langage, encore qu'elle ne pêche guère par excès de tolérance. Il est cependant important de noter, et sans doute très instructif, que toute tentative de mainmise du politique sur la normativation du langage est vouée à l'échec. De la norme, le plus souvent, il ne retient qu'un aspect, son côté répressif, négligeant sa force subversive.

Or, par essence, le langage subvertit la norme même qu'il établit et qui se dégage de sa pratique. Toute parole vraie ou véritable se supporte d'un écart constitutif du langage lui-même. Son champ – c'est un des enseignements majeurs de la psychanalyse – n'est pas seulement celui de la communication, mais tout autant celui de ses impossibilités et impasses, de l'a- ou de l'ex-communication. Le langage est riche des malentendus, mésententes, médisances, qu'il génère et qui, par voie de retour, déterminent sa possibilité même.

Certaines dictatures condamnent, aujourd'hui encore, avec une extrême sévérité tout écart de langage. Ainsi la Corée du Nord où des individus sont emprisonnés à vie pour avoir cité Shakespeare ou la Bible, autrement dit un de ces monuments de la production culturelle symbolique, donc langagière, dont la seule existence et *a fortiori* l'évocation est entendue comme une mise en question du pouvoir en place. Sa visée totalitaire se définit par l'intolérance – absolue – à toute référence en dehors de son champ propre. Son impact réel, terrible et terrifiant, est directement proportionnel à sa fra-

gilité symbolique, puisque le moindre écart de langage suffit à le menacer, à le détruire. Chez les khmers rouges, le simple port de lunettes, interprété comme signe d'occidentalisation, comme appartenance au champ de l'Autre, pouvait entraîner la mise à mort. De l'époque nazie, d'innombrables exemples du même ordre nous sont parvenus.

L'extension du champ de la norme, comme tentative de mainmise du politique sur le langage, quelles qu'en soient les circonstances, rencontre parfois des limites inattendues, c'est ce dont témoigne un livre, *Laughter in Hell* (Lipman 1991). Il relate, entre autres, des mots d'esprit qui ont vu le jour dans les pires conditions, les camps de concentration nazis. Suffisantes pour enlever la vie, détruire des communautés entières, elles ne l'ont pas été pour ôter toute possibilité de parole, c'est-à-dire de *Witz*. La norme la plus répressive ne parvient pas à occuper tout le champ du langage.

Il est intéressant de relire, à ce propos, *LTI (Lingua Tertii Imperii)* de Victor Klemperer (1996) qui montre à quel point la langue a été instrumentalisée par le régime. Malgré sa déroute, malgré sa défaite militaire totale, les effets s'en font toujours sentir. Autre aspect du même processus, bien plus inquiétant : la normativisation de la langue peut désormais se passer de tout appareil répressif et se présenter comme un pur effet de la technique. N'oublions pas qu'elle a été l'opérateur des totalitarismes du XX^e siècle. Elle est neutre uniquement pour autant qu'elle sert à neutraliser – l'opposant, l'Autre de la langue.

Un grand danger nous guette, dont nous n'avons pas encore pris la mesure : la multiplication des langues standardisées, computerisées. Normées par une logique binaire, elles ne transmettent qu'un certain type de message aux dépens de tous les autres. La censure exercée par les moyens les plus démocratiques et techniques qui soient, est des plus intransigeante. La technique est d'autant plus efficace et redoutable qu'elle est imperméable aux arguments de la raison et donc du logico-politique. Aucune limite ne saurait lui résister, à long terme, ni dans le temps, ni dans l'espace. Ce qui me rappelle cette remarque d'un Juif polonais, avocat à Paris : « Si Hitler avait disposé des ordinateurs, je ne serais pas là ». Faut-il redouter d'autres catastrophes ? Nous savons maintenant que le pire est toujours possible au cœur même de la civilisation, par les moyens qu'elle met en œuvre, comme un de ses produits ou sous-produits.

Parlant de l'avènement du nazisme, Freud évoque le retour à une barbarie préhistorique. Il écrit avec une ironie inimitable : « Dans le cas du peuple allemand, on éprouve comme un soulagement, la délivrance d'un souci oppressant, à constater que la rechute (*Rückfall*) dans une barbarie presque préhistorique peut également se passer de l'appui sur une quelconque idée de progrès » (Freud [1939] (1950) : 156 ; 1986 : 132). Ne faudrait-il pas parler de l'émergence d'une barbarie post-historique, à entendre comme un effet de l'histoire, figure de son dépassement ? Il s'agit moins d'un retour en arrière,

de « régression » que du surgissement d'un abîme inconnu et insoupçonné, comme lié au « progrès » même de la civilisation.

La déshumanisation propre au nazisme résulte moins d'un nouveau type ou degré de déchaînement des pulsions, échappant à toute limitation par les moyens politiques, religieux, éthiques traditionnels que – paradoxalement ou non – de l'instrumentalisation de la norme. Ce qui est diamétralement opposé à l'idée que nous nous en étions faite jusqu'à présent. Sa mise au service de la technique a contribué à la rendre plus efficace et plus redoutable, à la transformer en appareil de production d'autres normes – de tout ordre. La technique est devenue un facteur essentiel de l'extension du champ de la norme et de son autonomie grandissante par rapport à la loi, toujours en décalage, en retard ou prise en défaut.

Un crime est d'autant plus terrible qu'il est perpétré selon la norme, parce que ses auteurs agissent sans angoisse et, dans l'après-coup, n'éprouvent guère de culpabilité. Face au juge ils comprennent mal ce qui leur arrive ou essaient de s'en faire le complice. Il est difficile de reconnaître une juste valeur à cet aspect tant il est étranger à notre entendement du crime. C'est pourtant ce qui s'est produit avec Eichmann, paradigme du *Schreibtischtäter*, qui par quelques traits de plume a pu envoyer des dizaines de milliers de pauvres gens dans les chambres à gaz et affirmer n'avoir fait qu'appliquer la norme – je ne dis pas la loi –, instituée par le régime et son fonctionnement.

C'est un exemple – extrême certes – des conséquences de la substitution de la norme à la loi. Se passant de toute médiation, de toute référence à un tiers, sa percée a été telle qu'elle a pu infecter les discours dominants et les plus éminents de leurs représentants. Le plus étonnant reste qu'ils n'ont jamais eu l'impression d'avoir fait quelque chose de mal, ni avant, ni pendant, ni après. Ainsi ces nombreux médecins, juristes, scientifiques, philosophes, théologiens, impliqués bec et ongles, qui, convaincus d'avoir agi selon la norme, non seulement n'étaient pas spécialement tenaillés par une quelconque culpabilité, mais, au lendemain de la guerre, ont accédé aux plus hautes fonctions de l'État.

Mais où est passée la culpabilité ? Elle n'a pu s'évanouir sans laisser de trace. A se demander, si on ne la retrouve pas sous une forme diffuse, peu tangible et donc difficilement cernable, dans certains symptômes si répandus, parmi lesquels le plus communément partagé est sans doute la dépression. La culpabilité sera abordée par une autre génération, peut-être, si elle est prête à prendre sur elle le tragique de l'événement.

Et la norme dans tout ça ? Qu'est-elle devenue ? Soumise à des conventions ou à des critères de mode et d'efficacité, il semblerait qu'elle puisse désormais se passer de toute légitimation (*à priori* ou *a posteriori*). Elle échappe, du moins en partie, à l'hégémonie du politique qui s'en sert, pour parvenir à ses fins, à défaut de pouvoir lui imposer sa volonté. Instrument privilégié de la technique, elle est au service de la « société illimitée » – selon

le terme de J.-Cl. Milner (2003) – qui, à l'échelle de la planète, paraît faire fi de toute barrière. Ce mouvement s'accompagne de l'apparition de nouvelles formes de ségrégation, d'exclusion, de racisme qui se propagent presque impunément, puisque de la norme, dépouillée de tout contenu, aucun sujet ne revient en répondre.

Le trans-normal ou de la norme transitive

M. Foucault n'a cessé de dénoncer un lien intrinsèque entre norme et pouvoir. Sa critique la plus virulente s'adresse à la psychiatrie, considérée comme technique de normativisation. Certes la psychiatrie du XIX^e siècle a produit des normes plutôt que des connaissances, mais il n'a raison qu'en partie puisqu'il ne tient pas compte de l'effet de la norme sur la production de la connaissance. Il y a tout lieu de souligner la dérive – possible, probable – d'une application de la norme qui se voudrait auto-norme, c'est-à-dire non référée à la loi de l'Autre. Je n'irais pourtant pas jusqu'à réfuter toute référence à la norme, ce serait absurde, ou à la considérer comme l'essence du mal moderne.

L'interprétation de l'œuvre de Darwin et sa notion de *struggle for life* soulèvent une question importante. La notion d'espèce humaine n'est-elle pas en contradiction flagrante avec le concept d'une norme purement biologique selon laquelle le plus fort est celui qui gagne ? Après l'horreur du racisme biologique, comment faire avec la normalité, c'est-à-dire avec la norme en biologie ?

Selon Darwin, la mort est le sculpteur aveugle des formes vivantes, de formes élaborées sans idées préconçues... Darwin a sans doute délié le concept d'adaptation de toute référence à une finalité préordonnée, mais n'a pas conçu l'adaptation sans rapport à la normalité. (Canguilhem 2000 : 132)

Comment ne pas voir les pièges et les dangers auxquels nous exposent les avancées du discours biologique visant à instituer un bio-pouvoir avec ses critères d'adaptation et de normalité ? La bio-politique est sans doute un des enjeux majeurs de notre temps. Prenant le contre-pied de ceux qui poussent des cris alarmistes Canguilhem tient à préciser « l'esprit du darwinisme », auquel Freud n'était pas le seul à avoir attribué ses lettres de noblesse :

[...] la norme n'est plus une consigne figée [mais] une capacité transitive [...] La normalité du vivant ne réside pas en lui, elle passe par lui [...] (*ibid.*)

La norme associée à ce qui est « trans », en traversant le vivant en fait un lieu ou une voie de passage. La norme, même biologique, ne peut être réduite au seul vivant, à la vie, prise isolément, même si elle peut y être repérée. La question se pose donc de savoir d'où elle provient, d'où elle procède et à quoi elle sert.

Le champ de la norme peut être considéré comme celui où se recourent les exigences de différents discours, c'est-à-dire des enjeux aussi distincts que

ceux concernant la biologie, la politique, l'économie, le droit, la grammaire, etc. Ce qui nous fait entrevoir non seulement l'étendue du champ de la norme et l'importance de son intervention, mais aussi la difficulté d'en élaborer une théorie générale. Elle intervient pour arracher ces domaines à leur fonctionnement considéré comme naturel ou purement empirique, pour les instituer en tant que champs privilégiés du savoir et les faire appartenir à la science proprement dite. La scientification d'un savoir donné est fonction de sa perméabilité à la norme.

Cela rejoint le concept de « science normale », élaboré par Thomas Kuhn : le paradigme – le « signifiant-maître » de son discours – correspond à un état donné de la norme ou de son entendement (1962 : 10-42). C'est le seuil que la psychanalyse n'a pas franchi. Elle ne le fera qu'en problématisant le concept de norme qui, à l'œuvre dès le départ, l'est toujours, dans sa propre élaboration.

Quant aux sciences du langage, le travail de F. de Saussure est la conséquence d'un vaste chantier mis en œuvre au cours du XIX^e siècle. La fin de la métaphysique, avec Kant et Hegel, correspond à la délimitation de champs nouveaux du savoir, sous l'effet de la norme et de l'effort de normatification accompagnant l'extension galopante de la technique. Traversés par une instance normatifiante, ces champs ont accouché d'un savoir spécifique. Au service des nouveaux maîtres de l'époque, c'est-à-dire du pouvoir industriel, l'université du XIX^e siècle a, dans ce processus, joué un rôle prépondérant en contribuant largement au développement d'un nouveau rapport au savoir.

Yiddish, inconscient et norme

Intéressons-nous maintenant à un cas particulier de normatification, celle du yiddish qui, malgré quelques tentatives plus anciennes, n'a pris son véritable envol qu'il y a un siècle et demi.

Il faut attendre le XIX^e siècle pour que, sous l'influence de la dialectologie comparée [...] et dans le contexte des mutations de la science du langage, s'annonce l'étude philologique des dialectes *ashkénazes*. Mais c'est surtout au XX^e siècle que la dialectologie devient un domaine cardinal des études du yiddish. (Baumgarten 2002 : 117)

« Dialecte » correspond à l'allemand *Mundart* évoquant la façon de parler, le *dia-legein* propre à une région, à un groupe. La distinction qui apparaît entre dialecte et langue s'opère sous l'effet du « pouvoir normatif du langage » qui n'est pas sans rapport avec le pouvoir répressif de l'État. Le yiddish, parti de Lotharingie, a trouvé un terrain de développement propice dans une Allemagne médiévale et un *Mittleuropa* fragmentés en une multiplicité d'États et de régions autonomes, ce qui n'aurait pu se produire en France marquée par un fort centralisme politique.

Le *Dictionnaire historique de la langue française* définit le dialecte comme « langage particulier d'un pays, modification de la langue générale ». Cette

« modification » suppose la mise à l'œuvre d'une norme, avant même qu'elle ne soit définie de façon plus précise.

Du sens initial assez vague, on passe au XIX^e siècle, puis au XX^e siècle à une notion sociolinguistique où dialecte désigne toute forme géographique distinguable prise par une langue (patois, notamment) à condition qu'elle corresponde à un système fonctionnel autonome (par opposition aux formes régionales d'une langue...). (*ibid.*)

Linguistiquement parlant, un dialecte est une forme d'une langue possédant un système lexical, syntaxique et phonétique propre et qui est utilisé dans un environnement plus restreint que la langue. Contrairement à la langue par rapport à laquelle il s'est développé, le dialecte n'a pas acquis le statut culturel, institutionnel et social qu'a cette langue. On distingue généralement dialecte de patois et cette distinction n'est pas d'ordre linguistique mais social. A. Dauzat définit ainsi les deux termes : « les dialectes sont les variétés d'un type linguistique qui s'est morcelé sur un vaste territoire [...] Est patois tout idiome, langue ou dialecte socialement déchu, en tant qu'il n'est plus parlé par l'élite intellectuelle, et, subsidiairement en tant qu'il n'a plus de littérature » (*Les Patois*, p. 30). (*ibid.* : 640).

En ce qui concerne la situation en France :

Le regain d'intérêt pour les dialectes, le recours aux mots du terroir à des fins stylistiques, qui marquent la vie littéraire de la Renaissance, font pièce à la véritable répression linguistique que l'État impose dès le XV^e siècle. Cette attitude officielle, hostile aux dialectes et aux patois, se poursuit et se renforce jusqu'à la Révolution, où ils sont perçus comme un obstacle à la propagande révolutionnaire, et sont combattus (enquête et rapports de l'abbé Grégoire). Cependant, dès l'époque de l'humanisme, on avait commencé de les étudier : c'est la naissance de la *dialectologie*. (*ibid.*)

La diversité du parler est un signe de richesse d'une langue qui, à y voir de près, est en production dialectale constante, malgré l'effet répressif de la norme exacerbé si c'est l'État qui s'en charge. Tout effet de langage résulte d'une mutation. La chaîne signifiante ressemble en cela à la chaîne génétique qui, à intervalles réguliers, à chaque génération (à l'échelle de l'individu ou de la cellule) est retranscrite autrement qu'elle n'est écrite. La mutation est dès lors considérée comme une erreur de copiste, erreur toute métaphorique, puisque le gène, censé être mal recopié, n'est peut-être qu'un artefact, une fiction extrapolée à partir d'une mutation donnée. Il n'y a pas – à ce niveau, comme ailleurs – d'original du texte, mais seulement des copies, avec plus ou moins d'erreurs de transcription.

Il en est de même pour la chaîne signifiante qui produit des mutants au jour le jour et donc ne cesse de se réinventer. C'est le *Witz* qui ruine toute illusion de pureté de la langue et la transforme par son caractère inadéquat, scabreux, en en révélant les impasses, les apories, les impossibilités.

Tout en subissant l'impact de la norme, l'inconscient ne cesse d'y échapper. C'est en cela qu'il est « structuré comme un langage ». Dès le premier accès au langage, par le biais de ce qu'on appelle « langue maternelle »,

l'inconscient est transmis dans sa différence. Au sens strict du terme, l'enfant n'apprend pas la langue de sa mère mais, avec les premiers mots qu'il prononce, il affirme sa différence. C'est là-dessus que repose la métaphore et la possibilité de réinventer la langue, de jouer avec les mots, pour les tout petits, comme pour les plus âgés. Ce plaisir premier de la langue, qui semble faire défaut au psychotique, s'est quelque peu perdu dans notre apprentissage des langues. S'il se réduit à inculquer des normes – syntaxe, grammaire, lexique – il ne peut qu'échouer dans son entreprise ou ne fonctionner que pour quelques privilégiés, le prestige des « grandes » écoles ne compensant pas l'échec des « petites ».

À défaut d'être savoir de la norme, l'inconscient représente cette part irréductible, subversive, maudite que le sujet a du mal à reconnaître comme sienne. Pour affirmer sa différence, il n'a le plus souvent d'autre choix que de recourir à ce qui est hors-norme ou anormal, sous la forme du symptôme – différencié par la norme clinique en vigueur en névrose, psychose, perversion. Le psychanalyste, devenu agent de la subversion, se rapproche de la figure de l'artiste – comme paradigme de l'avant-garde – pour s'associer, dans la lutte contre l'empire (*en pire*) de la norme, à ceux qui de leur déviance essaient de faire groupe ou mouvement.

Freud a fondé la psychanalyse comme déviante par rapport à la science de son temps – la « science normale », pour Kuhn – et par ce biais l'a inscrite dans le champ même de la science. Par sa subversion des discours en place – scientifique, philosophique, social, religieux – dont les enjeux changent à chaque époque, il est à l'origine d'un mouvement, associé à son nom, qui tel un balancier va de la norme à son envers, avant de la rétablir, mais dans la différence, c'est-à-dire autrement qu'elle n'a jamais existé auparavant.

Normativisation de la langue et normalisation de la nation

Le rapport de l'inconscient à un savoir normé, au savoir de la norme, celui de la science par exemple, nous rappelle celui du dialecte à la langue nationale. Parmi tous les dialectes, le yiddish occupe une position à part, puisqu'à sa diversité locale et régionale ne correspond ni aire géographique ni entité politique. S'il a été élaboré par intégration de signifiants allemands, il est important, au regard de ce que nous venons de développer, de préciser où se situe la différence et comment elle opère.

Il est attesté que « la diversité du yiddish » ne recoupe pas « la fragmentation régionale des dialectes allemands ».

L'histoire de la langue yiddish montre une diversification bien spécifique, qui n'a rien à voir avec celle des parlers germaniques. De même le système consonantique en yiddish se présente d'une manière beaucoup plus uniforme que dans la langue allemande. (Baumgarten *op. cit.* : 120)

A une plus grande diversité correspond une autre unité de la langue qui dépend moins de son ancrage territorial que de son « ossature consonanti-

que » (Deleuze 1970 : 6) – terme introduit par Deleuze à propos du traitement que Wolfson fait subir au langage – qui en constitue la partie stable, sa colonne vertébrale en quelque sorte.

C'est le XIX^e siècle, avec la renaissance du yiddish et les débuts de sa normativisation, qui vient considérablement compliquer les choses. Rétrospectivement il est difficile de ne pas associer cette extension du champ de la norme à la catastrophe à laquelle nous a conduits la première moitié du siècle dernier. Il n'y a, bien entendu, pas de relation de cause à effet, ce serait absurde de le prétendre, mais plutôt concomitance, simultanéité.

Qui ne voit se dessiner, se tracer un double mouvement de rapprochement et d'éloignement, d'assimilation à l'allemand comme langue et comme culture et de « dissimulation » (Rosenzweig) ? Ce mouvement, qui n'a pas été purement symbolique, a eu des implications réelles de tout premier ordre conduisant à l'engloutissement, l'engouffrement d'une grande partie de la nation juive et à sa réémergence consécutive. Quelques mois séparent la libération des camps de la création de l'État d'Israël, réinterprétation en quelque sorte de la nation en termes de nationalisme, mise en œuvre dès les débuts du mouvement sioniste. C'est là un des dogmes à peine entamé, fonction d'un moment bien précis de l'histoire de la nation.

Reste à écrire un chapitre de l'histoire récente d'Israël : De la normativisation de la langue à la normalisation de la nation. « Faire sortir la langue du ghetto, c'est la doter de tous les instruments qui lui font défaut jusqu'alors, une écriture, une grammaire et une orthographe stabilisées... » (Baumgarten *ibid.* : 126). Introduire la norme, n'est-ce pas déclarer hors norme l'état antérieur de la langue ? « Longtemps, le yiddish fut une langue critiquée, vilipendée, car assimilée à un jargon sans normes ni grammaire. » Ajoutons : qui traduisait le statut du Juif européen à l'aube du XIX^e siècle, la façon dont il était perçu et dont il se percevait parfois lui-même comme hors-norme – en tout cas par rapport à son environnement culturel. La méprise de la langue entendue comme « jargon » ne faisait que traduire le mépris ou la dépréciation de ceux qui la parlaient, souvent par ceux-là même.

Le confinement du yiddish fut à l'origine de l'idée selon laquelle les Juifs étaient les principaux corrupteurs des langues majoritaires, nobles et purs. Les accents du yiddish furent brocardés et accusés de dégrader les langues de culture dans de nombreux ouvrages antisémites... (*ibid.* : 127)

L'effet a été accentué du fait même de la participation de ceux qui pratiquaient la langue.

Nombre de Juifs des Lumières (*maskilim*), entre autres Moses Mendelssohn, semblent s'être laissé contaminer par un tel mépris du yiddish. Certes, leur volonté d'en finir avec le « jargon » s'explique par leur révolte contre un certain archaïsme de la société juive traditionnelle ; toutefois, leur volonté d'intégration sociale les pousse à rejeter le « patois des Juifs du ghetto » et à adopter nombre d'arguments développés par les esprits éclairés de leur temps. (*ibid.*)

Qu'en a-t-il été pour Freud désireux de se faire une place dans une société *goy* ? Dans la *Traumdeutung* par exemple, s'interrogeant sur les chances de réussite pour un fils d'Israël dans un environnement étranger, souvent hostile, il mentionne celle de certains politiciens socialistes d'origine juive. Il y est question d'Hannibal surtout. D'origine sémite, il est parvenu, avec son armée, à franchir les Alpes et à se rapprocher de Rome. Ce qui, malgré l'échec final, est en soi un succès considérable : Rome représentait le centre du monde antique, prérogatives qu'elle a gardée dans le monde chrétien.

Si Freud a cherché sa place dans ce contexte, il ne l'a pas fait par simple assimilation, mais en inventant la psychanalyse. La mise à l'épreuve de l'hypothèse de l'inconscient, n'est-ce pas une manière de sauvegarder l'essentiel, à savoir son judaïsme, ou d'en produire une version nouvelle ? Dans sa pratique, il accorde du crédit à cette part de la langue qui, passagèrement, échappe à la norme sociale. La production langagière de l'inconscient, comme toute forme de création, transcende la norme en vigueur, pour un temps donné, ou la transforme, avant d'être récupérée par une nouvelle forme de celle-ci.

L'interprétation psychanalytique doit tenir compte de ce temps propre à la norme. Sa fonction est moins d'introduire une norme donnée que de reconnaître ce qui lui échappe. Cette reconnaissance, prélude d'un changement important peut-être, est celle d'une Autreté radicale – l'Autre de la norme ou l'Autre-que-la-norme –, à savoir de la castration comme fondement de la singularité la plus irréductible.

Rien n'est cependant moins évident dans notre pratique, que de renoncer à l'intervention de la norme. N'oublions pas que Lacan parle de l'Œdipe en termes de « normativisation du désir » (Lacan 1998 : 165). Les choses se compliquent, sous la pression de l'entourage, quand il s'agit de troubles du comportement à l'école, dans la vie de couple, sur le plan sexuel, etc. Vouloir y introduire une norme, qui ne l'a pas fait dans sa pratique, même à son insu ? Y résister est un des enjeux de la psychanalyse et la condition de la sauvegarde d'une position subjective. Ce qui n'est pas sans évoquer la résistance du yiddish à l'allemand, comme représentant de la norme, nécessité sur laquelle a insisté Kafka. Si le yiddish n'est pas directement présent dans le texte de Freud, il l'est par le biais des productions ou formations de l'inconscient, de son élaboration sur le rêve, le lapsus, le mot d'esprit.

L'économie que Freud a faite du yiddish n'est pas l'absence de yiddish dans son œuvre. Il n'a fait que reproduire le mouvement même du yiddish qui a pris la langue dominante comme un signifiant, qu'elle soit l'hébreu ou le lotharingien du Moyen-Âge [...] Le retour du yiddish dans l'allemand moderne marque au niveau structural l'absence de fusion du code et du message. Le code yiddish se noie sous le code allemand, mais demeure distinct. Le retour à Freud, c'est à proprement parler le retour du yiddish dans l'allemand moderne, c'est-à-dire le départ de Freud. (Kohn 1982 : 94-95)

C'est la position du yiddish comme langue minoritaire qui peut être considérée comme le paradigme d'un nouveau retour aux fondements de la psychanalyse.

Références bibliographiques

- BAUMGARTEN Jean, 2002, *Le Yiddish, histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel.
- CANGUILHEM Georges, 1967, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? », *Critique* 242.
- 1980, « Le normal et le pathologique », *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin.
- 2000, « La question de la normalité dans l'histoire de la pensée biologique », *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin.
- DELEUZE Gilles, 1970, « Schizologie », in L. Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard.
- Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2000.
- FOUCAULT Michel, (1976) 1994, « L'extension sociale de la norme », *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard.
- 1999, *Les Anormaux*, Paris, Seuil et Gallimard.
- FREUD Sigmund, (1939) 1950, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G.W. XVI, London, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co. Ltd., S. Fischer Verlag, trad. fr. Paris, Gallimard, 1986.
- KLEMPERER Victor, 1995, *Lingua Tertii Imperii, Notizen eines Philologen*, Leipzig, Reclam Verlag, trad. fr. *LTI, La langue du III^e Reich*, Paris, Albin Michel, 1996.
- KOHN Max, 1982, *Freud et le yiddish : le Préanalytique*, Paris, Christian Bourgois.
- KUHN Thomas, 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LACAN Jacques, (1953) 1966, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil.
- 1998, *Le Séminaire V : Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil.
- LIPMAN Steve, 1991, *Laughter in Hell*, Northern New Jersey, Jason Aronson Inc.
- MILNER Jean-Claude, 2003, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier.

Janet Hadda

LE YIDDISH AUJOURD'HUI ET DEMAIN ¹

Par un beau jour de 1969, j'assistai à mon premier cours de langue et de culture yiddish à l'université Columbia, au cours du programme d'été Uriel Weinreich. Je ne pouvais pas savoir que je serai immédiatement consumée par la langue yiddish, sa littérature et sa culture. Et je ne savais pas non plus que trente ans plus tard, après tant d'années d'engagement passionné dans le monde de la *yiddishkeyt*, je serais étiquetée comme traîtresse à cause d'un article que j'ai écrit (Hadda 1998b et 1999a).

En avril 1998, j'ai été invitée à faire un rapport sur le yiddish dans la culture américaine contemporaine pour une conférence à l'université d'Oxford (1998a). Dans cet article, parmi d'autres sujets, je détaillais les trajets de Michael Chabon que j'avais eu l'occasion de rencontrer et qui avait écrit un article (Chabon 1997) pour *Civilization*, le magazine du *Smithsonian Institute*. Dans cet article, Chabon discutait une phrase en yiddish d'un manuel de conversation composé par Uriel et Béatrice Weinreich (oui, le même Uriel Weinreich qui donnait son nom à mon programme d'été) (Weinreich 1958). Ce guide de conversation, intitulé *Say it in Yiddish*, qui est toujours disponible, contient des suggestions comme *Vi iz der numer fun kurs?* « Quel est le numéro du cours ? », ce qui signifie « Quel est le numéro du vol ? » et *Ikh darf epes af a turniket* « J'ai besoin de quelque chose comme tourniquet » (Chabon 1997). Chabon demande où et quand ces expressions, en 1958 et après, auraient pu être utiles. Après avoir joué un moment avec la notion d'un *Yiddishland* méditerranéen ou en Alaska (ou *Alyeska*), il en vient au cœur du débat :

Les Weinreich nous ramènent à la maison, au pays, à l'Europe. Dans cette Europe, les millions de Juifs qui n'ont jamais été tués, ont produit des petits-enfants, des arrière-petits-enfants, et des arrière-arrière-petits-enfants. La campagne comprend de larges couches de paysans dont la première langue est encore le yiddish, et dans les villes il y en a encore plus pour qui le yiddish est la langue de la cuisine et de la famille, du théâtre, de la poésie et de l'éducation. Un nombre surprenant de ces gens sont des proches [...] Pour mes proches, même s'ils connaissent un peu d'anglais, je voudrais énumérer un certain nombre de phrases yiddish, avant tout pour rétablir le lien ténu entre nous. (*ibid.* : 69)

Ces mots résonnèrent profondément en moi : je me souviens avec beaucoup d'acuité que quand j'ai commencé ma carrière universitaire, mes collè-

1. Traduit de l'anglais par Max Kohn. Intervention du vendredi 12 mars 2004.

gues partaient chaque été en Allemagne, en Autriche, en Norvège, et moi cela me rappelait qu'il n'y avait pas de *yiddishland* où aller. Il y a encore vingt ans, je me faisais du souci en me disant que je perpétuais un rêve en enseignant à mes étudiants les mots yiddish pour « guimauve » et « stéréo » (*dos shney-kishele* et *der stereofon*).

Chabon conclut cette sombre observation en s'étonnant de ce que peut signifier de « venir d'une culture qui n'existe plus » et de « parler une langue qui risque de mourir à notre génération » (*ibid.*)

Mais tandis que je trouvais le passage de Chabon à la fois émouvant et posant la bonne question, il enflamma des lecteurs de *Mendele* (www.mendele.net), le bulletin yiddish sur Internet, qui existait depuis dix ans, et qui s'enorgueillit de 2 000 abonnés.

J'appris plus tard comment Chabon avait été choqué d'avoir été si mal compris pour ce qui était dans son essence une déclaration chagrinée. Dans mon propre article, je spéculais que le refus de ces *Mendel* en ligne d'accepter la mort du yiddish était en fait un déni, une étape normale dans le processus de deuil. La littérature psychopathologique contient diverses descriptions du processus de deuil, mais tous les auteurs, sur ce sujet, sont d'accord pour dire que le déni est la première réponse à la perte. Le déni est un outil psychologique puissant. Même si les Américains utilisent souvent le mot « dans le déni » de manière péjorative, le déni peut aider à amortir un choc qui s'il était affronté directement serait intolérable.

Le deuil a été examiné avec sensibilité et attention par le psychanalyste britannique John Bowlby. Bowlby en vint à ses idées sur le deuil à partir de son travail avec des enfants et à leur réponse à la séparation de leurs parents. Élargissant ses observations grâce à des informations portant sur des travaux sur le comportement animal, il a atteint des généralisations sur le sujet plus large de la séparation et du deuil chez les adultes.

Bowlby (1961) divise le processus de deuil en trois étapes variables : (1) Tentative de récupération de l'aimé disparu, (2) Désorganisation et désespoir, et (3) Réorganisation. Dans la première phase – tentative de récupération – l'endeuillé reste fixé sur la personne absente. Des efforts répétés sont faits pour achever la réunion, et quand ces tentatives échouent, comme elles le doivent dans le cas du deuil, l'endeuillé fantasme fréquemment que des retrouvailles auront lieu. La colère, les pleurs, la protestation, et les accusations, marquent toutes la première étape.

Ma compréhension du tollé contre Chabon reprend les vues de Bowlby. Pour beaucoup de gens qui aiment le yiddish et qui aiment ceux qui l'ont parlé, la réponse à sa mort est simplement le déni : « Bien sûr, le yiddish ne peut pas être en train de mourir. Il ne l'a jamais été, et il ne le sera jamais. »

La perte du yiddish, du *mameloshn*², est particulièrement intense parce

2. *Mameloshn*, langue maternelle, littéralement « langue de la mère ».

que la majorité de ses locuteurs ont péri catastrophiquement et non naturellement. La vitalité prolongée du yiddish commémore les morts et constitue une mince victoire sur l'énorme et abominable injustice de la *shoah*. Michael Chabon et Janet Hadda, qui menacent de faire exploser le fantasme, sont la cible de la condamnation et de la rage.

Même si mon article refusait de dénier l'état actuel du yiddish, il était un espoir. Je concluais qu'il y avait bien sûr un avenir pour le yiddish. Il se situe dans les travaux de jeunes écrivains anglophones qui transmettent la culture du yiddish même si ce n'est pas dans la langue yiddish. L'article a été rapidement accepté pour être publié dans le journal britannique *Jewish Quarterly*. Si j'avais craint la controverse, que ce soit à la conférence ou dans le *Jewish Quarterly*, je n'aurais pas eu à me faire de souci car il n'y a pas eu le moindre murmure de désaccord.

Peu de temps après, Iosif Vaisman, le responsable de *Mendele*, me demanda s'il pouvait mettre l'article du *Jewish Quarterly* sur *Mendele*. J'ai été ravie – jusqu'à ce que je voie la propre glose de Vaisman sur mes remarques et les réponses ultérieures d'autres abonnés à *Mendele*. Vaisman avait écrit une lettre au *Jewish Quarterly*, qu'il a reproduite sur *Mendele*. Son commentaire du début donne le ton :

George Steiner remarquait autrefois qu'« il y a dans certaines branches de la littérature moderne un dégoût clandestin pour la littérature ». Ce phénomène, qui est sans doute causé par le désir inconscient de se rendre étranger à son propre sujet d'études, a acquis des formes inhabituelles dans le monde universitaire de la langue et de la littérature yiddish. Récemment, la plupart des universitaires spécialisés dans le yiddish proclamaient que leur sujet était mort. L'article de Janet Hadda, « Le yiddish dans l'Amérique d'aujourd'hui » (n° 170, Été 1998), montre qu'elle rejoint aussi le club. (*Mendele* du 13 mai 1999)

Ainsi, d'après Vaisman, mes remarques étaient un effet de mon désir de me rendre étrangère au yiddish en annihilant mon propre sujet d'étude. En tant que psychanalyste, je me sens humble par rapport au fait que personne ne peut échapper aux processus inconscients. Mais dénier le déclin du yiddish en mettant le blâme sur mon désir caché de le voir mort est simplement une tentative de tuer l'émetteur du message. D'autres réponses sur *Mendele* à mon article, étaient encore plus méchantes. Par exemple :

L'essai de Janet Hadda sur le yiddish en Amérique était éclairant, surtout si pour la suite cela nous fournit un anti-yiddishisme irréfléchi. (*Mendele* du 23 mai 1999)

et :

J'ai été heureux de voir les fougueuses répliques à propos de cette *meshugas* (folie) sur la mort du yiddish. Si Mme Hadda souhaite diagnostiquer son propre déni et sa propre dépression, c'est bien, mais de là à s'approprier l'expérience d'autres gens, c'est grossier et irresponsable. (*Mendele* du 2 juin 1999)

Mais un argument contre mes formulations, qui m'a profondément donné à réfléchir, était l'assertion que parmi les ultra-orthodoxes, le yiddish était

vivant, bien, se développant, grâce au fort taux de natalité des ultra-orthodoxes, ou communauté *haredi*. Les *haredim* sont les Juifs orthodoxes qui rejettent la culture moderne séculaire et quelquefois n'acceptent pas l'autorité de l'État d'Israël. Ceci m'amène au cœur de ce que je veux explorer aujourd'hui. Qu'est-ce que nous voulons dire par « yiddish à tout prix » ? La linguiste Miriam Isaacs a consacré un temps et une énergie considérables à étudier le yiddish des *haredim* dans plusieurs communautés. Sans cesse sa recherche révèle un point central : pour les *haredim*, le yiddish est une manière majeure d'affirmer et de maintenir la séparation du monde non orthodoxe. En utilisant le yiddish, que la majorité des gens dans son ensemble ne peuvent pas comprendre, les Juifs *haredi* créent une obstruction que les autres sont incapables de percer. Les *haredim* peuvent aller vers l'extérieur, s'ils le souhaitent ou s'ils en ont besoin, mais pour les locuteurs non yiddishisants, le passage vers l'intérieur leur est barré. Plus la communauté est isolée géographiquement ou socialement, plus le yiddish est capable de fonctionner sans être entravé par les influences extérieures. Si les *haredim* ne cherchaient pas à être séparés de ceux qui sont différents d'eux, nous nous attendrions à ce qu'ils accueillent le contact avec des locuteurs yiddish ayant d'autres convictions. Mais un tel rapport social naturel n'a simplement pas lieu.

En Europe de l'Est, avant la *shoah*, les Juifs ultra-orthodoxes, pouvaient ne pas utiliser le yiddish comme une barrière avec leurs voisins non orthodoxes. Des voix séculaires et orthodoxes composaient la vibrante musique de la *yiddishkeyt ashkénaze*, en ce temps de flux social et religieux excitant. Cette culture a été annihilée par les nazis parce que même si des individus ont survécu, cela n'a pas été le cas pour leurs communautés et leur paysage juif. Ainsi, suggérer que les Juifs *haredi* sont des héritiers d'un monde multi-face épargné du yiddish, comme avant la *shoah*, est au mieux, un argument faux, et au pire, il est trompeur.

Il n'existe pas de continuité de ce yiddish varié de la pré-*shoah* à aujourd'hui. À la place, il y a une déchirure entre la culture, et de ce fait la langue des *haredim*, et de ceux que l'on appelle les *néo-ashkénazes*. La culture des *haredim* est vouée à rester à l'intérieur et exclusive. Le monde *néo-ashkénaze* est largement fait pour inclure – quiconque souhaite y entrer est bienvenu, du musicien *klezmer* japonais Kazutoki Umezo³ jusqu'aux participants d'un faux *shtetl* (village). Le modèle de *néo-ashkénaze* est *Ariel*, un restaurant qui se dit juif à Kasimierz, ville qui avant la *shoah* était le centre de la communauté juive de Cracovie. Les particularités culinaires, les *delicatessen* d'Europe de l'Est comme les *heldzlekh*, cous de poulet farcis, mais aussi des spécialités méditerranéennes sont disponibles. La musique est un mixte bizarre de mélodies juives séculaires et religieuses. Et parmi les musiciens et les employés du restaurant, il n'y a pas un seul Juif.

3. Cf. *Forverts*, New York, 15 mars 2002 : 20.

Le problème est que, contrairement à la manière naturelle dont le yiddish s'est développé depuis son commencement, c'est-à-dire en incorporant de nouveaux éléments, le yiddish de ces *néo-ashkénazes*, comme de son pendant *haredi*, regarde vers l'arrière au lieu de regarder vers l'avant. Il regarde vers le passé pour trouver son inspiration, plutôt que vers le présent en dépit d'Internet.

Mais, ironiquement peut-être, le yiddish parlé aujourd'hui par les Juifs ultra-orthodoxes s'approche du modèle du yiddish comme langue de fusion, c'est-à-dire comme langue qui s'autorise à être enrichie par son environnement sans perdre de son intégrité. Il y a des années, le grand philologue du yiddish, Max Weinreich, a défini et commenté la nature du yiddish comme langue de fusion. D'après M. Weinreich, le yiddish est né il y a mille ans, quand des éléments de plusieurs langues ont fusionné pour créer une entité indépendante. Le yiddish d'Europe de l'Est contenait une composante hébraïque, une composante romane ancienne, une composante germanique, et une composante slave. M. Weinreich a affirmé que la fusion, ayant eu lieu une fois pour créer une nouvelle langue, ne s'était pas arrêtée mais au contraire continuait en ajoutant de nouveaux éléments. Selon ses propres mots, « le processus de la fusion est continu et cumulatif » (1980 : 30).

La définition de Weinreich insiste sur le changement et la croissance naturelle du yiddish, ou plutôt la capacité des locuteurs, d'entrer en interaction avec le milieu environnant pour satisfaire des besoins linguistiques. La fusion ne se préoccupe pas de pureté ou de politiquement correct. La langue concerne la communication, la capacité de se faire comprendre.

Comme les immigrants au siècle dernier, les locuteurs *haredi* du yiddish ne donnent pas l'impression d'être à l'agonie du fait de l'infiltration de l'anglais dans leur langue vernaculaire. Une affiche pour le *Boro Park & Flatbush Kaporet Center* illustre ma remarque. C'est un endroit à Brooklyn où les Juifs orthodoxes peuvent faire l'abattage rituel (*kaporet shlogn*). Il fait une publicité indiquant que l'on ne jette pas les poulets après le rituel, mais qu'on les prépare pour les manger le lendemain. Avant tout, l'affiche elle-même est bilingue, donnant ses informations à la fois en anglais et en yiddish, même si l'anglais a l'air d'être traduit du yiddish : « Comme chaque année, nous aurons si Dieu veut (*im yirtsey ha-shem*) des poulets vivants cette année pour l'abattage rituel (*kaporet shlugen*) ». Il s'agit d'un rituel fait la veille du jour du Grand Pardon (*yom kippour*) où un poulet est sacrifié dans une forme de réparation. Le poulet est un substitut de soi, un bouc émissaire symbolique. Mais le mot yiddish pour poulet, *of*, pluriel *oyfes*, qui est utilisé tout le long de l'affiche, apparaît à côté du yiddish *tshiken*. L'affiche conseille : *Makht zikher az ir geyt kaporet shlogn af a plats vi men varft nisht dem of in garbidzh!* « Assurez vous que vous allez faire l'abattage rituel dans un endroit où l'on ne jette pas le poulet à la poubelle ». Le mot-clé est ici *garbidzh*, un emprunt clair à l'anglais *garbage*.

Il est clair que le yiddish *haredi*, n'est pas indifférent à son milieu non yiddish, et il n'y a aucune raison qu'il le soit. Les *haredim* sont ouverts pour accepter l'innovation aussi longtemps qu'un tel changement n'interfère pas avec des valeurs établies et chéries. La culture *néo-ashkénaze*, par contraste, cherche à modeler l'innovation en accord avec une perception de ce que ses adhérents imaginent avoir eu lieu dans le passé – et, d'après moi, les valeurs à quoi cela correspond, sont confuses. Par exemple, qu'allons nous faire de la traduction de *Winnie the Pooh* de Leonard Wolf (2000), de l'anglais transcrit en yiddish – c'est-à-dire du yiddish en caractères latins ? On peut se demander qui sur notre planète devait être touché par ce *Vini-der-pu*, alors qu'il est manifestement fait pour des gens qui connaissent déjà l'anglais et probablement ne savent pas lire le yiddish.

Ce phénomène – les innovations *haredi*, et ce que j'appelle le yiddish de *néo-ashkénaze* – représente un développement culturel et religieux authentique. Mais elles ne peuvent pas réclamer d'être des continuations directes du domaine riche, parsemé de conflits, quelquefois contradictoires, qui existaient en Europe de l'Est avant la seconde guerre mondiale.

Alors, y a-t-il un endroit où le monde *ashkénaze* existe encore ? Je réponds oui, mais peut-être paradoxalement avons-nous à regarder vers l'avenir plutôt que vers le passé. Je vois deux tendances majeures. L'une est l'usage du monde *ashkénaze* comme toile de fond encore vibrante dans des récits modernes. L'autre est un écho de ce qui s'est passé aux États-Unis il y a un siècle, quand des immigrants juifs d'Europe de l'Est ont transplanté leur monde sur le sol américain. Chacune de ces deux nouvelles tendances provient de locuteurs anglophones, mais, à mon avis, le résultat est plus authentique, et plus en résonance avec les valeurs et l'atmosphère du monde *ashkénaze* d'avant la *shoah*, que ce qui émerge aujourd'hui dans les communautés *haredi* et dans l'environnement *néo-ashkénaze*.

Pearl Abraham élevée dans un foyer ultra-orthodoxe, et qui a quitté ce milieu, révèle qu'elle rêve en yiddish. Certainement, certains dialogues, dans son merveilleux livre *The Romance Reader*, révèlent-ils l'esprit et le cœur du monde *ashkénaze*. Le *Romance Reader* utilise ce qui peut être appelé du yiddish hassidique pour établir un contraste entre les valeurs du père *satmer* du protagoniste et la quête de liberté de la jeune femme, grâce à la littérature séculaire. Les *satmer* sont un groupe de *hasidim* (pieux) regroupés autour d'un *rebbe* (le maître ou le chef d'une dynastie *hassidique*). Le plus fameux aujourd'hui est le mouvement *lubavitch* qui est présent dans le monde entier. Les *hasidim satmer* sont très stricts, et il y en a beaucoup à New York. Le père le dit brutalement :

Les Juifs ont échappé à l'esclavage en Égypte grâce à trois choses, dit-il en citant le *khumash*⁴ en se balançant comme s'il était en train d'étudier. Le nom, l'habil-

4. *Khumash*, ou *khumesb*, comme c'est prononcé en yiddish, dérive de l'Hébreu *khamesh*, qui

lement, et la langue. Vous vous appelez entre vous par vos noms *goy* [non juifs], Rachel au lieu de Rukhel ; vous parlez une langue *goy*, et maintenant vous êtes en train de changer la manière de vous habiller. Je ne veux rien avoir de tout cela dans cette maison. C'est un foyer hassidique. (Abraham 1995 : 137)

La prose n'est pas en yiddish, bien sûr, mais l'écho du yiddish se trouve sous la surface. Et avec cette méthode, Pearl Abraham crée un roman américain qui évoque l'atmosphère suffocante du *hassidisme* du vieux monde, et dépeint en même temps la quête d'une évasion.

Le phénomène de jeunes écrivains se tournant vers la culture de leurs parents en vue d'une exploration est tout, sauf rare. Ce qui est inhabituel, mais pas unique, c'est que s'agissant de la culture *ashkénaze*, contrairement à d'autres cultures, elle ne peut pas être trouvée aujourd'hui, sauf dans la mémoire d'une petite minorité de survivants et dans l'imagination des artistes.

Si Abraham avait travaillé et d'autres comme elle, il y a soixante-quinze ou cent ans, en Europe de l'Est ou aux États-Unis, sa langue aurait été le yiddish. Et ils auraient écrit en yiddish les œuvres que nous avons maintenant en anglais. Les questions qu'ils soulèvent avec leurs voix anglophones sont précisément celles que des écrivains yiddish antérieurs débattaient avant la *shoah*. Les changements dans la sexualité et le mariage coutumier, la perte de la foi, le conflit intergénérationnel, la lutte entre les valeurs religieuses et séculières – tout ces problèmes peuvent être trouvés dans les œuvres en yiddish de Dovid Bergelson, Yoysef Opatoshu, H.D. Nomberg, Avrom Reyzn, et d'innombrables autres. L'ironie étrange de l'écrivain Allen Hoffman (1966) me rappelle Moyshe Kulbak (1931-1935), l'humour bouffon et animé de Steve Stern (1995) me rappelle Sholem Aleichem (1917-1923) et les femmes profondément en conflit de Pearl Abraham sont des reminiscences de Rokhl Faygenberg (1925).

Le monde *ashkénaze* ne prospérera jamais avec le même style comme il l'a fait en Europe de l'Est. Michael Chabon avait raison : Même si nous le souhaitons, nous ne pouvons pas retourner à Vilno. Mais cet univers annihilé peut toujours inspirer et trouver son expression dans l'effort créatif d'artistes modernes. Des écrivains comme Pearl Abraham, Allen Hoffman, Steve Stern, Nathan Englander, Ehud Havazelet, Jonathan Safran Foer et Michael Chabon lui-même. Leur existence est une consolation (*nekhome*) qui ne doit pas être diminuée ou déniée, mais devenir emblématique, qui doit être chérie et admirée. Avec leur œuvre – et avec elle, l'âme – du monde *ashkénaze*, continuera à respirer et à briller de tous ses feux.

Bibliographie

- ABRAHAM Pearl, 1995, *The Romance Reader*, New York, Riverhead Books.
 BERGELSON David, 1913, *Nokh alemen*, roman in 4 teyln, Vilne, B.A. Kletskin.

veut dire « cinq », en référence à la *torah*, les cinq livres de Moïse.

- BOWLBY John, 1961, "Process of Mourning", *The International Journal of Psycho-Analysis*, XLII, Parts 4-5: 317-340.
- CHABON Michael, 1997, "Guidebook to a Land of Ghosts", *Civilization*, 68, June/July.
- ENGLANDER Nathan, 1999, *For the Relief of Unbearable Urges*, New York, Knopf.
- FAYGENBERG R., 1925, *Affremde vegn*, Warsaw, Farlag Tsentral.
- Forverts*, New York, 15 mars 2002 : 20.
- HADDA Janet, 1998a, "Yiddish in Contemporary American Culture", communication à la conférence "Yiddish in the Contemporary World", European Humanities Research Center, Oxford.
- 1998b, "Yiddish in Contemporary American Culture", *Jewish Quarterly* 170: 33-37.
- 1999a, "Yiddish in Contemporary American Culture", in *Mendele* 8.153, 20 mai.
- 1999b, "Yiddish in Contemporary American Culture", in Estraikh G. and Krutikov M. (eds.), *Yiddish in the Contemporary World*, University of Oxford, Legenda European Humanities Research Centre, 1999: 94-105
- 1999c, "Yiddish in Today's America", in *Mendele* 8.153, 13 mai.
- HAVAZELET Ehud, 1998, *Like Never Before*, New York, Farrar Straus & Giroux.
- HOFFMAN Allen, (1966) 1999, *Small Worlds*, New York, London, Paris, Abbeville Press.
- ISAACS Miriam, 1999, "Haredi, haymish and frim: Yiddish vitality and language choice in a transnational, multilingual community", *Int'l. J. Soc. Lang*, 138: 9-30.
- KULBAK Moshe, 1931-1935, *Zelmenyaner*, Minsk, Tsentraler felker-farlag fun FSSR.
- Mendele*, Vol. 08.153, 13 mai 1999.
- Vol. 08.153, 20 mai 1999.
- Vol. 09.006, 23 mai 1999.
- Vol. 09.009, 2 juin 1999.
- MILNE Alan Alexander, (1926) 2000, *Vini-der-Pu: A Yiddish Version of Winnie-The-Pooh*, translated by L. Wolf, New York, Dutton Children's Books.
- NOMBERG Hersch David, 1958, *Oysgeklibene shriftn : noveln, lider, eseyen ; mit nigunim tsu lider araynfir un redaktsye fun Rozshanski S.*, Buenos Ayres, Y Lifshits-fond baym kultur-kongres in Argentine.
- OPATOSHU Yoysef, 1947, *In Poylishe Velder*, New York, Novak R.Y.
- REYZN Avrom, (1957) 1964, *Oysgeveylte verk*, Varshe, Yiddish bukh.
- SAFRAN FOER Jonathan, 2002, *Everything is Illuminated: A Novel*, New York, Houghton Mifflin Co.
- SHOLEM-ALEYKHEM, (1917-1923), *Ale Verk*, New York, Sholem-Aleykhem folksfond.

- STERN Steve, 1995, *Lazar Malkin Enters Heaven*, New York, Syracuse University Press.
- WEINREICH Max, 1973, *Geshikhte fun der yidisber shprakh: bagrifn, faktn, metodn*, v. I, New York, Bibliotek fun YIVO.
- 1980, *History of the Yiddish Language*, translated by Noble S., with the assistance of Joshua A. Fishman, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- WEINREICH Uriel and Beatrice (eds.), 1958, *Say it in Yiddish*, New York, Dover Publications Inc.

Jacques Broda

SHALOM LIBERTAD ¹

Béni soit le jour où, par hasard, je choisis sur le rayon psychanalyse de la Librairie des Volcans, à Clermont-Ferrand, le livre compte rendu de votre colloque *L'Inconscient du yiddish*.

Six mois avant de le lire. Entre temps, j'interviens à Cavaillon – colloque du *Point de Capiton* – aux confins du texte : *Ma rencontre avec Paul Celan*. Je vous fais parvenir le récit et me voici.

*

Paul Celan je ne l'ai jamais rencontré, pas plus que Marc Chagall dont je parlerai plus tard.

Anschel, Segal, Sigmund, je pointe que les noms, les prénoms changent. On enlève, on rajoute, on déplace des lettres. Ils affirment un rapport actif au "yiddish". En filigrane, sauf Chagall, qui le revendique haut et fort, il écrit et signe en yiddish.

*

De fil en aiguille, je remonte aux sources de mon intérêt, de mon désir. Celui d'être et de ne pas être compris. Celui de comprendre et de ne pas comprendre. Car si je me suis extériorisé, externalisé du yiddish, c'était en fait pour ne pas comprendre ma langue maternelle, la langue de mon père.

Et donc laisser entre elle et moi, un espace non pas symbolique. Un espace blanc. Un point d'interrogation. Laisant la question ouverte.

Pourquoi ?

Au souffle du fils correspond la parole du père.

Au souffle du père co-répond la parole du fils.

Kaddish.

*

La question de la lettre et de son adresse. L'interrogation du sujet. Et dans ce cas précis il s'agit d'une lettre réelle, d'une adresse déréalisée.

Parfois dansent sous mes yeux des lettres hébreu, ou yiddish, *Brasier de mots*, selon Rachel Ertel.

Rachel.

1. Intervention dans l'équipe de recherche « *Yiddishkeit* et psychanalyse » le 26 mars 2004.

Le yiddish que je sais vaguement lire, que j'énonce, épelle à mon fils Vladimir-six-ans. Il porte en second prénom le prénom de son grand-père et du mien. Simon.

Alors.

Alliance noue le lien dans le nom, approche du réel. Contre-pied de nez à *shoah*. La vie l'emporte. *Créer la joie. Hassid.*

*

Je ne suis pas psychanalyste – personne n'est parfait – analysant, depuis trente ans je lis, et c'est un peu comme le yiddish, je ne comprends pas et je comprends en même temps. Je peux donc commettre des contresens, des non-sens, je sais ne pas savoir.

Sociologue dans mon métier, militant dans ma passion. C'est elle que je voudrais ici transférer.

*

Militant, un rapport actif aux mondes, au monde des possibles, aux mondes des réels, aux monde des autres comme autrui, aux mondes des luttes, des droits et des lois. C'est indicible. Considérer tout un chacun comme autrui. Faire du commun. Du lien avec du rien. De l'universel avec du singulier. Et l'inverse.

Il n'y pas d'inconscient collectif, mais des collectifs, non conscients de l'inconscient, et du travail de la pulsion de mort du travail. Un désir d'humanité. Un châte de prières rouge vif. *Un événement de l'âme*. L'utopie n'est pas un rapport imaginaire, messianique, illusoire au politique, c'est le réel de son désir.

*

Il n'est pas que de langues, mais de rapports, pas que sexuels, de rapports sociaux à la violence inouïe, jusqu'à la destruction de la langue, qui est un des reflets du politique. Un reflet déformé, contourné, *la langue c'est le lieu où l'homme joue tout ce qui peut se briser en lui*. Nous scrutons dans l'actuel le passé porteur de futurs. Psychanalyse et politique, interroge le rapport actif concret du sujet au politique comme pratique d'une langue à réinventer. Le yiddish. *L'Internationale* est traduite dans toutes les langues, y compris en yiddish. L'inconscient du yiddish peut-il s'interroger en dehors de la politique du yiddish dont on sait qu'elle « fabrique » et transcende les sujets.

Le yiddish est passé de la résistance à la survivance. C'est la forme actuelle de la vivance. Il n'est pas seul le yiddish à chercher des alliances dans les cendres-charniers du siècle. Avec une pelle, un râteau et un seau, il égraine les écrits de la cendre et découvre un chiffon rouge.

Avec lui, nous allons.

*

Nous allons écrivant, bégayant, aphasiques, amnésiques de la dette. Comment ne pas l'être, dès lors que la penser convoque le non-être. *Être ou ne pas être*, est la question politique d'un siècle où *l'exterminisme* est le stade suprême de l'impérialisme.

Les Juifs, les *yids* ont inauguré.

Ils ne sont pas seuls. Ils ne sont pas seuls à être seuls. Abandonnés et détruits du pacte social. La société a trahi l'homme. Il se venge.

Les Juifs dans les camps, les Noirs dans les champs.

Les enfants dans les mines.

*

La langue nous aide dans sa poésie, son invention, sa surprise, la douceur de sa tendresse : la parole est caresse psychique. Non pas en soi. Non pas pour soi, mais dans l'épiphanie d'un être à-venir, à agir, à construire, à fonder, à métisser ensemble avant la *shoah des valeurs*.

*

Telle est la raison pour laquelle je m'adresse à vous, dans un style non académique, plus proche de la poésie que du texte savant, référencé. Le yiddish, c'est aussi cela, une langue de la différenciation, de la dissémination, une langue dont les racines sont dans l'air.

L'azur est pur.

Écris, agis, dis la présence en chaque chose de l'humain et de l'inhumain.

*

Petit garçon, je revenais de l'école religieuse par les rues obscures, un lumignon à la main. Plus tard, je cherchai cette lumière dans mon art. (Marc Chagall)

Petit garçon, je revenais de l'office du *shabbat* par les rues obscures, un chant à la main. Plus tard, je cherchais cette mélodie dans ma langue.

Ce chant, c'est *raou banim*, il structurait l'office du vendredi soir, dans une petite synagogue de la rue Palaprat à Toulouse, rite *sépharade*, portugais, turc. Métis des sons, sans yiddish. Lorsque je rentrais chez moi, c'était souvent la nuit, dans les rues vivaient des Algériens, des travailleurs immigrés. 1958. OAS-FLN. La guerre d'Algérie. Je passais à travers. Entre la synagogue (hébreu) et la maison (yiddish), je traversais l'arabe.

J'étais traversé par la peur, celle de la nuit, et de son absence, une question aux lèvres closes du chant. Pourquoi ?

Entre treize et quatorze ans, on ne sait pas qu'une question en cache une autre, une peur aussi. La synagogue nous contenait, la rue nous interpellait, la maison nous questionnait. Il y eut beaucoup d'absences, d'errances, qu'aucune langue ne rattrapait.

*

Savez-vous qu'après l'Inquisition, il était très difficile pour les Juifs de revenir en Espagne. Ils sont revenus dans les Brigades Internationales, les Brigades Juives. Monument érigé le 25 mars 1990 sur le Mont Juich, à Barcelone. Pour la première fois depuis le XVI^e siècle l'étoile de David, figure sur un monument officiel : *La victoire du fascisme en Espagne a ouvert à Hitler la voie menant à l'anéantissement de la dignité humaine. Des millions d'hommes, dont six millions de Juifs, l'ont payé de leur vie. Honneur aux milliers de volontaires qui, les armes à la main, se sont dressés ici contre le fascisme... Notre dette est immense à l'égard des héros juifs qui ont écrit, dans toutes nos brigades des pages magnifiques. À nous de révéler à l'admiration du monde, ces exemples éclatants de sacrifice de soi* (Haïm Herzog, Président de l'Etat d'Israël, et Luigi Longo, Inspecteur général des Brigades Internationales)

Il y avait des combattants, des journaux, des tracts écrits en yiddish.

Ici, le *sacrifice*, là-bas, cinq ans plus tard, l'holocauste.

Guernica anticipa *shoah*.

*

Mon engagement militant c'est la guerre d'Espagne, sa défaite, *shoah* sa blessure, la guerre d'Algérie sa traversée, les années Viêt-Nam, Mai soixante-huit, *La naye presse*, un des plus jeunes abonnés, la honte du yiddish.

La honte de la langue paternelle. Ce sentiment confus de honte. La honte d'être là. D'être de là. Ce lieu n'est ni géographique, ni ethnique, ni religieux. Un sentiment indéfinissable qui traverse le rapport à la langue, à cette langue, son accent. Avant que l'humour, l'amour, ne le ressaisisse. Je touche ici à un indicible qui touche à tous les rapports de domination et à leurs prolongements subjectifs. La honte des dominés, des damnés de la terre, est indescriptible. Elle n'a pas de sens, elle n'a pas de mots, elle interdit le lien des choses et des êtres ensemble, dans un être-là qui ne peut-être que déplacé, décalé. Le yiddish, tous les glissements qu'il autorise est dans ce décalé à contourner les règles de l'exclusion, mais pas de l'extermination. La langue seule n'y peut rien.

Le politique peut-il sauver de la honte dans l'alliance ? Il fait du dominé un être à part entière dans la conscience imaginaire de l'identité de toutes les dominations, de tous les combats, de toutes les luttes. Alors la honte devient une force d'alliance, le ressort d'un dépassement possible, dans la nouvelle écriture du monde.

Traverses de l'extérieur vers l'intérieur le mur de la honte.

L'écriture a à voir avec le père, elle nous y ramène, nous y conduit. Pourquoi a-t-il fallu sa disparition pour en devenir le fils ? Père à ton tour. Cette *tendresse langagière* que porte le yiddish, tu veux la transmettre à ton tour, mais les mots te manquent. Ce qui survit survient, à cet instant ce n'est pas un mot, mais un geste.

Être père signe la réconciliation du geste et du mot aux enfants trans(m)is.

*

La honte, sa culpabilité, je ne pouvais les résoudre que dans la confrontation, amitié, fraternité des exclus de la langue et du social. Je cherchais désespérément des points d'accroche. Pratiquais en secret. En désespoir de cause. Interrogeais la honte et le corps. Cherchais un lieu d'inscription, d'une manière souterraine, non conventionnelle, non conformiste, l'amour du yiddish soutenait mon être.

Un étai intime.

Autant de détours, de contours, à se confronter à l'analyse, dans un lieu autre que celui de l'origine pour mieux y renaître. Le politique y joue un rôle moteur, central, une rhétorique du juste qui fait le deuil de l'injuste dans un geste collectif, j'allais dire éthique.

L'Espagne et sa guerre ont été des signifiants, tout comme Marseille, ville de transit, port jumelé à Haïfa, Port-de-Bouc, Exodus. Marseille, mes parents y ont séjourné pendant la guerre. Ici, je vis en exil du yiddish, demeure la présence d'une musique originelle.

Ici la honte se dissout, ici le sous-venir.

*

Shoah. Drôle de mot, drôle de nom. Il faut dénommer *shoah*, inventer encore un nom qui dirait ce que d'aucuns n'arrivent à dire ou à écrire dans le prolongement de cette horreur et qui nous porte à continuer à être malgré tout, encore. Ce mot n'existe pas.

J'ai – visité – drôle de mot – les camps. Je n'ai rien vu.

J'ai lu, beaucoup lu, je n'ai rien compris. Je n'en sais rien. Ce n'est pas du côté du savoir, ni même de la transmission, c'est du côté d'après la mort. *Il y a*, dit Levinas, dans un autre contexte, *Il y avait*, un avant et un après, et l'après c'est aujourd'hui, à serrer un corps, fut-il d'enfant, à cristalliser une trame qui irait d'avant-hier à après-demain, de Cracovie à Marseille, faisant escale à Drancy. Cette trame, c'est le fils qui l'écrit. Il inscrit la continuité dans la rupture, et fait du gouffre un volcan. Nous oblige à être. L'a-honte pourrait bien pousser sur ce terreau sans racine. *Il y aura*.

*

Shoah, est commémoré, le yiddish aussi, ce passé indépassable fonctionne comme un insensé. *Le mort saisit le vif*. De la guerre d'Espagne, de la Résistance, de l'engagement des Juifs yiddishs dans les combats internationalistes, FTP-MOI, on en dit peu. Par deux fois désavoués. Et pourtant c'est une langue qui est antérieure à l'AIT, une langue qui permet d'associer de l'international, frise l'universel. Une langue transnationale, comme le capital, avant le capital. Le yiddish est anti-capitaliste parce qu'il dé-clôture le lan-

gage et prime la lettre sur le chiffre, le son sur le sang, le travail sur l'argent, qui n'est – comme la langue – qu'un moyen d'échange et de survie.

*

Yid(dish)s de tous les pays unissez-vous !

*

On a oublié, on oublie, on refoule, on désavoue, on dénie, on forclos, ceux qui ont pris leurs mains, leurs têtes, leurs jambes, leurs *mitsvots* (prescriptions religieuses), à leurs coups, corps défendant, et ont mis en commun, une pensée commune, une action commune, un désir commun, à émanciper l'homme, les hommes, yiddishs ou pas, de leurs soumissions, aliénations, exterminations. Ils n'ont pu empêcher le crime de masse, ils l'avaient anticipé, l'avaient prévu, nous leur survivons. De quelle dette symbolique, réels, sommes-nous porteurs ? Fils, petits-fils, et bientôt arrières petits-fils ne sont pas des titres de gloire, mais de noblesse. Nous savons. Et ce savoir nous oblige.

Obligado.

*

C'est encore, yiddish, que de se préoccuper des autres, comme s'il n'y avait pas assez de *tsoures* (soucis) à la maison.

L'histoire s'est inversée et la mort nous fascine. Ce qui a été forclos est enclos. *shoah*, forclusion, hors symbolique est objet et sujet d'un rapport étonnant à l'histoire à venir. La guerre d'Espagne, entre autres, le rapport actif aux mouvements ouvriers, la Résistance, sa figure juive, yiddish surtout, présente, réelle et non imaginaire, combattante, vivante, les armes à la main, est refoulée. Interdit de penser, interdit de savoir, interdit de vouloir. Faire comme si, tout un pan de l'histoire n'avait jamais existé. Et celles qui ont fait sauté le four crématoire numéro trois à Auschwitz avec.

La guerre d'Espagne est désymbolisée et *shoah* en voie de symbolisation impossible. Tentative désespérée de symbolisation des morts et désymbolisation des luttants-vivants vont de pair. Sans compter l'ovulation des résistances dans les camps. Nous nous heurtons ici à un impossible, à un véritable mur défensif que perfore le sens de ce texte à essayer de transférer une dette de droits, un droit à la dette, dans un *pour tous*, lieu politique du yiddish allégorie de la résistance.

L'a-dette.

*

Entre le droit et moi, existent dans l'insu des rapports sociaux, celles et ceux qui ont résisté et résistent encore, dans leurs faits et geste, individuels et collectifs, aux entreprises de la mort souveraine. Cette pyramide humaine, convoque à partir de Moïse, l'esclavage et la loi. *Travail de sainteté*. Entre le

non-droit et les sangs-papiers le yiddish occupe l'espace d'une parole singulièrement collective. Les sans-papiers, d'aujourd'hui, expulsés par trois dizaines de mille, par an, ne parlent pas yiddish, et pourtant ils en incarnent la figure contemporaine dans ces tours de Babel volantes qui les déportent hors champ. Ils meurent en mer, échouent sur les plages, mettent dix ans pour obtenir un bout de droit. Les mères ont toujours – encore – leurs enfants accrochés à elles. À Marseille, elle sont raflées au Marché du soleil, se suicident à Arenc.

Arenc.

*

La gare d'Arenc est précisément le centre de triage d'où sont partis le vingt-quatre janvier mille neuf-cent-quarante-trois les trains pour Drancy, Compiègne, Sobibor. Huit cent quatre personnes juives. Aucun survivant. Le Premier Mai, mille neuf cent quatre-vingt-treize, je lisais un *texte-kaddish*, pour René Tordjman, orphelin de la Rose, déporté à l'âge de neuf mois.

L'inconscient est une gare de triage, d'où partent rails et trains incertains, l'association aiguille sens, son et signes. Sur la voie, tombent des lettres terribles.

Où sont les Justes ?

*

Dans une forêt-musée à Jérusalem. Mais le yiddish, lui, c'est la langue des vivants dans la langue des morts. Des presque-morts, des pas-encore-morts.

*

Cette langue, vous l'avez compris, elle me berce, m'inspire, donne courage et humour. Amour.

*

La lueur de la cire, éclaire les ténèbres du non-sens, elle éclaire dans la nuit noire les pas d'un jeune peintre de Vitbesk, et ceux d'un adolescent pris, dans les filets d'une guerre intérieure et de sa résistance. Si vous superposez les trois étoiles : jaune, rouge, de David, vous forez le centre de gravité de l'universel. Un point aveugle.

Un point de non-retour.

Avant tout ceux-là, l'étoile est signe. Elle oriente ton être dans le temps et l'espace. Rythme les saisons et les règles de l'amour. Dans le croissant de lune, elles cherchent ces étoiles emmêlées, la soie et le givre.

Dans sa toile, l'araignée tisse le lien de sa proie, nous sommes pris – à notre tour – dans le langage à la limite du trou, de l'étoile dans le cœur.

Il disait : *le langage pacifie le lien, le yiddish pacifie la langue, il est langue de la langue, langue dans la langue.* Il est accent.

Parce qu'elle est la langue yiddish-dialectale, presque millénaire, immémoriale, immémorable, parce que je ne la comprends pas, ou plutôt je l'entends sans la comprendre, elle crée un implicite d'un en-deça et d'un au-delà du langage, des langues. Elle est une parmi d'autres, et fait de l'autre dans chacune. Et puis, elle est révolutionnaire.

*

Chacun, ici aura compris que cette réalité me tient à cœur : si la langue partage le son, des sens, des signes, de la mère, la révolution-elle-partage l'ensemble du tout et fait de chaque-un, un sujet de droit. Le droit à être sujet n'est pas qu'une affaire de langues, mais de rapport aux langues, aux richesses du monde, aux êtres monde, au peuple-monde.

*

Dialogue :

Le fils — Père, j'ai fait un rêve. J'ai vu le monde futur. Et j'ai vu le monde à l'envers.

Le père — Un monde à l'envers ?

Le fils — Oui, les « supérieurs » étaient en bas et les « inférieurs » en haut.

Le père — Ce n'est pas un monde à l'envers. C'est un monde de clarté.

*

Le jour se lève sur Marseille, la blanche. Ce matin, vingt janvier deux mille quatre, je clôture le récit d'une errance, d'un partage difficile, quant à protéger l'essentiel d'une *valeur de langue*. Je réalise, le vingt janvier : *Je me suis daté d'un « vingt janvier », de mon « vingt janvier » / Je me suis ... rencontré* (Paul Celan). Le vingt janvier mille neuf cent quarante-deux : Conférence de Wannsee.

*

J'ai à mon tour, cherché le méridien d'une langue qui d'un pôle à l'autre de nos vies divisées ferait lien. Je t'ai rencontré. Les lettres, les mots réels, s'enchevillent aux chiffres de nos âges, me poussent à remplacer le mot de mère par celui de père, pour réconcilier ce qu'un poète argentin nous écrivait hier :

Maintenant, seulement, / en ce pauvre visage où tu t'abîmes, / j'ai vu celui de l'enfant que tu as été / et tu fus plusieurs fois mon père... Je me suis souvent arrêté devant toutes les femmes- et devant tous les hommes. / J'ai mis beaucoup de temps, celui de toutes les femmes, celui de tous les hommes, et même le temps interminablement long – de la vie interminablement brève, – pour arriver à être plusieurs fois ton fils.

Roberto Juarroz

VARIA

Laurence Aubry¹

DICHTUNG UND WAHRHEIT DANS LE TEXTE DE FREUD L'HOMME AUX RATS – JOURNAL D'UNE ANALYSE : UNE LECTURE INSPIRÉE PAR LA STYLISTIQUE LITTÉRAIRE

I. SITUATIONS

Le présent article s'inscrit dans le prolongement d'une recherche articulant la psychanalyse à la stylistique littéraire à deux niveaux :

1. Une enquête motivée par l'analogie entre l'expérience de la psychanalyse et la lecture stylistique d'un texte littéraire

Il est lié étroitement à une réflexion menée dans le cadre d'un séminaire intitulé *Psychanalyse et lectures*, qui a pour objet la confrontation des démarches propres à la psychanalyse d'une part, à la lecture littéraire d'autre part. Créé par le psychiatre et psychanalyste Ulysse Coco à l'Hôpital de la Salpêtrière à Paris en octobre 2001, ce séminaire a réuni régulièrement depuis cette date des praticiens, psychanalystes et psychothérapeutes, des littéraires et les linguistes, enseignants et chercheurs, autour d'un thème ou d'une notion permettant la comparaison des processus psychiques à l'œuvre dans la pratique de la psychanalyse d'une part, dans l'activité de la lecture d'autre part. Ainsi, durant une année consacrée à la question de la métaphore, qui rejoignait des travaux antérieurs mettant en jeu le phénomène de l'intertextualité, a-t-il été proposé au groupe une séance dédiée à la lecture des notes de Sigmund Freud éditées posthumes : *L'Homme aux rats : Journal d'une analyse*. L'une des lectures partagées lors de cette séance était d'inspiration stylistique. Elle a pu s'approfondir à l'occasion d'une communication prononcée dans le cadre des Journées d'étude intitulées *Diction et vérité. Littérature, Psychanalyse, Sciences*, Journées organisées à Vitória, au Brésil, par le groupe de recherche *Psychanalyse à l'Université*, de l'Universidade Federal de Espírito Santo, en partenariat avec l'équipe du LISAA (*Littératures, Savoirs et Arts*), de l'Université de Marne-la-Vallée².

¹ Docteur en stylistique, maître de conférences à l'Université de Perpignan et membre de l'équipe *Sens et texte* de l'Université Paris-IV - Sorbonne ; d'octobre 2002 à juin 2006, coanimatrice du séminaire *Psychanalyse et lectures* organisé par le Dr Ulysse Coco.

² Ces journées ont été organisées les 10 et 11 avril 2006 dans le cadre du projet ARCUS 7 par Olga Maria Souza Soubbotnik (*Psicanálise na Universidade*, UFES, Brésil) et Michael A. Soubbotnik (LISAA, Université de Marne-la-Vallée, France). Les actes de ces journées donneront lieu par ailleurs à une publication en portugais sur cédérom.

Dans ce premier contexte, ce travail résulte donc d'une intuition que nous souhaiterions mettre à l'épreuve : elle spécifie l'affinité entre psychanalyse et littérature, fréquemment soulignée (Arrivé 2006 : 14, 19, 29), par une analogie entre l'éclairage que la pratique psychanalytique apporte à ce qui est remis en jeu dans la relation transférentielle, et ce que la démarche stylistique révèle de ce qui est créé lors de la rencontre entre un texte et un lecteur. En cela, nos travaux se situent, entre autres filiations – dont certaines restent méconnues ou inconscientes –, dans la lignée des travaux de Jean Starobinski, pour qui la *critique* – autant dire la lecture – est une *relation* du côté de la littérature, et d'A. Clancier, qui inventa la notion de *contre-texte* pour désigner « l'ensemble des réactions que la lecture de l'œuvre déclenche » (1991 : 121) chez un lecteur du côté de la psychanalyse³. La sélection de la stylistique en tant que discipline littéraire privilégiée pour l'interrogation de ces correspondances entre deux « pratiques du discours » (Arrivé 2006 : 29) impliquant une herméneutique trouve sa justification dans la parenté au moins sensible entre les méthodes et les postulats quant à la manière d'interpréter et de reconstruire un texte littéraire dans le contexte d'une lecture d'inspiration stylistique d'un côté, une parole individuelle dans le cadre d'une expérience de la cure par la parole relevant de la psychanalyse de l'autre.

Il est à souligner cependant avec Paul Ricœur⁴ qu'il ne saurait s'agir là que d'une analogie, et non d'une identité, du fait de la différence entre les discours et les contextes où sont manifestés et entendus les propos adressés ou échangés dans le cadre de la relation duelle propre à l'analyse et conditionnant le transfert d'une part, les signes lus et réinterprétés dans le champ d'une lecture littéraire d'autre part. Voilà qui n'est pas sans évoquer les problèmes que pose l'interprétation de la métaphore, entre vérité et mensonge, réalité et fiction – pour autant que ces catégories demeurent pertinentes en littérature ou en psychanalyse⁵ – et qui nous renvoie à la difficulté, comme à la nécessité, de notre propre vigilance.

3 Le néologisme *contre-texte* affiche dans sa formation une analogie entre ce concept relevant de la psychocritique littéraire et le concept psychanalytique de *contre-transfert* qui regroupe l'« ensemble des réactions inconscientes de l'analyste à la personne de l'analysé et plus particulièrement au transfert de celui-ci » (Laplanche et Pontalis (1967) 2002 : 103).

4 Le chapitre « L'analogie du rêve », dans *De l'Interprétation : Essai sur Freud* (Ricœur 1965 : 171-189), regroupe nos différentes perspectives de recherche. Notre projet implique une articulation entre stylistique et psychanalyse qui, comme il apparaîtra en seconde partie de cette introduction, modifie d'un côté notre lecture des textes littéraires, de l'autre propose une nouvelle modalité de lecture des grands textes de la psychanalyse.

5 Philippe Lejeune, par exemple, restreint la validité de ces jugements aux textes relevant d'un « usage référentiel du langage » (1986 : 24). Reste que la référentialité ou la non-référentialité d'un écrit de psychanalyse ou d'un texte littéraire ne sauraient être considérées comme absolues : le texte de psychanalyse parce qu'il appartient, du fait de composantes littéraires plus ou moins prégnantes, à ces « cas moins nets » où l'opposition entre « discours littéraire » et « discours informatif » ne va pas de soi (Molinié 1993 : 13-14), le texte littéraire parce qu'il

Comme outil et méthode d'investigation, la stylistique est entendue par nous dans le sens d'une modalité de lecture inspirée de l'entreprise philologique de Léo Spitzer, qui postule l'existence d'un étymon stylistique décelable à tous les niveaux de l'expression, et de la démarche sémiotique propre à Michaël Riffaterre, fondée sur la nécessité d'un double parcours que le texte imposerait au lecteur, contraint à passer du niveau d'une saisie des significations toujours insatisfaisante et de la construction d'une référence toujours incomplète, à une autre manière de lire, où le sens tient à la reconnaissance des équivalences entre les signes qui font le texte, alors « perçu comme variation sur une structure, thématique, symbolique ou autre » (Riffaterre (1978) 1982 : 97). La parenté entre ces deux théorisations est de présenter la lecture littéraire comme seconde ou « rétroactive » (*ibid.*), d'impliquer une « phase herméneutique » (*ibid.*), et de privilégier le détail – le fait de style chez Spitzer, l'agrammaticalité pour Riffaterre – comme indice susceptible de conduire au sens de l'œuvre, de participer le plus efficacement à sa reconnaissance, à sa (re)construction ou à sa (re)création.

Aussi est-il remarquable que Paul Ricoeur, lorsqu'il s'intéresse aux études de psychanalyse appliquées à l'art et à la littérature de Sigmund Freud, souligne que les plus abouties reposent sur une méthode d'analyse où nous retrouvons les principes de cette lecture littéraire que nous nommons stylistique. Il va jusqu'à y voir le critérium d'une bonne ou d'une mauvaise... psychanalyse (Ricoeur 1965 : 183). Le philosophe se garde bien de définir par là une psychanalyse manquée ou inachevée, mais il veut dénoncer la pseudo-psychanalyse : « celle des morts, celle des écrivains et des artistes » (*ibid.*), à travers une interprétation éhontée de leurs œuvres confondues avec les associations libres propres à la cure par la parole.

Nous voilà cependant tentée par un double glissement : d'une part vers la question de l'oubli, de la perte ou de la dilution de la dimension littéraire d'un texte lorsque celui-ci est plus ou moins massivement assimilé à un document biographique, historique, sociologique ou autre, d'autre part vers une interrogation portant sur la posture et les choix – de sélection, d'interprétation, d'intervention, de silence – du psychanalyste en séance : Qu'est-ce donc qui fait signe et qui prend sens lorsqu'on lit un texte à seule (?) fin d'en tirer un plaisir qu'il est de bon ton de qualifier d'esthétique ? Qu'est-ce donc qui devient signe et qui donne sens pour l'analyste, et – puis – pour l'analysant qui découvre souvent tard dans le temps de la cure commencée et poursuivie, la fin véritable d'une psychanalyse par définition entreprise en méconnaissance de cause ?

conserve, à des degrés variables selon son « régime », en marge de l'auto-référence – par quoi le texte littéraire est son propre message – et d'une intra-référence – du fait que le texte littéraire manifeste l'invention d'un univers distinct de la réalité extérieure au texte –, une portée référentielle, une fonction de « symbolisation du mondain » au moins minimale, parfois dominante (Molinié 1998 : 101-112).

2. L'appréhension des grands textes de la psychanalyse selon une lecture inspirée de la stylistique littéraire

Comme en apparaît déjà la tentation dans les lignes qui précèdent, nous envisageons de prolonger cette comparaison entre l'interprétation en psychanalyse et la compréhension en littérature du mouvement d'une double exégèse. La conscience des affinités entre l'écoute psychanalytique de la psyché et l'approche stylistique d'un texte implique tout d'abord un renouvellement de l'étude littéraire d'un corpus privilégié⁶. Ainsi poursuivons-nous ailleurs des travaux de stylistique littéraire, infléchis dans le sens d'une application de la psychanalyse à la stylistique⁷. La proposition pourrait ensuite se renverser en une application de la stylistique à la psychanalyse. Notre recherche aurait alors pour objectif la description et la définition de l'écriture ou des écritures de la psychanalyse. Elle interrogerait parallèlement la question du style, à travers l'étude des écrits de quelques psychanalystes, choisis en fonction de la représentativité de leur pensée et de leurs textes⁸. Ce critère, et le vœu d'approcher par ce biais une spécificité de la psychanalyse, impose de commencer par le style et les écrits de son fondateur, Sigmund Freud. C'est selon ce contexte plus étroit qu'il faut comprendre le présent article. Il se situe en amont d'une recherche inscrite dans le champ des questions suivantes : Pourquoi, depuis Freud, la psychanalyse s'invente-t-elle aussi une écriture, processus qui participe de son élaboration⁹ ? Comment le fait-elle ? À travers quelles écritures et la manifestation de quels styles ? Où prend-elle ainsi place entre le discours scientifique et le discours littéraire ? Et, au-delà, entre la science ou les sciences et la littérature ou certaines littératures ? En quoi contribue-t-elle ainsi à les redéfinir ou à repenser leur rapport ? Une telle problématique aurait pour horizon au moins provisoire une position de ces

6 Ce corpus dépend d'un choix personnel : interroger les écritures poétiques modernes alliant à l'hermétisme une certaine transparence ou simplicité (Jules Supervielle, Paul Valéry, Marcel Proust, etc.).

7 Par exemple dans un article récent (Aubry 2005) ou dans deux autres communications à paraître : « Présentation et représentations du corps, vivant absent, en poésie : une relecture du *Cimetière marin* de Paul Valéry » (Actes du colloque international *Le Corps dans la culture méditerranéenne*, organisé par Paul Carmignani, Thierry Éloi, Joël Thomas, Université de Perpignan, 30-31 mars et 1^{er} avril 2006), « Présence de la poésie dans le récit moderne et entremise de l'énigme : le mystère des temps » (Actes du colloque international *Le Mystère dans les lettres : Formes contemporaines de l'énigme*, organisé par Bernard Magné, Christelle Reggiani, Mireille Ribière, Université Paris IV - Sorbonne, 29-30 septembre 2006).

8 Les notions d'écriture, de style et de texte sont entendues ici au sens que leur donne Roland Barthes ((1953) 1972).

9 Jacques Schotte souligne ainsi, dans sa présentation de l'étude de Walter Muschg « Freud écrivain » qu'il a traduite, que chacun des moments décisifs de l'invention de la psychanalyse par Sigmund Freud « allait devenir l'occasion, non seulement lui-même d'analyse, mais aussi de rédaction » (Schotte 1959 : 53) de ce que l'historien de la littérature de langue allemande comme le psychanalyste français nomment l'*œuvre* d'un *écrivain*.

pratiques et de leurs discours vis-à-vis de la connaissance et de la question de la vérité.

Dans le chapitre déjà cité de son essai sur Freud, Paul Ricœur lève le problème de « la place exacte de l'esthétique dans ce grand dessein » de Freud. Il situe ainsi l'énigme du rapport entre la psychanalyse et les arts, dont, particulièrement, la littérature, au cœur d'une tension :

[...] si l'on considère que la sympathie de Freud pour les arts n'a d'égale que sa sévérité pour l'illusion religieuse et que d'autre part la *séduction* esthétique ne satisfait pas pleinement l'idéal de véricité et de vérité que seule la science sert sans compromission, on peut s'attendre à découvrir, sous les analyses en apparence les plus gratuites, de grandes tensions [...]. L'art est pour Freud la forme non obsessionnelle, non névrotique de la satisfaction substituée : le charme de la création esthétique ne procède pas du retour du refoulé ; mais où est sa place, entre le principe de plaisir et le principe de réalité ? (Ricœur 1965 : 175)

Il s'agit là pour le philosophe de préciser la fonction et de souligner la nécessité des « exercices d'esthétique psychanalytique » qui ont contribué à la diffusion et à l'élaboration de « la Psychanalyse » : comme « une Défense et Illustration [...] accessible au grand public non scientifique », mais aussi comme « une preuve et une épreuve de vérité pour le théoricien de la *Métopsiologie* » (*ibid.*). Cette question de la place de l'esthétique et de la littérature en psychanalyse ou de leurs rapports, nous pensons pertinent de la déplacer du côté de la forme de certains écrits de psychanalyse, parfois – mais pas toujours – significativement qualifiés d'*œuvre* par analogie avec la désignation de l'ensemble de la production d'un artiste et plus particulièrement – puisqu'il s'agit de textes – d'un écrivain. Il est déjà intéressant et significatif de constater à cet égard que les responsables éditoriaux des Puf ont choisi d'intituler *Œuvres complètes* l'ensemble constitué par les textes de psychanalyse de Sigmund Freud traduits en français¹⁰, quand Jacques Lacan avait donné à ses propres textes parus au Seuil en 1966 le titre d'*Écrits*. En effet, dès lors qu'il y a écriture, selon le degré d'élaboration formelle du texte, s'impose aussi l'existence d'un style témoignant d'un sujet écrivain. On sait que la réduction de cette intervention du scripteur avec l'effacement de ses marques ou traces dans le discours scientifique ou didactique est déjà une illusion, au mieux un idéal par définition inaccessible. Il n'en demeure pas moins que l'objectivité demeure la visée de ces écritures et que celles-ci impliquent un degré minimum de manifestation du style : ainsi que l'a souligné Georges Molinié, tout texte – mais certains textes plus que d'autres – pose la question de son « régime de littérarité »¹¹ dès lors que sa publication ou sa réception l'apparente à une création littéraire. Il ne s'agit pas seulement de constater que certains écrits de psychanalyse sont lus comme des romans, des

10 Dans l'édition actuellement en cours de publication et déjà objet de controverses.

11 En particulier dans le chapitre « Le régime de la littérarité » (Molinié 1998 : 89-132).

autobiographies ou des essais, puis de prendre position à cet égard. Dorrit Cohn par exemple réaffirme la frontière entre fiction et non-fiction, pour situer les « histoires de cas » rapportées par Freud du côté des « récits de vie historiques » ou « référentiels » ((1999) 2001) : cela laisse ouverte la question du genre et de la réception de ces textes où se manifeste le style de Freud rapportant l'histoire du patient dans le récit d'une cure dont la fin est la transmission, l'explication, sans doute la défense de la psychanalyse, et dont l'écriture participe de son élaboration. D'un côté, la psychanalyse se réclame sinon des sciences exactes, du moins de la science au sens d'une pratique articulée à une théorie ayant pour objet la vérité – fut-elle celle du sujet et de la psyché. Par ailleurs, pour la psychanalyse, aucun discours n'est transcendant à son objet – « il n'y a pas de métalangage » dira Lacan, et Michel Arrivé rappelle justement « la pratique descriptive adoptée par Freud à l'égard des rêves : à aucun moment il n'envisage de distinguer le rêve tel qu'il est rêvé du rêve tel qu'il est raconté ou même tel qu'il est analysé, par le patient ou par l'analyste » (Arrivé 2006 : 26-27). C'est pourquoi, mettant en garde contre la littérisation de la psychanalyse sous couvert de sa fictionalisation, Dorrit Cohn apporte un argument décisif à la justification d'une enquête portant sur les écritures de la psychanalyse et le style de quelques psychanalystes :

De ce point de vue aussi, le médium de Freud est son message ; et quoi que nous en pensions en dernière instance, nous lisons mal son message si nous nous méprenons quant à son médium. ((1999) 2001 : 93)

Du point de vue de la stylistique, le texte de psychanalyse est un texte limite qui renvoie à la difficulté de penser et de décrire les frontières – entre les discours esthétique et scientifique, fictionnel et historique, entre le style d'une œuvre littéraire et le style d'un écrit dont la catégorisation – littéraire ou non-littéraire – se pose en termes relatifs ou graduels. Du point de vue de la psychanalyse, le texte de psychanalyse est l'objectivation d'un conflit, dont Didier Anzieu déplie les termes. Il compare à cet effet deux textes du même auteur – Freud – ayant un même objet – le rêve en psychanalyse –, mais variant dans la forme, ce qui ne va pas sans modification du message :

Le problème de l'écriture psychanalytique se trouve ainsi posé incidemment par les deux premiers livres psychanalytiques de Freud. Celui paru en 1899 est un livre de psychanalyse. Celui achevé à la fin de 1900 est un livre sur la psychanalyse¹². Le premier accomplit une avancée dans l'énonciation. Le second propose une suite d'énoncés qu'il est à la limite d'organiser en système. L'écriture de la psychanalyse oscille entre ces deux pôles et sa difficulté n'est pas mince. Comment par l'écriture, activité étroitement dépendante de la logique secondaire, rendre compte de l'inconscient, c'est-à-dire des processus primaires régis par une toute autre logique ? Tout écrit psychanalytique est une manière de trancher

12 Il s'agit respectivement de *Die Traumdeutung* (dans la nouvelle traduction en français : *L'Interprétation du rêve*, in *Œuvres complètes. Psychanalyse IV*, Puf, 2003) et de *Über den Traum* (en français *Sur le rêve* : Gallimard, collection « Folio essais », 1988).

cette aporie, une manière généralement involontaire et qui reste inconsciente à l'auteur. (Anzieu 1988 : 34)

Ainsi la confrontation de ces deux ouvrages confirme-t-elle une évidence : l'écriture de la psychanalyse implique une élaboration formelle manifestant choix, variation et ellipse, partant un style qui interfère dans la transmission de ce que le scripteur présente comme vrai. Non seulement se posent alors les questions du statut du style et de la fonction d'une élaboration formelle – de la *dispositio* et de l'*elocutio* en particulier – relativement à vérité visée dans un discours informatif, voire scientifique. Mais, puisqu'il s'agit de la psychanalyse, ces questions peut-être résolues du côté du style et de l'écriture se déportent en amont du côté du texte et de ses conditions de possibilité : cela dans la mesure où une écriture de la psychanalyse se donne pour fin une vérité inaccessible autrement que par la pratique de la psychanalyse elle-même. Voilà qui en fait une proche parente de la littérature, autre pratique du discours oblique quant à l'exigence de vérité, et qui justifie que l'on puisse s'intéresser aux écrits de psychanalyse non seulement comme écrans, voiles déformant leur objet, mais aussi comme médiums, interprétations indissociables de la vérité ainsi transmise. À ceci près que la littérature épuise ses effets dans la production et dans la réception du texte, quand le texte de psychanalyse pointe une autre pratique du discours, celle-ci extra-textuelle : la parole dans la cure. Reste donc, comme un horizon d'impossible en tension, la spécificité de la vérité en psychanalyse : elle met en cause la possibilité même de sa transmission, mais nullement celle de son élaboration à travers l'écrit. C'est que les écritures de la psychanalyse révèlent une autre vérité qui obliquement la concerne : du moment que la vérité dont il s'agit à proprement parler en psychanalyse ne saurait être saisie ailleurs que dans le contexte de la cure ni autrement que par l'expérience singulière d'une relation interpersonnelle unique, le texte de psychanalyse révèle un universel du langage, écran et médium, vérité de nos vérités intimes individuelles.

La vérité en littérature est celle de l'expérience parfois indéfiniment renouvelée de la lecture d'un texte, tandis que la vérité en psychanalyse s'éprouve par le mouvement ininterrompu et non fixé de la parole, interpersonnelle et extériorisée dans l'analyse, puis personnelle et intériorisée dans l'auto-analyse, qui me semble à l'horizon de toute psychanalyse réussie. Le statut et sans doute la fonction ou les effets d'une œuvre littéraire et d'un écrit de psychanalyse à l'évidence diffèrent. Reste que la psychanalyse s'écrit, se transmet et s'élabore aussi à travers des textes susceptibles d'être caractérisés quant à leurs choix d'écriture, et particularisés d'après le style d'auteur – ou de psychanalyste – qu'ils manifestent. Du fait de ce qu'ils montrent du paradoxe du langage – et qui entraîne une remise en jeu des concepts de texte, de genre, de style, d'écriture ou de littérarité –, leur étude selon une lecture pour l'instant grossièrement qualifiée de stylistique permettrait d'apporter quelque éclairage à la vérité en psychanalyse et à la vérité en littérature à travers la

manière dont ces vérités – ou cette vérité, pour peu que l'on conclue à une identité du vrai, sinon du médium, dont il s'agit dans ces deux pratiques du discours – s'énoncent à l'écrit.

II. ESSAI D'ILLUSTRATION : LECTURE D'UN TEXTE DE PSYCHANALYSE

1. Narration et genre dans le *Journal d'une analyse* : position du récit et de son interprétation

Parmi d'autres textes fondateurs de la psychanalyse, nous avons choisi d'ouvrir nos études par *L'Homme aux rats : Journal d'une analyse* parce qu'il s'agit d'un texte limite et problématique à plusieurs titres. Il est un texte limite du fait d'une forte composante autobiographique, moins diluée et formellement moins élaborée dans ce document brut que dans les « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (l'homme aux rats) » – le compte rendu clinique dont les notes prises par Freud lors des quatre premiers mois de l'analyse du patient surnommé depuis « l'homme aux rats » constitue le matériau. Il comporte également des éléments littéraires, dont le plus saillant nous a semblé la référence littéraire à Goethe et à *Dichtung und Wahrheit*, « Poésie et vérité », récurrente dans le *Journal*, reprise et réduite à une seule occurrence dans les « Remarques »¹³. Associée à d'autres faits d'intertextualité, elle incite un littéraire à une interprétation symbolique étendue à l'ensemble du texte, où les réminiscences littéraires pourraient se lire comme un réseau de métaphores filées évoquant indirectement l'histoire intérieure d'Ernst et, à un autre niveau, la relation analytique entre Freud et son patient, ainsi figurée dans son processus. En plus de son statut de texte limite entre l'essai et le document, le discours scientifique et l'autobiographie psychique, le mode historique et le mode fictionnel, le *Journal* est problématique du fait d'une triple spécificité : il soulève, exemplairement parce que plus encore qu'un autre texte de psychanalyse, le problème du régime de littérarité d'un texte a priori non littéraire, du point de vue de sa genèse ou de certains traits dominants de son écriture. Il questionne également le statut du texte et de l'acte qui le fonde puisque ces notes de travail prises par Freud après les séances sont un hapax : les autres ont été détruites, signe qu'il ne les destinait pas à la publication. Enfin, le *Journal* présente une imbrication énonciative propre à toutes les études cliniques de Freud et, dans ses traces, de toute la psychanalyse lorsqu'elle s'écrit, avec le voilement que cette écriture implique doublement – de par son message et du fait de la règle de confidentialité : l'autobiographie parlée d'Ernst ne devient-elle pas une biographie dès lors

¹³ Les références à ces trois textes de notre corpus seront celles de l'édition française (bilingue pour le manuscrit du *Journal d'une analyse*) indiquées en bibliographie. Lorsque nécessaire, elles seront respectivement abrégées *J* (*Journal*), *R* (« Remarques ») et *DW* [*Dichtung und Wahrheit*].

qu'elle est rapportée et retranscrite, à côté de son interprétation toutefois laissée à l'implicite dans le *Journal* ? Freud se montre en tout cas plus analyste praticien dans ce document personnel que dans le texte publié, où l'énonciation du scripteur est davantage celle d'un analyste théoricien. Ainsi, à l'instar des deux ouvrages sur le rêve, *L'Homme aux rats* présente-il l'intérêt d'offrir deux niveaux d'élaboration stylistique : celle du *Journal* est moindre et cependant déjà sensible à travers les ellipses, les choix et les variations que révèlent par exemple le motif des épées ou les allusions littéraires, celle de l'étude de cas est rendue évidente par la comparaison avec ce matériau déjà discursif, transformé en un texte d'une autre nature. Les « Remarques » sont en effet plus éloignées d'une écriture littéraire que l'(auto)biographie psychique qu'elles recomposent en essai de psychanalyse.

Dans ses notes suivant donc les premières séances de la cure de « l'homme aux rats », Freud apparaît un lecteur interprète, comme aussi le narrateur et le scripteur du récit que lui a tenu Ernst Langer. Le *Journal* rapporte ainsi au lecteur un récit dont Freud a d'abord été le narrataire, son patient le narrateur impliqué. Pour autant que l'on puisse ainsi transporter les catégories narratologiques élaborées par Gérard Genette pour la description du texte littéraire à la caractérisation de ce document personnel, sa structure est celle d'un récit au second degré, comportant même trois niveaux narratifs, puisque l'auteur narrateur (Freud) raconte à un destinataire problématique (à qui s'adresse un journal ou des notes¹⁴ ?) la cure où il est impliqué comme analyste. Sa substance est ce récit deux fois intégré, tenu à la première personne : l'histoire de sa vie que Ernst construit à l'intention de Freud au fil de leurs rencontres quotidiennes.

Il faudrait interroger plus avant la relation entre ces histoires et ces paroles imbriquées : fonction de l'autobiographie psychique orale du patient dans la cure ? statut de sa transcription dans le compte rendu de cure du *Journal* ? des « Remarques » – texte d'une autre nature, moins narratif, et visant un destinataire a priori plus définissable ? Sont aussi immédiatement sensibles des brouillages et des glissements. Les permutations de Freud aux différents pôles des trois niveaux énonciatifs¹⁵, en même temps que ses déplacements sur la chaîne des deux récits internes¹⁶, déterminent son rôle central, miment une cristallisation sur la personne de l'analyste et du scripteur, impliqué dans et par sa parole dans la cure, dans et par son écriture dans les textes qui en rapportent et en recomposent l'expérience. La plus évidente de ces métalep-

14 « Un roman en forme de journal intime, comme le *Journal d'un curé de campagne* ou la *Symphonie pastorale*, ne vise en principe aucun public, sinon aucun lecteur » (Genette 1972 : 240).

15 Il est destinataire du récit de vie d'Ernst, acteur et interlocuteur comme analyste dans la cure, locuteur auteur du *Journal*, et destinataire de ses propres notes. Aussi fut-il sans doute le premier lecteur de ce *Journal*, lecture dont témoigne l'écriture des « Remarques ».

16 Le récit de la cure par Freud, et le récit de sa vie par Ernst.

ses¹⁷ n'est pas le fait de Freud – même si les ambivalences entre la voix ou le point de vue de l'analyste écrivain et la voix ou le point de vue du narrateur, témoin et acteur dans la cure¹⁸, pourraient être étudiées –, mais d'Ernst, narrateur de sa propre histoire, lorsqu'il met en scène Freud dans son récit de premier niveau¹⁹.

Ainsi se manifeste peut-être en acte – indirectement toutefois, par une pression exercée sur la composition du texte document – l'invention, puis l'élaboration du transfert et du cadre s'imposant comme une nécessité d'expérience, ce qui n'est pas sans évoquer cette spécificité du discours de l'autobiographe, que Philippe Lejeune propose de situer dans le pacte passé avec le lecteur ou le récepteur²⁰. Le critique souligne également la différence sensible « entre une autobiographie et un roman autobiographique » (Lejeune [1975] 1996 : 360), en même temps que l'intérêt des « cas limite »²¹ (361), dont relève ce *Journal* de Freud psychanalyste. Sa modalité d'écriture particulière mériterait une étude spécifique, dans sa relation à l'écriture de l'autobiographie littéraire et non littéraire d'une part, aux styles des comptes rendus de cure révélant une écriture de la psychanalyse d'autre part.

L'intitulé choisi pour les Journées de Vitória, *Diction et Vérité : Littérature, Psychanalyse, Sciences*, nous a semblé contenir lui aussi une double allusion à *Dichtung und Wahrheit*, porteuse d'une interrogation sur le rapport de la psychanalyse à l'autobiographie et sur la nature de ces activités ; mais aussi d'un souhait de « clarification de la position complexe de la psychanalyse vis-à-vis de la littérature (et des arts) et vis-à-vis des sciences, qui impose de s'intéresser à son mode de « dire », sa « diction », la manière dont elle s'énonce » en rapport avec sa relation singulière à la « vérité »²². Cela évoque la théorisation développée par Gérard Genette dans son essai *Fiction et diction* (1991), où il revient sur la question du style, dans son articulation à l'histoire. Les citations de l'autobiographie de Goethe relèvent en effet de ces faits de *diction*, au sens – proche du sens classique de *style* – de marques ou de traces du scripteur que démarquent la répétition et la surdétermination. Les répétitions, le retour des mêmes motifs, suscitent ainsi pour *L'Homme aux rats : Journal d'une analyse*, ce « double parcours » caractéristique, selon Michel Riffaterre, de la seule lecture poétique – au sens d'une lecture authentiquement littéraire ((1978) 1982 : 96). Ces formes condensent et répè-

17 Toujours dans la terminologie littéraire de Gérard Genette.

18 Voir *infra*, l'étude développée de la répétition de la référence à *Dichtung und Wahrheit*.

19 *Idem*.

20 « La particularité de l'autobiographie est qu'elle affiche plus que d'autres genres son contrat de lecture » (Lejeune, (1975) 1996 : 360).

21 Ces *cas limites* sont examinés dans *Je est un autre : L'autobiographie, de la littérature aux médias* (1980) et *Moi aussi* (1986).

22 Pour reprendre les termes de l'argument du colloque.

tent dans le détail du récit ce que révèlent à un autre niveau sa composition et sa structure. Elles permettent au lecteur de « reconnaître que des énoncés successifs [mais aussi des signes relevant de catégories distinctes dans l'expression] sont en fait équivalents [et] apparaissent alors comme des variantes de la même matrice structurale » (97).

2. Intertextualité : sens de l'autobiographie de Goethe dans les deux comptes rendus de la cure de « l'homme aux rats »

Dichtung und Wahrheit a dans les deux textes de Freud le statut d'une « référence »²³ précise (Samoyault 2001 : 35). Le locuteur y renvoie à la fois « par un titre²⁴, un nom d'auteur, de personnage ou l'exposé d'une situation spécifique » (*ibid.*) ; et elle est, du fait de cette insistance, fortement connotée²⁵.

Sa première apparition dans le *Journal* (35-36) – et son unique occurrence dans les *Remarques* (231-232) – développe cette référence à deux épisodes situés dans la Deuxième partie de *Dichtung und Wahrheit*. Le premier, au Livre IX, rapporte la malédiction de Lucinda, visant sa propre sœur Émilie aimée du narrateur, mais frappant toute femme qui baiserait les lèvres du jeune homme après elle (250-254). Le second, au Livre XI, relate comment l'amour d'une autre jeune fille, Frédérique, lui permit de passer outre cette interdiction et de se libérer de cette superstition (295-297).

Il est fait d'autres « allusions »²⁶ à *Dichtung und Wahrheit*, qui sont plus délicates à repérer et à interpréter. Aussi est-il remarquable que plusieurs d'entre elles convergent dans la désignation d'un même épisode, distinct du précédent, et surdéterminé quant à l'ordre du récit, puisqu'il s'agit de son dénouement. Elles prennent alors un sens particulier, qui tend à rappeler l'effet propre à la mise en abyme métapoétique dans un texte littéraire²⁷.

23 Dans la typologie d'un ouvrage de synthèse qui tente une mise au point sur le concept d'*intertextualité*. Depuis son introduction en français par Julia Kristeva, pour traduire la notion de *dialogisme* dans la théorie de la polyphonie de Mikhaïl Bakhtine, le concept d'*intertextualité* a en effet été victime de la polysémie et de l'extension qu'ont voulu lui donner les études littéraires.

24 *J* : 35, 42 et 57 ; *R* : 232.

25 Ce marquage stylistique passe par la répétition (du titre et de la référence en général) et la variation (de son mode d'inscription). Les limites du présent travail interdisent d'en répertorier comme d'en élucider toutes les manifestations.

26 « L'allusion dépend plus de l'effet de lecture que des autres pratiques intertextuelles : tout en pouvant ne pas être lue, elle peut aussi l'être là où elle n'est pas. [...] Pas pleinement visible, elle peut permettre une connivence entre l'auteur et le lecteur qui parvient à l'identifier » (Samoyault 2001 : 36).

27 L'intertextualité interne – entre les passages du même texte : le *Journal* de Freud ou, au second degré, les différents épisodes de l'autobiographie de Goethe – y reflète une intertextualité externe – celle-là même que nous étudions : entre un texte de psychanalyse et une œuvre

Dans cet épisode clausulaire, qui laisse son lecteur sur une fin ouverte, Goethe, à la suite d'une lettre dissipant doutes et malentendus, choisit de ne pas suivre le « fort joli plan de voyage » (*DW* : 500) fixé par son père. Il part alors « vers le Nord » (495) en « profér[ant] avec passion, avec enthousiasme, les paroles d'Egmont » (501), le personnage de la pièce qu'il est en train d'écrire :

Enfant ! Enfant ! Il suffit ! Comme fouettés par des esprits invisibles, les chevaux solaires du temps s'emportent avec le char léger de notre destin, et il ne nous reste qu'à tenir ferme les rênes avec toute notre bravoure, tout notre sang-froid, et à détourner les roues, tantôt à droite, tantôt à gauche, ici d'une pierre, là d'un précipice. Où nous allons... qui le sait ? À peine s'il se souvient d'où il est venu. (*ibid.*)

Dans *L'Homme aux rats : Journal* et « Remarques » –, le récit du patient fait précéder la référence explicite à l'autobiographie de Goethe d'une allusion à cet épisode qui n'est pas ramenée à sa source. Il évoque « une délicieuse après-midi où il avait entendu un postillon sonner merveilleusement du cor dans la Teinfaltstraße, jusqu'au moment où un agent de police le lui défendit » (*J* : 35). Inscrit dans la réalité de sa propre histoire, ce passage peut se lire comme la réécriture du « cor d'un postillon qui arrêta son cheval devant la maison » (*DW* : 499) où logeait le jeune Goethe, signe annonciateur de la lettre émancipatrice, devenu un peu plus loin, alors que le passage à l'action – le départ du jeune héros – est imminent, « le signal ordinaire de l'impatience [que] le postillon faisait entendre » (*DW* : 500).

Explicitement située dans le *Journal* sur un autre plan énonciatif par la marque de la parenthèse, la citation par Freud du personnage de « (Lili Schönemann ?) » (*J* : 36) – l'amour malheureux que Goethe fuit aussi à la fin de son autobiographie – indique, modalisée par une interrogation qui peut vouloir restituer de l'analyste une perception contemporaine de la cure²⁸, que ce dernier a bien saisi le sens de cette association. Celle-ci, significativement, se trouve reprise dans les « Remarques »²⁹ (*R* : 231-232).

littéraire. S'y ajoute une intertextualité *interne* au corpus freudien, mais *externe* au *Journal d'une analyse* : la réécriture des références précises à *Dichtung und Wahrheit* dans le *Journal* – et plus particulièrement la première (35-36) – dans le texte des « Remarques » (231-232).

28 Elle correspondait à la *vision avec* (dans la terminologie de Jean Pouillon) ou à la *focalisation interne* (Genette 1972 : 206) convoquées pour caractériser le récit littéraire.

29 La citation des paroles du patient ne se fait cependant ni à l'identique, ni sur le même mode : le passage de la transposition au discours indirect – libre ou narrativisé –, à la mention au style direct des paroles d'Ernst, entre le *Journal* et les « Remarques », mériterait d'être étudié dans le cadre d'une autre réflexion, qui prolongerait cette interrogation sur l'écriture d'un compte rendu de cure en psychanalyse.

3. Symboles et métaphores : échanges et correspondances entre le *Journal d'une analyse* et *Dichtung und Wahrheit*

Cette lecture stylistique d'un texte non littéraire relevant – en gros – de la biographie psychique nous a semblé mobilisée par la reconnaissance intertextuelle d'une autobiographie, elle littéraire, invitant à l'interprétation. Dans leur première mention – comme élément d'un rêve suivant immédiatement la seconde référence, réduite à son titre, à l'autobiographie de Goethe – le *lien* entre *Dichtung und Wahrheit* et *deux épées japonaises* est laissé à l'implicite. Freud rapporte ces deux objets à la réalité, et souligne leur rattachement, dans *le roman familial* du rêveur, à l'une de ses sœurs :

Les épées japonaises existent réellement, elles sont suspendues au-dessus du chevet de son lit ; elles sont faites d'un très grand nombre de petites monnaies japonaises, cadeau de sa sœur aînée, de Trieste, qui (répond-il à ma question) est mariée et très heureuse. (*J* : 42)

Il leur devine déjà une valeur symbolique, confirmée lors de leur réapparition, légèrement déguisées, dans un rêve ou un fantasme qui met en scène la mère de l'analyste, et que Freud relie à un souvenir où apparaît la grand-mère de la cousine du patient :

Les deux épées sont les épées japonaises de ses rêves : mariage et coït. (62)

Dans cette ultime occurrence, *Dichtung und Wahrheit* n'est même plus mentionné. On peut y décrypter cependant – moins par une allusion interne qu'à la faveur d'une référence elle-même implicite, réduite au signifiant minimal qui l'inscrit en creux dans un réseau de signes désormais liés par leur valeur particulière et récurrente – une désignation exclusivement oblique. L'ellipse en effet n'a plus besoin d'être comblée après que le titre de l'autobiographie de Goethe a été cité une dernière fois dans le *Journal*, articulé aux éléments d'un même paradigme de l'histoire du patient : « la punition jadis infligée par son père [qui] avait été en rapport avec un méfait commis envers les sœurs » (*J* : 57). Une relation d'équivalence thématique et structurale s'établit avec l'agent de police qui défend de jouer du cor dans le *Journal* tenu par Freud (35), ou encore avec le père de Goethe, qui fixe pour son fils un plan contraire à ses désirs dans l'autobiographie littéraire (*DW* : 495 et 500). Le lecteur rapproche alors sur un mode métaphorique les deux sœurs rivales du récit de Goethe et l'origine des deux épées japonaises dans le récit d'Ernst. Il interprète l'intertextualité comme un signe soulignant l'importance – par leur nombre comme par leur valeur dans l'analyse – des rêves, fantasmes ou souvenirs qui mettent en scène dans le *Journal* les sœurs du patient, vivantes ou mortes – réelles, imaginaires ou symboliques.

Le spécialiste de littérature pourrait alors poursuivre son enquête proprement stylistique, à la recherche d'autres indices qui, sous le récit du patient, déguiseraient une allusion à l'autobiographie de Goethe. Il peut présumer qu'ils renverront, entre autres, à ses sœurs – dont la première est décédée

trois ou quatre ans après la naissance d'Ernst – et seront associés à une malédiction morbide.

Ainsi la métaphore « Oiseau funèbre » (*J* : 32 et 45 ; *R* : 252)³⁰, dont la seconde occurrence dans le *Journal* précise qu'il s'agit d'un appellatif de « sa sœur aînée » (*J* : 45) pour désigner le patient – la même sœur qui habite Trieste et qui lui a donné les deux épées japonaises³¹ – pourrait-elle bien être une réécriture de « ces tristes oiseaux de nuit » (*DW* : 297) par quoi Goethe désigne ses propres « entraves » (*J* : 36), nouées lors de cet épisode des deux sœurs mentionné par « l'homme aux rats », avant qu'il n'ajoute celui où le jeune Goethe est libéré de la malédiction.

Ce lecteur, passionné et curieux des profondeurs de la psyché autant que des mystères de la littérature, sera également amené à approfondir l'étude de la fonction de l'intertextualité dans le récit de vie du patient et dans le texte de l'analyste du point de vue de l'écriture ou de la lecture d'un écrit de psychanalyse a priori non littéraire. Il pourra se risquer à interroger intertextualité et métaphores également du point de vue de la psychanalyse, à condition sans doute d'en avoir suffisamment éprouvé et élaboré l'expérience. Cela revient à questionner la psychanalyse, dans la mesure où elle s'écrit et dès lors qu'elle prétend aussi, à l'instar de la littérature mais sur le mode distinct et singulier d'une œuvre carrefour, à la découverte de la vérité. Cette vérité qui, pour la psychanalyse et en littérature, est indissociable de son énonciation.

Références bibliographiques

- ANZIEU Didier, 1988, *Préface*, in Freud Sigmund, *Sur le rêve (Über den Traum, 1901)*, Paris, Gallimard, collection « Folio essais ».
- ARRIVÉ Michel, 2006, « Langage et inconscient : bref essai de mise au point sereine », *Langage et Inconscient*, n° 1, Limoges, Lambert-Lucas : 12-31.
- AUBRY Laurence, 2005, « La stylistique avec la psychanalyse : pourquoi ne pas lire *Un amour de Swann* comme un rêve ? », *La langue, le style et le sens – Études offertes à Anne-Marie Garagnon*, Paris, L'Improviste : 329-340.
- BARTHES Roland, (1953) 1972, *Le Degré zéro de l'écriture*, in *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, collection « Points littérature » : 5-65.
- CLANCIER Anne, 1991, « Louis-René Des Forets et le témoin clandestin. De l'utilisation du contre-texte », *Psychanalyse à l'Université*, 16, 63, Paris, Puf : 121-138.

30 Elle est répétée dans le *Journal*, et reprise dans les « Remarques ». Dans le texte de l'étude de cas publié cependant, on relève deux variantes : outre la traduction de la métaphore, qui préfère « oiseau charognard », la référence à *sa sœur aînée* est dissoute par synecdoque dans l'ensemble de « sa famille », à qui est attribuée globalement la responsabilité de ce surnom.

31 Le symbole des épées japonaises associé à la seconde référence à « *Wahrheit und Dichtung* » (*J* : 42) et l'appellatif métaphorique « Oiseau funèbre » dans sa seconde occurrence (*J* : 45), sont évoqués au cours de la même séance du vendredi 18 octobre 1907 (*J* : 40).

- COHN Dorrit, (1999) 2001, « Les histoires de cas de Freud et le problème de la fictionalité », in *Le Propre de la fiction (The distinction of Fiction)*, Paris, Seuil, collection « Poétique » (Traduction de l'anglais (États-Unis) par Claude Hary-Schaeffer) : 65-93.
- FREUD Sigmund, [1907-1908] (1974) 2000, *L'Homme aux rats : Journal d'une analyse*, Paris, Puf, collection « Bibliothèque de psychanalyse » (édition bilingue : 6^e éd. ; 1^{re} éd. texte allemand reproduit et établi, introduction, traduction, notes et commentaire par Elza Ribeiro Hawelka).
- [1909] 1954, « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (L'homme aux rats) » („Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose“), *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, collection « Bibliothèque de psychanalyse » (trad. de l'allemand par Marie Bonaparte et Rudolph M. Lœwenstein) : 199-261.
- GENETTE Gérard, 1972, « Discours du récit », *Figure III*, Paris, Seuil, collection « Poétique » : 65-282.
- 1991, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, collection « Poétique ».
- GÖTTE Johann Wolfgang, (1811-1833) 1941, *Souvenirs de ma vie. Poésie et Vérité (Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit)*, Paris, Aubier (traduction de l'allemand et préface par Pierre du Colombier).
- KRISTEVA Julia, 1969, *Sémiotikè : Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, collection « Points Essais ».
- LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand, (1967) 2002, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, collection « Quadrige » (3^e éd.).
- LAVAGETTO Mario, (1973) 2002, *Freud à l'épreuve de la littérature (Freud, la letteratura e altro)*, Paris, Seuil, collection « Champ freudien » (traduction de l'italien par Adrien Pasquali).
- LEJEUNE Philippe, (1975) 1996, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, collection « Points Essais » (n^{elle} éd. revue et augmentée ; 1^{re} éd. collection « Poétique »).
- 1980, *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, collection « Poétique ».
- 1986, *Moi aussi*, Paris, Seuil, collection « Poétique ».
- MOLINIÉ Georges, 1993, « Théorie de la sémiostylistique », in Molinié Georges et Viala Alain, *Approches de la réception*, Paris, Puf, collection « Perspectives littéraires » : 7-61.
- 1998, *Sémiostylistique : L'effet de l'art*, Paris, Puf, collection « Formes sémiotiques ».
- MUSCHG Walter, (1930) 1959, « Freud écrivain » („Freud als Schriftsteller“), *La Psychanalyse. Essais critiques*, vol. 5, Paris, Puf : 69-124 (publication originale dans la revue *Die psychanalytische Bewegung*, n. 2 ; traduction de l'allemand et notes de Jacques Schotte).
- RICŒUR Paul, 1965, *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Paris, Seuil, collection « Points Essais ».

- RIFFATERRE Michaël, (1978) 1982, « L'illusion référentielle », in Genette Gérard et Todorov Tzvetan (éds), *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, collection « Points essais » (Publication originale en anglais dans *Columbia Review*, 57, 2) : 91-118.
- SAMOYAUULT Tiphaine, 2001, *L'Intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, collection « 128 ».
- SHARPE Ella, (1937) 1972, « Mécanismes du rêve et procédés poétiques », in Pontalis Jean-Bertrand (éd.), *L'espace du rêve*, Paris, Gallimard, collection « Folio essais » (traduction de l'anglais des deux dernières sections du premier chapitre de *Dream analysis*, Hogarth Press, International Psychoanalysis Library : 19-39) : 163-184.
- SCHOTTE Jacques, 1959, « Introduction à la lecture de "Freud écrivain" », *La Psychanalyse. Essais critiques*, vol. 5, Paris, Puf : 51-68.
- SPITZER Léo, 1970, *Études de style, précédé de Léo Spitzer et la lecture stylistique* de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, collection « Tel » (première éd. « Bibliothèque des idées »).
- STAROBINSKI Jean, (1970) 2001, *La Relation critique*, Paris, Gallimard, collection « Tel » (éd. revue et augmentée).

Marie-France Blès * et Delphine Bouit **

FIGURES DE LA NÉGATION ET INTENTIONNALITÉ : UNITÉ PSYCHIQUE ET CORPORELLE ***

La négation est sans nul doute, pour la plupart d'entre nous, un sujet d'étude inépuisable et captivant et c'est à celle-ci que notre propos sera consacré. La négation, qui est présente sous des formes et des procédés extrêmement variés dans le fonctionnement des langues, offre l'avantage de pouvoir exprimer « ce qui n'est pas » par rapport à « ce qui est ». Elle instaure des frontières dans l'immensité du champ du négatif. Elle a inspiré un nombre important de travaux en sciences humaines et plus précisément dans les disciplines qui font du langage un lieu de réflexion privilégié. La linguistique bien sûr, mais aussi la psychanalyse et la philosophie, se sont emparées de ce thème fécond qui ne saurait être dissocié, pensons-nous, d'une interrogation sur la nature de la négation comme modalité d'être. Notre approche est triple et couvre ces différents champs. Elle met en lumière l'articulation de l'intentionnalité et du corporel, questionne l'organisation du langage et, par la description précise de situations vécues de négation, elle fait apparaître, figure après figure, l'essence de la négation : l'élaboration du sens.

La négation :

points de vue linguistique, psychanalytique et phénoménologique

Les historiens du langage ont rapporté qu'à l'origine, la négation française était le *non* comme en latin. Le *non* s'est peu à peu transformé pour devenir « ne » au X^e siècle. Dès le XI^e siècle des mots annexes sont apparus à titre de « renforts positifs » de l'idée de négatif : « pas », « point » ou « goutte ». À partir du XVI^e siècle, une bascule s'est produite, c'est-à-dire que les autres termes accompagnant la négation (« pas », « point », mais aussi « jamais », « rien »...), ont acquis un sens négatif par eux-mêmes (Chaurand et col. 1994, Yaguello et col. 2003). L'inscription du sens négatif s'est maintenue au cours de l'histoire et le constat de la permanence de cette inscription peut être fait dans les représentations mentales.

* Maître de conférences en psycholinguistique à l'Université Lille 2, EA 1483.

** Docteur en philosophie, psychologue clinicienne.

*** Selon la formule consacrée, nous assumons la responsabilité des inexactitudes que notre contribution pourrait contenir. Nous remercions chaleureusement le Docteur P. Mouche et son équipe (V. Maynard) ainsi que les Docteurs D. Bringart et I. Brunet pour les enseignements qu'ils ont permis de recevoir auprès des enfants.

Aucune étude rigoureuse sur ce thème ne peut faire l'économie d'un inventaire sur la négation en français. Les études effectuées depuis des années par des grammairiens présentent un panorama des nombreux moyens de nier et d'exprimer le sens négatif. Nous n'en donnerons ici que quelques éléments. Cela dit, ces travaux sont en rupture avec les sempiternelles et tenaces idées qu'il existe une négation unique et qu'il suffit de l'ajouter à un énoncé positif. Des spécialistes se sont attachés à la double négation « ne... pas » qui résume, à elle seule, leurs positions. Certains de leurs pairs sont allés au-delà des descriptions de la négation et se sont préoccupés de l'aspect fonctionnel des mécanismes de « discordance » et de « forclusion » qu'elle met en œuvre (Gaatone 1971, Damourette et Pichon [1911] 1952). D'autres formes de négation telles que « plus », comme adverbe temporel différencié de l'adverbe quantitatif, ou « rien », sont employées seules ou non. A titre d'illustration, citons l'emploi de « rien » qui signifiait dans le langage populaire « c'est quelque chose » et aussi « ce n'est rien » (Bauche 1928, Martin 1966, Gaatone 1971).

Non est un adverbe qui est souvent utilisé comme l'équivalent d'une proposition entière, par exemple dans « — Vient-il demain avec nous ? — Non » (Arrivé 1986). Certains *non* signifient tout seuls : « coupé ou *non* coupé le pain ? » ; certains termes juridiques usent des mêmes procédés de synthèse : « la *non*-assistance à personne en danger ».

Au titre de la permanence du sens négatif, retenons qu'il existe des « affixes spécialisés » qui, combinés à des morphèmes différenciés, possèdent la capacité de rejeter le sens de ces derniers. Les préfixes *in-*, *im-* et *a-* contenus dans des formulations telles qu'*indirect*, *impossible*, *anormal* en constituent des exemples et aboutissent à la création de morphèmes nouveaux en français (*malbouffé*). Des lexèmes du type *craindre* ou *refuser* expriment d'emblée l'idée de négatif comme dans « Ce sera difficile, je le crains ». Lorsque ces verbes sont associés cependant à une négation (« Cet entretien, je ne le crains pas »), la nouvelle négation neutralise leur influence jusqu'à la réduire complètement. Nous voyons bien ici combien la négation est constitutive d'un sens et d'un jeu sur le sens qui peut aller jusqu'à l'annulation du premier sens. Prenons un autre exemple de négation qui ne peut être qu'effet de sens car il ne peut remplacer la négation : « Mon œil ! » ; cette expression n'aurait plus de légitimité dans « Pierre vient mon œil ».

Quant aux analyses des linguistes, elles ont consisté non plus seulement à décrire et à classer mais ont porté également sur le fonctionnement de la négation dans le langage. À travers les théorisations proposées, elles ont mis en évidence des propriétés qui émergent à des « niveaux » différents de la construction de la négation : sa « portée » (son « influence » sur un segment de la phrase), son *rapport* à des « existentiels », à des croyances, au *vrai* et au *faux*. Elles ont montré le travail constant opéré par les locuteurs sur la langue, c'est-à-dire sur sa stabilité et sur sa souplesse caractéristiques de sa labi-

lité. Dans le champ illimité du négatif, ce travail ouvre sur de multiples possibilités de toujours inventer un nouveau moyen de nier ; un même procédé de négation pouvant apparaître « en toutes sortes de lieux, même à l'intérieur d'une même langue » (Martin 2002). A titre d'exemple, mentionnons deux expressions du *non* significatives de cette « élasticité » : « On croyait cette affaire terminée / *eh bien tintin* » ; « Les "non" ne désarment pas » (*France Culture* 2005).

Ajoutons en dernier lieu que la négation est « marquée » dans toutes les langues. Forest soutient qu'il n'existe pas de langues « apophasiophobes », c'est-à-dire de langues qui « répugnent à la négation » ; certaines utilisent le schéma de l'addition cité plus haut alors que d'autres lui préfèrent, par exemple, l'intonation, comme le peul. Le français comporte un large choix de prédicats pour exprimer *ignorer* (« ne pas savoir », « ne pas connaître »), *haïr* (« détester », « ne pas aimer »), ou encore *être absent* (« ne pas être là », « être ailleurs »). En revanche, certains idiomes n'ont pas cette possibilité ; ainsi le samoyède-yourack possède seulement les expressions *yexera-* pour « ignorer », *wolta- / mercid'e* pour « détester, haïr » et *a yanko-* pour « être absent » (Forest 1993).

Abordons maintenant la tradition psychanalytique qui se réfère à la célèbre contribution de Freud de 1925 intitulée *Die Verneinung*. Le terme a été, selon les écoles de pensée, traduit par « négation » ou par « dénégation » et plus récemment par « (dé)négation ». C'est dans le cadre de la pratique de la cure que cette « négation-dénégation » a été observée comme partie du fonctionnement psychique du sujet humain, et plus précisément en tant qu'elle est la mise au jour du sens. Dans l'analyse de *l'Homme aux rats*, Freud a dissocié le contenu de pensée du patient du jugement que celui-ci était en train de formuler. Il a découvert que le processus psychique utilisé exprimait de manière négative le contenu d'un désir inconscient :

Le contenu du désir trouve une expression consciente, mais le sujet continue à penser que ce désir ne lui appartient pas. (Danon-Boileau 1987 et 2002)

Danon-Boileau ajoute que dès 1967 Laplanche et Pontalis avaient considéré que la « (dé)négation [est] un mécanisme de défense plus souple que le refoulement puisqu'il préserve le contenu de pensée que ce dernier rendrait inconscient ». Cette mise en scène d'un conflit interprétatif accentue la multiplicité des potentiels de la négation et témoigne de l'articulation de cette diversité sur la pluralité des figures du désir. Ainsi, toutes les formes de la négation que la psychanalyse a mises au jour, à savoir la dénégation, le déni et même la forclusion, expriment, chacune avec des incidences différentes, un même évitement de circonstances insatisfaisantes. Lacan soulignait à propos de la *Verneinung* :

[...] nous sommes (néanmoins) convaincus que nos recherches justifient l'épigramme du philosophe disant *que le langage fut donné à l'Homme pour cacher ses pensées*.

Il précisait :

Nous avons appris à être sûr que lorsque quelqu'un dit : *Ce n'est pas ainsi, c'est parce que c'est ainsi* ; et quand il dit : *Ce n'est pas cela que je veux dire*, il dit vraiment. (Lacan 1951)

Nous venons de présenter comment la linguistique et la psychanalyse ont subsumé, chacune selon sa méthode, les possibles du sens sous le concept de négation. Certes, l'exportation terminologique d'une discipline à l'autre soulève certaines difficultés ; cependant le problème sera, pour nous, au-delà de l'exposé des différences qui ne manqueraient pas de surgir, de reconsidérer ce qui fonde la construction de la négation et opère dans l'esprit et le corps.

Notre démarche sera phénoménologique et analytique,

l'approche phénoménologique [s'avérant] incontournable pour rendre compte de l'expérience ontogénique, soit du ressenti de l'adulte [...], soit du vécu du bébé [...]. L'approche psychanalytique nous semble aujourd'hui devoir impérativement se nourrir de ces réflexions. (Golse 2006)

Elle sera donc une description et une présentation des manifestations psychiques et langagières liées à des manifestations corporelles. C'est pourquoi nous partirons de quelques exemples illustrant que la négation est un procédé de langage intervenant dans le fonctionnement psychique, modifiant l'organisation psychique et impulsant

des processus de symbolisation dont l'ancrage, nous ne le rappellerons jamais assez, est double, à la fois corporel et interactif. (Golse *et al.* 1990)

Nos descriptions feront état et d'une mise en mots et d'une mise en gestes. Comme dans toutes les langues, le français possède des « universaux conceptuels » qui ravivent les premiers questionnements des scolastiques et surtout traduisent une organisation psychique commune à tous les êtres humains. Nous en voulons pour preuve le fait que les enfants de mêmes tranches d'âge acquièrent progressivement la négation ; nous y reviendrons. Par ailleurs, cette appropriation est réalisée à l'aide à la fois de gestes de refus, et/ou de regards, et de l'expression d'une forme verbale. Notre étude, dont l'objectif principal porte sur la négation et sur l'intentionnalité, ne manquera pas de confirmer que

la pensée s'organise sur des données corporelles, et que l'activité représentative [...] utilise très intensément comme support le corps et le geste. (Cosnier 1998)

Nous prendrons des exemples de situations vécues soit par des adultes, soit par des enfants. L'analyse d'un cas de « délire de négation » sera faite en premier lieu ; elle nous instruira autant que l'étude des autres présentations, pathologiques ou non. Celles-ci comprendront le cas de l'appropriation de la négation chez le jeune enfant, le cas d'un enfant plus grande qui est atteinte de troubles moteurs et du langage, puis des vécus d'adultes confrontés à l'essence et à la puissance de la *négation* (littéralement, l'« action de nier »).

Tous ces exemples permettront de préciser le travail d'élaboration de la visée intentionnelle et d'affiner l'analyse de l'unité psychique et corporelle.

La négation atteste à la fois d'un envers existentiel c'est-à-dire d'une affirmation niée et de frontières dans l'infinité des possibles qu'elle est susceptible d'instaurer dans le langage. D'autres énoncés que ceux fournis par les règles de la syntaxe apparaissent et montrent que tout langage ne saurait se couper du vécu qualitatif. Contrairement à toutes les catégories linguistiques, la négation est *de* la parole. Déjà, la psychanalyse et la linguistique avaient apporté la démonstration de ces considérations. Freud, du côté de l'analysant, fait une différence entre fonction intellectuelle et processus affectifs. Danon-Boileau, du côté de l'analysé, interroge, entre autres, le rapport à l'autre. Nous allons reprendre à nouveaux frais l'examen de la « fécondité » du concept de négation. Nous allons nous intéresser à la fonction de la négation en tant qu'elle serait rapport à l'autre et au jugement. Puis nous découvrirons l'importance de l'intentionnalité à l'œuvre dans son élaboration et nous questionnerons son incidence sur le temporel. Cela nous conduira à réfléchir sur le rapport entre le psychique et le corporel. Nous étayerons notre réflexion sur plusieurs exemples ainsi que nous l'avons annoncé.

Négation et rapport à l'autre

Freud expose dans la *Verneinung* le cas de patients qui s'expriment de la sorte : « Vous allez maintenant penser que je veux dire quelque chose d'offensant, mais je n'ai pas cette *visée* ». Pour Freud, le sujet effectue une projection en attribuant à l'autre, l'analysant, des contenus de pensées qui lui sont propres. Pour nous, en posant l'autre comme un « je » semblable à lui-même, c'est-à-dire une subjectivité donatrice de sens quel que soit le contenu de cette construction de sens, l'analysé, *ego*, positionne l'analysant comme *alter ego*.

Danon-Boileau, pour sa part, avait souligné, dans sa double lecture psychanalytique et linguistique de la *Verneinung*, le « caractère dialogique et projectif de la négation polémique » (de la dénégation) (Danon-Boileau 1987). Rappelons que la négation « polémique » est présentée dans la théorie de la polyphonie de Ducrot. Dans cette théorie, « l'unicité du sujet » est abandonnée au profit de l'expression de plusieurs voix. La « polémique » cristallise une opposition entre le locuteur qui produit l'énoncé négatif et le « point de vue » de l'« énonciateur » qu'il met en scène au moment de l'énonciation. Danon-Boileau ne manque pas de spécifier en quoi cette négation « polémique » ou « modale » est « la négation en *système interactif* ».

Dans la *Verneinung*, Freud présente une autre séquence d'analyse dans laquelle un patient formule « ce qui lui vient à l'esprit » dans les termes suivants : « Vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce *n'est pas* elle ». Ce fragment de discours va nous permettre de déplier les contenus simultanés des vécus de « négation-dénégation ». Pour ce faire,

nous suivrons et questionnerons les développements proposés par Danon-Boileau. Tout comme pour le récit précédent, l'analyse du discours met en évidence l'importance de l'intersubjectivité qui, pensons-nous, pourrait se décliner en une architectonique à trois niveaux qui seraient les suivants. Tout d'abord, la négation a pour socle une relation « je-tu » c'est-à-dire celle de deux subjectivités qui se tournent l'une vers l'autre. S'articulant sur ce point d'appui, deux intentions se déploient dont l'une, celle de l'analysé, sous un double mouvement de constitution de sens et de projection. Danon-Boileau dessine fort à propos cette élaboration en précisant :

Il est vrai que l'analysant ne dit pas expressément : « Vous me demandez quelle est cette personne dans mon rêve. Vous allez penser que c'est ma mère, mais ce n'est pas ma mère [...] ». En fait, ce constat n'est nullement dépourvu d'*intention*. C'est même une façon de dire « si vous me demandez quelle est cette personne dans mon rêve, c'est que vous pensez, vous (Sigmund Freud), qu'il s'agit de ma mère ». (Danon-Boileau 1987)

En troisième lieu, la négation sert à rejeter l'intention attribuée à l'analysant, c'est-à-dire à affirmer une subjectivité et à établir une frontière entre l'intention d'un « je » et l'intention d'autrui. La négation, ici, remplit pleinement sa fonction de rejet que l'on peut observer chez les enfants vers dix-huit mois dans différentes étapes de construction du « non ». Nous nous demandons si elle n'est pas la marque d'une autonomie, d'une liberté qui cherche à se dire, au-delà d'être un procédé du refoulement.

Négation et jugement

La labilité de la langue n'est-elle pas déjà esquisse d'autonomie ? En utilisant le « ne » (dans « ce n'est pas ma mère ») le patient n'est-il pas acteur sur deux plans, l'un linguistique et l'autre existentiel, concurremment à son incursion dans le champ psychanalytique ? En effet, le *discordantiel ne* défini par Damourette et Pichon semble bien jouer dans le récit du patient un double effet. D'une part, une « discordance » surgit d'une comparaison entre le statut de « mère » et le statut de « non-mère » du personnage du rêve ; d'autre part, il existe

une autre discordance, mais déplacée : elle se situe entre le sujet qui parle (le sujet de l'énonciation) et celui dont l'*autre* discours [...] est, dans l'analyse DP signalée par le *ne*. (Arrivé [1994] 2005)

Ici, dans le cas qui nous occupe, cette « autre discordance » est tellement « déplacée » qu'elle prend la forme d'une projection qui se superpose à la première « discordance », celle d'un « ne » qui actualise le négatif et renforce le jeu sur le sens.

Fortes de ces différents constats sur la négation, nous nous proposons à présent de poursuivre notre étude en l'enrichissant de l'approche *phénoménologique*. Green, dans sa réflexion sur le « travail du négatif » n'a pas manqué de relever que « théoriquement la question est plus compliquée. Elle nous

oblige à prendre en considération le travail du négatif sous des angles différents » (Green 1993) ; la négation est présente dans le langage et, précise-t-il, « on peut relier celle-ci à l'analyse *philosophique* qui se situe en continuité avec cette dernière : du langage à la pensée consciente ». Pour atteindre au plus près l'essence de la négation, renouvelons l'acte de déplier les concepts de « négation modale » et de « négation simple ». Empruntons le parcours linguistique suivi par Danon-Boileau en y incluant nos considérations épistémologiques.

Notre triple approche nous ayant conduites à ces précisions méthodologiques, revenons maintenant à la tâche qui nous occupe. Danon-Boileau remarque que la superposition des deux « discordances » que nous avons vues à l'œuvre dans le récit du patient qui vient d'être évoqué se retrouve en deux temps dans la « négation modale » :

Le premier temps où se forme un contenu de pensée par lequel se trouvent réunis le personnage du rêve et le personnage de la mère du rêveur [...] ; le second temps où se marque le désaveu des conséquences qu'entraînerait l'assertion d'un lien quelconque entre ces deux personnages. (Danon-Boileau 1987)

Pour notre part, nous retiendrons que cette présentation reconnaît deux temps dans la construction d'une négation. Ces deux étapes concordent avec l'usage décrit par Descartes des deux facultés suivantes : *l'entendement*, qui est une faculté limitée au positionnement d'un contenu de pensée et *la volonté*, qui est une faculté infinie d'affirmer ou de nier. La négation serait une opération formelle, logique, qui se superposerait à la formation d'un contenu de pensée par le sujet. Pour Descartes, la vérité procède de la pensée d'un contenu et de l'affirmation de la vérité de ce contenu ; la fausseté procède de la négation de ce contenu. Pour lui, il existe donc dans la conscience une *activité de vouloir*. Il est intéressant de constater que Danon-Boileau pointe lui aussi cette possibilité de vouloir comme étant la caractéristique constitutive de la modalité à l'œuvre dans la « négation modale ». Ainsi, écrit-il,

de même dans « je voudrais manger cela ou je voudrais recracher cela » ce qui porte la marque de l'« *émoi* instinctuel » ce n'est pas à mon avis *manger* ou *recracher* mais c'est *vouloir* manger et *vouloir* recracher.

Mais il est encore plus étonnant de découvrir que Danon-Boileau, en analysant l'approche freudienne, dépasse, semble-t-il, l'approche cartésienne et se dirige vers une conception du jugement en termes quasi spinozistes. Rappelons que pour Spinoza, il n'est pas nécessaire pour former un jugement vrai ou faux d'ajouter à la compréhension un acte d'affirmation ou de négation distinct. L'affirmation de ce qu'on dit être vrai n'est pas différente du concept contenu dans le jugement, c'est-à-dire qu'on ne peut pas séparer les deux mouvements de vouloir et de comprendre. La volition remplace la volonté ; elle est une modalité de la conscience et non pas seulement une structure logique.

Nous retrouvons ce mouvement de substitution – qui remplace l'activité de vouloir par l'adhésion au concept – décrit par Danon-Boileau sous les termes probants de « vouloir » et de « caution » :

Dès lors en tant que représentation, un jugement (un énoncé) doit comporter une marque par laquelle celui qui énonce indique s'il *assume* ou *rejette* ce qu'il construit. Cette marque est encore une modalité, mais d'un nouveau type. Il ne s'agit plus d'une inscription de l'affect, ou de la pulsion comme tantôt avec *vouloir* : il s'agit de ce qui indique que l'énonciateur accorde (ou refuse) sa *caution* à son propre contenu de pensée.

Nous venons de parcourir, de manière trans-disciplinaire et trans-conceptuelle, le déploiement des différents actes psychiques d'un énonciateur. Ce déploiement dévoile une subjectivité toujours à l'œuvre qui *in fine* n'est autre que l'*intentionnalité*. Nous voyons bien, en effet, que la modalité psychique constitutive d'un jugement est un mouvement qui prend son origine dans une visée – celle-ci étant à la fois affirmation du « je » et affirmation (ou négation) du contenu noématique de l'intention.

Cependant nous pensons, avec Spinoza, que le sujet humain est une unité corps et esprit. Cela signifie que même au sein de l'acte de vouloir ou de nier, le sujet reste un être de désir qui, donc, éprouve, ressent, vit qualitativement ce qu'il comprend intellectuellement. Danon-Boileau, dans son analyse de la *Verneinung*, décrit un vécu affectif dans lequel nous pourrions reconnaître la volition spinoziste lorsque, après avoir souligné l'aspect qualitatif du jugement d'attribution (par exemple « bon » ou « mauvais »), il écrit :

Les adjectifs ici retenus ne sont pas descriptifs mais appréciatifs : ils ne font que marquer la façon dont la *conscience* qui juge (l'énonciateur) se donne ou *ressent* ce dont il *parle*. [...]. Ainsi dans les jugements proposés par Freud, le plus important n'est pas le prédicat mais la mise en place de la modalité.

Ces modalités, ne manque pas de préciser Danon-Boileau, ne sont pas dépourvues de rapports avec l'affect. (Danon-Boileau 1987)

Dans son analyse linguistique, il donne la prééminence à la « caution » que l'énonciateur accorde à l'un de ses contenus de pensée. Il ne nous semble pas que l'affect, au sens spinoziste, c'est-à-dire en tant qu'il est l'idée de l'affection du corps, contrevienne à cette mise en avant de l'intentionnalité.

Temps et négation

Nous voudrions maintenant présenter un cas de négation qui révèle le lien ténu entre l'affect et l'intentionnalité. Il s'agit d'un « délire de négations » appelé aussi *syndrome de Cotard* et rapporté par Veken dans une publication consacrée à notre thème (Veken 1992).

Au cours de chacun des entretiens, la patiente tient un discours qui fait état d'une structure à trois niveaux, lesquels correspondent à « trois temps » articulés ainsi qu'il suit :

1. un état antérieur à l'imparfait : ça allait bien, j'étais quelqu'un,
2. un accident au passé composé : je me suis cassé la cheville,
3. un état résultant actuel au présent : ça ne va plus, je suis malheureuse.

Soulignons qu'immédiatement le praticien remarque l'association invariante que fait la patiente entre d'une part, un affect de joie (« un lexique "heureux" ou "positif" ») et l'imparfait et d'autre part, entre un affect de tristesse (un lexique « malheureux » ou « négatif ») et le présent. Il semble bien que le lien entre la sensation éprouvée par la patiente et son intentionnalité qui ne peut plus se diriger vers un avenir ait à voir avec la constitution du temps. Le seul rapport au temps que Madame X puisse concevoir est celui de l'antériorité, dénommé « acquêt » par Damourette et Pichon. Une rupture dans la « vectorisation » temporelle est d'évidence ; elle intervient avec l'événement (accident).

Interrogeons-nous sur cette négation du temps chronologique. Dans le second entretien, Madame X, qui rapporte qu'elle rentre de l'hôpital, dit : « ils ont pas voulu me garder, j'ai peur, c'est la peur ». Dans le troisième entretien, elle confirme cette rupture de l'organisation de la « vectorisation » temporelle : « j'ai peur de mon avenir, j'ai peur de vivre longtemps ». Madame X exprime encore cette référence négative au temps. Par là, elle se fait le porte-parole d'une variation des figures de la négation, ainsi que du lien que ces figures entretiennent entre elles, en utilisant de « nombreuses » fois la forme « ne... plus » au présent. Avec ses « ne... plus » renouvelés, Madame X ne dit pas qu'elle n'a plus d'organes, contrairement aux sujets qui présentent un « délire de négation ». En effet, généralement ceux-ci nient un organe (poumons, estomac, cerveau, etc.). Par ce moyen, ils contestent tous les présupposés de la construction des énoncés et notamment ils nient des énoncés qui ne sont pas niables. Rappelons que les énoncés négatifs sont construits sur des « présupposés d'existence » puisque la négation s'appuie et n'aura d'efficacité que dans le rapport qu'elle instaure à l'existence et à la vérité de ce qu'elle nie. Madame X dit que sa vie ne peut plus s'écouler dans la durée ou qu'elle est éternelle, comme si le vécu de l'événement avait rompu toute possibilité de protention.

La pathologie qu'est ce délire est bien saisie par l'auteur comme une tentative d'affirmation d'une subjectivité qui est en rupture d'unité psychique et affective :

L'aspect paradoxal de la question est que le sujet dit qu'il n'y a pas..., qu'il n'a plus... sans pour autant nier quoi que ce soit au sens où il indiquerait par là une position subjective sur les propositions sous l'opérateur linguistique de négation. Il dit simplement son drame d'être en quelque sorte désaffecté, de se trouver en position telle qu'il est hors du champ de la temporalité. (Veken 1992)

Madame X est « désaffectée ». Elle le vit et le dit simultanément (« ça ne va plus », etc.). En même temps qu'elle éprouve la sensation d'un déséquilibre-

bre physique, elle formule et donne sens à un malaise psychique. L'intentionnalité se fait commentaire des qualités sensibles ; elle anime les *data* sensibles qui constituent la *hylé* de la conscience. Madame X est « hors du champ de la temporalité ». Spécifions que, pour Husserl, la sensation a une durée car chaque présent actuel de la conscience

se change en rétention de rétention, et ceci continûment [...]. La conscience *impressionnelle* passe en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* – toujours nouvelle. (Husserl 1964, souligné par l'auteur)

La sensation qui dure (rétention ou protention) résulte des « actes qui constituent précisément les différences du temps » (*ibid.*). Ces actes sont ceux d'une *seconde intentionnalité* qui œuvre au sein du soubassement hylétique de la conscience. Il s'agit d'une *intentionnalité du sentir qui est la conscience même du temps*. Par une intention indéterminée, la conscience modifie l'instant vécu ; ce que Madame X ne peut plus réaliser. Il semblerait que ce soit le bouclage de « ne... plus » sur d'autres « ne... plus » qui annihile la possibilité de modifier le vécu instantané et donc de créer de la durée. C'est pourquoi Madame X se vit éternelle, c'est-à-dire hors temps.

Négation et corps

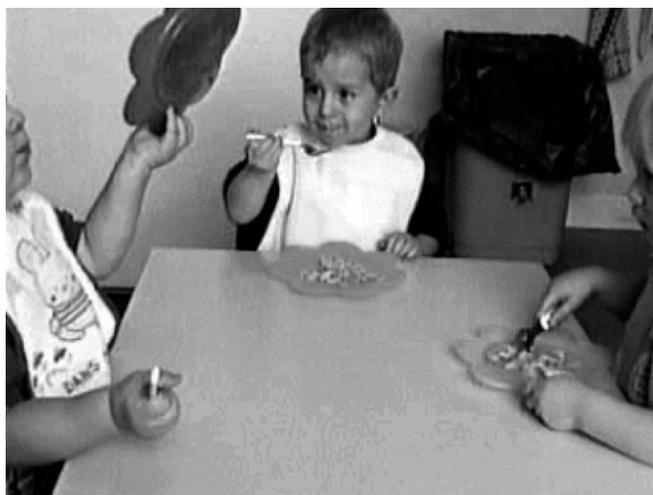
Lucie

Comparativement à l'annihilation de la temporalité par Madame X, l'appropriation de « ne... plus » (*apu*) par les enfants montre une élaboration progressive du vecteur temps figurée le plus souvent par une des « fonctions organiques du corps » dont parle Veken, c'est-à-dire les gestes de l'enfant comme nous allons maintenant les décrire ; ces gestes de *deixis* aidant la production d'un usage protonégatif, celui de l'absence, avec lequel l'enfant effectue un constat qui n'est pas adéquat à son attente. Si nous ne pouvons détailler ici les questions liées à l'acquisition de la négation chez l'enfant, nous dirons au moins que pour nous l'enfant n'acquiert pas une négation, mais un « noyau », une sorte d'« assise » relative au sens négatif avec les premières formes de négations. C'est autant l'entrée dans le sens négatif que la présence de la négation dans le langage de l'enfant qui s'avère cruciale (Blès 2007).

La situation se présente comme ceci : dans une crèche, à l'heure du déjeuner, des enfants sont autour de la table. Lucie prend son repas. Une puéricultrice est présente dans la pièce. L'enfant a terminé le contenu de son assiette. Elle tape sa cuillère, qu'elle tient dans son poing fermé droit, sur son assiette. Elle a le regard orienté vers la puéricultrice. Puis elle dit « *apu* » trois fois de suite et, dans le même temps où elle prononce le premier « *apu* », de la main gauche, elle lève l'assiette au dessus de son épaule (cf. photo ci-dessous). Quelques minutes plus tard, tout en continuant de toucher la cuillère et en tentant de rencontrer le regard de la puéricultrice, elle réalise trois

fois « miam [...] miam » avec un temps de pause bref ; conduite qu'elle va renouveler avant de produire la forme « encore ».

Comme l'a remarqué Danon-Boileau, la coordination des deux éléments « apu » / « encore » met en relief une correspondance logique entre deux événements *opposés* dans leur déroulement temporel (« catégorie aspectuelle »). Elle indique, chez les enfants, un penchant, une « tendance » à mettre « l'ordre des événements » du monde en adéquation avec « l'ordre de l'énonciation », et non l'inverse. C'est bien parce que « apu » est réalisé que certaines productions d'« encore » sont possibles. L'enfant centre son attention sur le vide de l'assiette et adresse sa demande « encore » à la puéricultrice : ce sont ces « allers et retours » dans l'espace et dans la relation à l'autre qui construisent la permanence de la demande.



Allons plus avant dans notre analyse phénoménologique. Nous découvrons dans cette conduite de négation *apu*, trois phases de construction de l'affirmation du désir de l'enfant. Tout d'abord *apu* a valeur d'un commentaire sur le vide de l'assiette, commentaire qui est renforcé par l'action de montrer l'assiette. Lucie établit ici un lien entre le geste et la parole, entre le début d'un processus de pensée et une expérience corporelle, c'est-à-dire entre son intentionnalité et son désir. A l'état modifié du vécu de l'enfant (assiette pleine puis vide) correspond un état transformé de la pensée (*apu*), accompagné du geste de *deixis*. Dans un deuxième temps, la production *miammiam* actualise le mouvement du désir qui, né de la sensation, ici sensation gustative de l'enfant, se déploie dans l'élaboration d'une construction signifiante. La manifestation multiforme du désir-intention de Lucie est probante dans ce *miammiam* : Lucie vit, ressent un affect de joie en posant la nourriture à venir et dit et donc donne sens, sans ambiguïté pour le destinataire, à l'onomatopée, symbole de l'entrée dans le signifié. Le geste est tou-

jours présent puisque Lucie continue de toucher la cuillère. A la troisième phase, Lucie prononce l'adverbe *encore*. Si *apu* est ponctuel, *encore* instaure un continuum temporel et ouvre sur un champ de possibles où l'adresse à l'autre est essentielle. Soulignons que *apu* n'est pas *encore* et que les gestes de l'enfant qui accompagnent ces deux expressions ne sont pas identiques. Dans le premier cas, l'assiette est levée comme pour confirmer le constat du sens de l'absence ; dans le deuxième cas, le mot prononcé (*encore*) et le regard qui lui est associé sont orientés vers la puéricultrice, posée comme celle qui va satisfaire le désir de l'enfant. L'enfant sollicite la compréhension de sa donation de sens et c'est en répondant favorablement à cette demande que l'autre, la puéricultrice, donne valeur de vérité à cette mise en œuvre d'*encore* – qui dans cette réalisation ne peut exister sans la négation *apu*. On voit bien ici que Lucie retient le sens de sa demande « *apu* » à l'aide d'« *encore* » : elle construit ainsi un vecteur temporel qui se bâtit étape par étape et donc qui se continue en mots – comme il se continue d'ailleurs en gestes puisque Lucie tout en disant *encore* continue à tourner la cuillère entre ses doigts. La pertinence des remarques de Golse nous semble adéquate à la situation de Lucie :

Là encore, le corps est mis en avant comme outil d'exploration du monde dont les diverses composantes ne peuvent être appréhendées que par leurs qualités sensibles [...]. La posture phénoménologique est donc le prérequis, si ce n'est la condition *sine qua non*, de la démarche psychanalytique en tant que telle. (Golse 2003)

L'indication de l'absence par Lucie peut être rapprochée de la célèbre situation décrite par Freud à propos du jeu du *Fort-da*, où l'enfant manifeste sa capacité à substituer un objet absent (la mère) par un objet présent (la bobine). Dans le geste de lancer (absence) puis dans celui de ramener (présence), il utilise à la fois son corps et son affect, lequel affect de joie se traduit par l'émission vocale *Fort-da*. Ainsi que le commente Menahem,

la joie que manifeste l'enfant peut être interprétée comme « une prise de conscience ». (Menahem 1986)

A. Vanier confirme qu'il y a

dans ce jeu pour l'enfant un gain de plaisir d'une autre sorte [...]. Ce jeu introduit quelque chose d'essentiel qui est une symbolisation primordiale.

La répétition ici n'est pas compulsion de répétition (Vanier 1998, 1996). Cependant, à comparer ces cas de figure, nous voyons qu'il existe plusieurs manières de penser l'absence. Lucie constate le vide de l'assiette et témoigne de sa capacité à prendre en considération conjointement deux représentations d'un même objet (l'assiette vide et l'assiette pleine). A partir de cet état de fait, Lucie peut anticiper la pensée et la réponse d'autrui avec *encore* ; et nous savons, pour l'avoir observé en crèche, que certains jeunes enfants ont besoin de vérifier par un de leurs cinq sens le rapport de vérité à l'absence de l'objet (cf. photo ci-dessous).

Ponctuellement, citons le cas de Marine, âgée de 4 ans qui, à la suite de problèmes neurologiques, est atteinte de troubles très sévères du langage. Elle s'exprime beaucoup par des gestes, avec des mimiques du visage, avec les poings serrés, le corps tendu. En dehors de moments d'opposition intenses, elle utilise particulièrement son regard ; elle fixe son regard sur le regard de l'autre comme si elle frappait fortement à une porte difficile à ouvrir, comme pour provoquer ou forcer la rencontre. Malgré sa pathologie, il semble bien que la négation, chez Marine, continue de se nourrir de la rencontre d'*ego* et d'*alter-ego* (Husserl 1929), du « partage des intentions » dont parle par exemple Marcelli qui ne manque pas de préciser que cette communication désirée, ou détournée quand elle est agressive, utilise en sus des « intentions », des « canaux sensoriels » (Marcelli 2006).



Après avoir retenu des exemples qui mettaient en scène la négation comme annihilation d'intentionnalité puis comme élaboration d'intention de sens, nous allons nous intéresser à des situations où les acteurs vont utiliser la négation à des fins d'annulation. Les cas proposés nous permettront de montrer un déroulement des modalités de l'intentionnalité au travers de la négation, qui *d'acte peut devenir action*, et où le corps est toujours présent.

René Daumal

Qu'en est-il de l'acte d'écrire ? Si nous ne pouvons détailler ici comment l'évolution biologique et l'évolution de la fonction symbolique se conditionnent réciproquement, ainsi que l'a développé Leroi-Gourhan dans *Le Geste et la parole*, c'est à titre de traces écrites que la poésie de René Daumal est citée

dans la littérature sur la négation. Dans sa préface du *Contre-Ciel*, C. Rugafiori présente Daumal comme un auteur qui

dès l'adolescence conçoit un parfait mécanisme négateur ; il nie *systématiquement*, non en vertu d'un acte gratuit, mais parce qu'il veut affirmer l'*identité entre conscience et négation*. (Rugafiori 1970)

Non seulement Daumal en appelle à la conscience dans le travail de négation, mais il décrit aussi la création du mouvement temporel et l'*epoché* réalisées par cette conscience. Il semble que nous retrouvons dans la citation suivante une image des deux intentionnalités, l'une constituante du temps et l'autre constituante du sens, présentées *supra* et explicitées par Husserl :

Comme cette négation s'opère dans la durée irréversible, ce que je rejette hors de moi je le rejette aussi dans le passé. Ainsi, je ne suis véritablement que dans l'acte de négation et dans l'instant. Ma conscience se cherche éternelle dans chaque instant de la durée, en tuant ses enveloppes successives qui deviennent *matière*. (souligné par l'auteur)

Les « enveloppes successives » ne sont-elles pas décrites par Daumal comme des modifications successives de chaque instant, par lui, vécu ?

Daumal précise que dans la négation constitutive de l'acte d'écrire, il « rejette hors » de lui. Ce rejet qui avait été analysé, par Freud, comme un processus nécessaire à la dénégation et qui a été posé comme « marque » à l'égal de l'assomption dans le jugement par Danon-Boileau, se retrouve chez Daumal ; il est support de création. Rugafiori ne manque pas de souligner que « le poète est capable de nier toute réalité au monde et d'assimiler sa négation au *non* créateur ». *In fine* dans les trois approches, « le rejet hors de soi » facilite l'émergence d'un sens.

Une lecture plus phénoménologique nous fait découvrir dans les trois situations la variabilité temporelle. Autant dans le « délire de négation », la négation fait rupture dans la temporalité, autant chez Lucie la négation pointe la construction du rapport au temps ; et chez Daumal, presque comme un intermédiaire, la négation est un surgissement qui n'est autre que l'action d'écrire qui délimite l'instant créateur :

ego, hic et nunc [sont] les dimensions fondatrices de l'espace référentiel [...] partout le système temporel est de nature indexicale et s'organise au moment changeant de la parole. (Martin 2002)

Par trois fois, le corps est présent : en tant qu'organes niés dans le délire, en tant que gestes qui accompagnent *apu*, en tant que geste qui trace les mots et montre que les langues se « comportent comme des systèmes symboliques », usent de métalangage de négations ou d'autonymie (*ibid.*). Ce dernier acte créateur, que Daumal appelle « acte positif », lui permet à « chaque instant » comme il l'écrit lui-même, de se dégager de toute empiricité par un acte de décision et d'entrer dans une dimension existentielle. Dans les trois tableaux, la négation concourt donc, de manière différente, à l'expression de la subjectivité, voire de l'action.

Duras

Choisissons donc maintenant d'examiner un cas où l'acte de nier est en réalité action, un cas de négation à la frontière du pathologique et du socio-institutionnel. Il s'agit d'un reportage fait par une journaliste peu banale, Marguerite Duras, à propos d'un crime passionnel (« Horreur à Choisy-le-Roi », in *Outside*). Duras, qui a assisté au procès d'assises, rapporte que Madame D, la criminelle, « a avoué par deux fois son impuissance à se raconter : "J'aimerais pouvoir m'expliquer, mais je *ne* peux *pas* y arriver" » et Duras ajoute : « Lorsque le président lui a dit que le moment était arrivé pour elle de s'excuser, elle a dit "je ne peux plus parler" ». Duras décrit alors Madame D comme celle qui « n'arrive même plus à nous dire ce qu'elle sait d'elle-même », note qu'elle « se tait [...] à ce point trahie par le rite judiciaire [...] elle ne trouve même plus les mots pour se dire ». Il faut dire que Duras souligne qu'on a coupé la parole à Madame D, que les accusés ne peuvent parler qu'interrogés, que les témoins favorables à l'inculpée sont grondés ou réprimés.



Notons trois niveaux de négation, qui correspondent à trois rejets et déplacements successifs. Le Président, en niant la parole de la mise en examen, rejette la personne de Madame D au profit de l'institution. Ce premier déplacement est suivi d'un second, effectué par la criminelle elle-même. Niée dans sa subjectivité, Madame D, énonce cette négation vécue à l'intérieur de son être unifié. La négation « je ne peux » devient l'énoncé unique de sa subjectivité amoindrie signifiant par là la défaillance de l'appareil phonatoire

à mettre en mots. Cependant, cette attitude est une tentative de rassemblement agie de concert dans son corps et dans sa psyché. C'est pour se préserver que Madame D ne répond pas à l'autre. Le second déplacement est un retournement de la négation en affirmation de soi. Marguerite Duras, elle, opère un troisième déplacement ; les faits, ce sont ceux qui ont eu lieu sous ses yeux, dans la salle d'audience, et non ceux qui sont consignés dans le dossier. Par cette négation, agie dans l'acte d'écriture, la reportere Duras déplace la prétendue objectivité et redonne la parole à une subjectivité, celle de Madame D. Ce n'est pas le lieu ici de développer le contenu de sens de l'acte d'écrire qui diffère quant à son objectif de celui de Daumal ; cependant, faisons malgré tout remarquer les *détours* et les strates de la négation utilisée par la reportere Duras : son action, au-delà d'être un acte d'écriture, est négation de la négation faite par l'institution judiciaire, pour être une nouvelle action, celle de l'affirmation de la vérité.



Ces deux cas interrogent la fonction de l'écriture qui peut se faire passage facilitateur de sens ou action plus revendicatrice d'une vérité. A cet effet, écoutons Fédida situer l'écriture

entre représentations de chose et représentations de mot. Que l'écriture soit entre les choses et les mots revient à en faire un acte d'effraction et de passage. (Fédida 1978)

Voudrions-nous être exhaustives, il nous faudrait évoquer l'utilisation hybride de la négation faite par les médias ; ils la présentent sous une multiplicité d'attitudes socialement valorisées. Dans une société de consommation, où la négation se consomme et consonne à l'oreille de tous, les médias incitent à la négation affirmative et contestataire et ce dans bien des domaines.

Ils commentent et décrivent (« Comment oser dire *non* ») et défilent aux côtés ou dans les mains de manifestants qui lèvent le poing, voire agitent les manuels pour dire « non » ! Par la mise en gestes, il arrive que le « non » défile : l'adverbe se fait substantif et homogénéise l'intégralité des discours et les traits du négatif. La chaîne des négations, ici, s'articule sur la chaîne des intentionnalités en action. Et encore une fois, dès que la négation est vécue par des consciences, le corps accompagne l'acte de nier. Le poing est brandi en *même temps* que le verbe. Comme pour la mise en place de la négation enfantine, l'unité du corps et de l'esprit apparaît dans cette manifestation de la négation par des adultes.

Une autre forme de consommation de la négation nous a semblé intéressante à pointer : celle qui est actuellement produite dans le langage créé par les utilisateurs de SMS (*Short Message Service*) et de messageries électroniques. Ces messages montrent des procédés de transformation : apocope (*schizo*), aphérèse (*bus*), notations sémio-phonologiques (*JTM*) ou anglicismes (*F2F*, *face to face*). Dans un article du journal *Le Monde* daté du 11.10.2006, l'acte de *nier* est présent dans une redondance qui n'a pas manqué de nous interpeller. Il concerne des jeunes gens qui communiquent, sur un *blog*, des informations à propos de leur communauté et qui écrivent dans l'un de leurs messages : « *on est alé la bas on é passer ya pas eu de probleme on c pozé la bas maintenant il peuve pas nié g penser a prendre les foto* ». Nous constatons que la marque de négation est présente par deux fois : sous la forme de *pas* et au moyen du prédicat *nier*. De surcroît, la fonction dénégatrice institue une projection dans l'intentionnalité d'autrui, telle qu'elle a été saisie dans la *Verneinung* : « *il peuve pas nié g penser* », ils ne peuvent pas, eux, nier puisque j'ai, moi, pensé à prendre des photos. D'un point de vue phénoménologique, nous ajouterons que nous retrouvons la chaîne des intentionnalités arrimées à la double négation que nous venons de souligner. Une fois encore, au travers des générations, nous pouvons découvrir la permanence et le pouvoir d'invention de la négation. Quand elle n'est pas directement agie dans un geste qui se veut illustration de sa fonction de nier, elle se retrouve, comme chez Daumal ou Duras, dans l'acte d'écrire. Celui-ci vient signifier la négation et une intentionnalité, voire commenter ou commander une action qui n'est pas bouclée sur elle-même. Et le langage SMS, quant à lui, n'est-il pas une nouvelle figure de la négation : une négation-« effraction » ?

Nous avons suivi les méandres de la négation et notre cheminement nous a conduites vers les « détours et les jeux que, seule, permet la négation » (Culioli 1990). Ainsi en avons-nous emprunté les tours et les détours, tant intentionnels, par exemple dans la dénégation, que corporels, ainsi que saisis sur les photos qui illustrent ces pages. Nous avons pu de la sorte vérifier l'unité du corps et de l'esprit révélée par Spinoza. Cependant, nous sommes loin de pouvoir, dans le cadre de cette contribution, circonscrire les différentes têtes de l'hydre *négation*. A tout le moins, notre approche plurielle, qui

comprend notamment « la phénoménologie comme terreau originaire de la psychanalyse » (Golse 2006) pourra-t-elle sensibiliser tout intéressé aux multiples facettes de la négation. Puisse-t-elle aussi rendre l'articulation de cette multiplicité intangible et révéler combien tout travail sur la négation est générateur d'un cycle indéfiniment ouvert, et qui se répète de *apu* vers *en-core...*

Références bibliographiques

- ARRIVÉ Michel, (1994) 2005, *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient, Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Paris, Puf, rééd. Limoges, Lambert-Lucas.
- ARRIVÉ Michel, GADET Françoise et GALMICHE Michel, 1986, *La Grammaire d'aujourd'hui : Guide alphabétique de linguistique française*, Paris, Flammarion.
- ATTAL Pierre, 1994, *Questions de sémantique : Une approche comportementaliste du langage*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- BAUCHE Henri, 1928, *Le Français populaire*, Paris, Payot.
- BERNICOT Josie *et al.*, 1998, *De l'usage des gestes et des mots chez l'enfant*, Paris, Armand Colin.
- BLANCHET Alain et MIRABEL-SARRON Christine, 1997, « Négation et psychopathologie », *Recherches sur le langage en psychopathologie*, Paris, Dunod : 11-38.
- BLÈS Marie-France, *La Négation et ses incidences : langage, genèse et dysfonctionnements*, à paraître.
- « La négation et ses incidences : langage et genèse », « Journées d'études » organisées à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3 (Pr. A. Rousseau) en 2003 sur *La négation : incidences et domaines*. Actes à paraître.
- BLÈS Marie-France et PÉROUSE DE MONTCLOS Marie-Odile, « Négation et langage : quelles représentations dans l'acquisition du langage et dans les dysfonctionnements ? », Séminaire du Mardi 2005-2006, « Unité de biopsychopathologie de l'enfant et de l'adolescent », Dr E. Lenoble, Service de psychologie et de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent, Dr M.-O. Pérouse de Montclos, Hôpital Sainte-Anne.
- BOUT Delphine, 2005, « Spinoza avait raison bien davantage », *Sigila* 15.
- 2006, « Des sens au sens : un secret redoublé », *Sigila* 18.
- BOUT Delphine et PROTAIS Marie-José, 2001, « Le reportage au féminin : faits et intentionnalité », *Littérature et reportage*, Limoges, Pulim.
- DE BOYSSON-BARDIES Bénédicte, 1976, *Négation et performance linguistique*, Paris, Mouton.
- CACHO Jorge, 1993, *Le Délire des négations*, Le Discours psychanalytique, Association freudienne internationale, Paris.
- CHAURAND Jacques, 1999, « Préhistoire, protohistoire et formation de l'ancien français », *Nouvelle histoire de la langue française*, Paris, Seuil : 17-86.

- COSNIER Jacques, 1998, *Le Retour de Psyché, Critique des nouveaux fondements de la psychologie*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CULIOLI Antoine, 1988, « La négation : marqueurs et opérations », *Pour une linguistique de l'énonciation 1, Opérations et représentations*, Paris, Ophrys.
- DAMOURETTE Jacques et PICHON Edouard, 1911-1952, *Des mots à la pensée, Essai de grammaire de la langue française*, Paris, Paris, d'Artey.
- DANON-BOILEAU Laurent, 1987, *Le Sujet de l'énonciation, Psychanalyse et linguistique*, Paris, Ophrys.
- 2002, « Négation », *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la direction d'A. de Mijola, Paris, Calmann-Lévy.
- 2002, *Des enfants sans langage*, Paris, Odile Jacob.
- DAUMAL René, 1936, *Le Contre-Ciel*, Paris, Gallimard
- DESCARTES René, (1628) 1963, *Règles pour la direction de l'esprit, Œuvres philosophiques 1*, Paris, Classiques Garnier.
- (1637) 1963, *Discours de la Méthode, Œuvres philosophiques 1*, Paris, Classiques Garnier.
- (1641) 1956, *Méditations métaphysiques*, Paris, Puf.
- DUCROT Oswald, 1984, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.
- DURAS Marguerite, 1984, « Horreur à Choisy -le-Roi », *Outside*, Paris, Pol.
- ERNST Gerhard, *Gesprochenes Franzoesisch zu Beginn des 17 Jahrhunderts, Direkte Rede in Jean Héroard „Histoire particulière de Louis XIII“ (1601-1610)*, Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1985 (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philosophie 204).
- FÉDIDA Pierre, 1978, *L'Absence*, Paris, Gallimard.
- FOREST Robert, 1993, *Négations, essais de syntaxe et de typologie linguistique*, Paris, Klincksieck.
- FREUD Sigmund, [1909] 1974, *L'Homme aux rats, Journal d'une analyse*, Paris, Puf.
- (1925) 1982, *La Dénégation*, traduction nouvelle et commentaires de P. Theves et B. This, Paris, Le Coq Héron.
- 1981, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, traduction de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Payot.
- GAATONE David, 1971, *Etude descriptive du système de la négation en français contemporain*, Genève, Droz.
- GOLSE Bernard, (1999) 2004, *Du corps à la pensée*, Paris, Puf.
- 2006, *L'Être-bébé*, Paris, Puf.
- GOLSE Bernard *et al.*, 2000, *Penser, parler, représenter, émergences chez l'enfant*, Paris, Masson.
- 2001, *Le Développement affectif et intellectuel de l'enfant*, Paris, Masson.
- GREEN André, 1984, « Le langage dans la psychanalyse », *Langages*, II^{es} Rencontres psychanalytiques d'Aix-en Provence 1983, Paris, Les Belles Lettres.
- 1993, *Le Travail du négatif*, Paris, Minuit.

- HUSSERL Edmund, 1964, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf.
- *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986.
- LACAN Jacques, (1953) 1979, « Quelques réflexions sur l'Ego » (communication à la Société anglaise de psychanalyse le 2 mai 1951 publiée en anglais dans le *Journal International de Psychanalyse* vol. 34 : 11-17), Le Coq-Héron.
- MARCELLI Daniel, 2006, *Les Yeux dans les yeux, L'énigme du regard*, Paris, Albin Michel.
- MARCHELLO-NIZIA Christiane, 2003, « Le français dans l'histoire », in Marina Yaguello (éd.), *Le Grand Livre de la langue française*, Paris, Seuil : 11-89.
- MARTIN Robert, 2002, *Comprendre la linguistique : Epistémologie élémentaire d'une discipline*, Paris, Les Belles Lettres.
- MENAHEM Ruth, 1986, *Langage et folie*, Paris, Minuit.
- MOREL Mary-Annick, 1994, « Pas et Ne... pas en français oral », *Cahiers de praxématique* 23.
- MULLER Claude, 1991, *La Négation en français, syntaxe, sémantique et éléments de comparaison avec les autres langues romanes*, Genève, Droz.
- NOLKE Henning, 2001, *Le Regard du locuteur 2, Pour une linguistique des traces de l'énonciation*, Paris, Kimé.
- RUGAFIORI Claudio, (1970) 1990, « Préface », in René Daumal, *Le Contre-Ciel*, Paris, Gallimard.
- SARICA Nurten, 1977, « L'expression de la négation chez l'enfant », *Turcica* 29, Louvain-la-Neuve, Peeters : 343-356.
- SPINOZA Baruch, (1677) 1993, *Ethique*, Paris, Puf (2^e éd.).
- VANIER Alain, (1996) 2005, *Eléments d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Nathan.
- (1998) 2003, *Lexique de psychanalyse*, Paris, Armand Colin.
- VEKEN Cyril, 1992, « Temps et négation », Actes du colloque *Délire des négations*, Hôpital Sainte-Anne et Université Paris-Nord-Villetaneuse : 80-86.

Ivan Darrault-Harris

UN LIEU DE CONFRONTATION SÉMIO-PSYCHANALYTIQUE : LA RELATION D'OBJET

PREMIÈRE PARTIE

ETUDE COMPARÉE DE LA RELATION D'OBJET CHEZ FREUD ET GREIMAS *

Si travaux et publications traitant des relations historiques, épistémologiques, théoriques et terminologiques entre linguistique et psychanalyse sont en nombre imposant – de qualité très remarquable¹ et connaissant aujourd'hui un regain de vigueur – les études portant sur les rapports entre sémiotique et psychanalyse occupent une place et une visibilité bien plus modestes².

Alors que les intersections de toutes sortes entre les deux disciplines ne peuvent que frapper un observateur même distant.

Si nous nous installons dans le camp – certes mobile – de la sémiotique dite de l'École de Paris (Coquet 1982), nous rencontrons au sein du noyau terminologique de cette théorie un grand nombre de notions et concepts figurant également en bonne place en psychanalyse³, tout particulièrement dans l'œuvre de Jacques Lacan et ses continuateurs. En effet, l'histoire des rapports complexes entre psychanalyse et sémiotique européenne reste largement à faire, qui éclairerait singulièrement, non seulement la renaissance de la première et la naissance de la seconde dans les années structuralistes, mais encore l'avènement et le développement même des sciences humaines.

1 Nous adressons le lecteur aux deux ouvrages de Michel Arrivé, *Linguistique et psychanalyse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, et *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient – Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Paris, Puf, 1994, réédité par Lambert-Lucas, Limoges, 2005. Signalons aussi les Actes du colloque de Cerisy (septembre 1998) : Michel Arrivé et Claudine Normand (éds), *Linguistique et psychanalyse*, Paris, In Press, 2001.

2 Voir sur ce point l'intéressante approche de Driss Ablali, *La Sémiotique du texte. Du discontinu au continu*, Paris, L'Harmattan, collection « Sémantiques », 2003, et l'ouvrage de Jacques Fontanille, *Soma et séma*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, où l'auteur s'inspire, pour construire sa sémiotique du corps, de la théorie psychanalytique du « Moi-peau » de Didier Anzieu.

3 « *Acte, affect, agresseur, axes paradigmatique et syntagmatique, condensation, conversion, culture, dénégation, désir, discours, disjonction, don, énoncé, énonciation, épreuve, événement, figuratif, fonction, formalisation, héros, identité, image, individuation, instance, interprétation, investissement (sémantique), langage, langue, manifestation, manque, métalangage, métaphore, métonymie, mort, mythique (discours, niveau), nature, négation, niveau, nœud, objet, parole, passion, pouvoir, privation, récit, relation, représentation, savoir, signifiant, signification, signifié, structure, substitut, sujet, symbolique, système, topique (espace), transformation, vérité, vie.* »

Nous nous proposons d'examiner ici une intersection terminologique et conceptuelle limitée, celle constituée par les termes co-reliés d'*objet*, de *relation* et de *sujet*, ce dernier terme étant nécessairement présupposé dans notre intitulé. Intersection certes limitée, mais dont on peut entrevoir et la densité et la complexité.

Ajoutons, pour l'anecdote, que cette modeste étude doit sa source au défi que lance à son insu Jacques Lacan au sémioticien en proposant dans son séminaire intitulé *La relation d'objet* (1956-1957) (Lacan 1994) une typologie – provocante – des « formes du manque d'objet » (*castration / frustration / privation*), là où la sémiotique ne semble proposer qu'une formule unique, celle de la disjonction logique entre un Sujet et un Objet. L'affaire, on le devine, est d'importance : la sémiotique doit en effet sa définition du *manque* à Propp, qui y voit le *primum movens* du récit, et sa conversion en formule logique à Greimas, qui en fait l'exemple même de l'*énoncé d'état*. Ne s'agirait-il là que d'un problème de niveau, le sémioticien se situant, avec sa formalisation, sur une strate profonde quasi désémantisée, et Lacan au contraire du côté de la surface, là où le squelette logique se charge de la chair de multiples effets de sens ? Ou la divergence, radicale et incontournable, ne bousculerait-elle pas très sérieusement la syntaxe narrative sémiotique, en en contestant l'un de ses fondements les plus sûrs ? Il nous semble en tout cas utile, dans un premier temps, de retracer brièvement les étapes de la construction du modèle actanciel greimassien, en faisant apparaître toute l'influence, vive à l'époque, des modèles psychanalytiques. Suivra la mise en rapport avec les définitions que donne la psychanalyse de la relation d'objet. Enfin seront examinées la réflexion lacanienne reprenant sur nouveaux frais les propositions initiales de Freud, et les interrogations ainsi adressées à la sémiotique. Façon d'annoncer le second article consacré aux apports innovants de Lacan quant à la typologie des formes du « manque de l'objet ».

Naissance du modèle actanciel de Greimas

Parti, on s'en souvient, d'une réanalyse de la formule ternaire, « boîteuse », des actants proposés par Louis Tesnière, Greimas, transitant par les *dramatis personae* de Propp et le catalogue des « fonctions » dramatiques de Souriau, pose dans un premier temps « les deux actants syntaxiques constitutifs de la catégorie "Sujet" et "Objet" ». Il ajoute :

Il est frappant, il faut le noter dès maintenant, que la relation entre le sujet et l'objet, que nous avons eu tant de peine, sans y réussir complètement, à préciser, apparaisse ici avec un investissement de « désir » [...] manifesté sous sa forme à la fois pratique et mythique de « quête ». (Greimas 1966 : 176)

L'influence de la psychanalyse est à nouveau bien marquée au moment où Greimas pose les actants « Adjuvant » et « Opposant », qui ne peuvent s'appuyer sur le modèle syntaxique originel. Il en fait des « *circonstants*, qui seraient des formulations hypotaxiques de l'actant-sujet. Dans la manifesta-

tion mythique qui nous préoccupe, on comprend bien que l'adjuvant et l'opposant ne soient que des projections de la volonté d'agir et des résistances imaginaires du sujet lui-même, jugées bénéfiques ou maléfiques par rapport à son désir » (*ibid* : 180) ⁴. Qui ne voit que Greimas, ici, se rapproche significativement de la conception topique freudienne où le sujet (l'actant-sujet) se décline en ses composantes. Il en vient d'ailleurs à admettre que ces deux derniers actants ne le sont pas véritablement, au regard du statut du Sujet, de l'Objet, du Destinateur et du Destinataire. Reconnaisant en outre que la psychanalyse vise la constitution d'une « structure actancielle », Greimas note :

La formulation énergétique, pulsionnelle, de la psychanalyse freudienne, dont la conceptualisation repose, en grande partie, sur la recherche d'un modèle actanciel, susceptible de rendre compte du comportement humain. [...]

Il est impossible [...] de ne pas parler de la psychanalyse : le modèle actanciel, dans la mesure où il pourrait prétendre recouvrir toute manifestation mythique, ne peut qu'être comparable, ou entrer en conflit, avec les modèles que la psychanalyse a élaborés. Ainsi le *désir* [...] ressemble à la *libido* freudienne établissant la relation d'objet, objet diffus à l'origine et dont l'investissement sémantique particularise l'univers symbolique du sujet. (*ibid.* : 186)

et se livre ensuite à une critique serrée et sévère de la *psychocritique* (Mauron 1964), champ où la psychanalyse affronte l'analyse du discours littéraire. À la suite de la présentation méthodologique détaillée de la psychocritique, exemples à l'appui, une différence fondamentale se fait jour :

Les « structures dramatiques obsédantes » [de Mauron] paraissent, à première vue, assez proches de notre modèle actanciel. Elles en diffèrent, cependant, sur un point important, celui des relations, qui justement, les constituent en structures. Pour nous un actant se construit à partir d'un faisceau de fonctions, et un modèle actanciel est obtenu grâce à la structuration paradigmatique de l'inventaire des actants. (*ibid.* : 189)

Le reproche essentiel réside dans la critique, adressée à Mauron, de l'utilisation des modèles psychanalytiques de telle sorte que « la description [entreprise] ne consiste qu'à réunir des matériaux permettant la confrontation des acteurs et des "situations" reconnus avec les structures actanciennes déjà établies, et non à construire de tels modèles » (*ibid.*) Et Greimas de conclure que la psychocritique s'arrête là même (en atteignant le « mythe personnel », dont la structure immanente n'est pas dégagée !) où « l'analyse, avec tout ce qu'elle comporte de problèmes méthodologiques, ne fait que commencer » (*ibid.* : 191).

Outre la méthodologie (ou son absence) de la psychocritique, Greimas en vient, « sans s'attaquer à l'"être même de la psychanalyse" » (*ibid.* : 189), à

4 On notera ici l'utilisation marquée du subjonctif qui virtualise le statut des « projections de la volonté ».

faire porter sa critique sur la terminologie psychanalytique (la structure spatiale de la seconde topique freudienne), et le caractère inductif de modèles mythologiques (comme celui de l'Œdipe), attendant, de manière assez surprenante, de la psychanalyse qu'elle modèle en quelque sorte sa démarche sur la sienne propre,

dépassant le stade d'inventorisation et d'exemplification des cas cliniques et des dénominations mythiques, se [constituant] une théorie de modèles d'analyse, actanciels tout aussi bien que transformationnels. (*ibid.* : 191)

À la recherche, précisément, des modèles transformationnels, Greimas va réanalyser les fonctions proppiennes, élaborer son propre modèle et, soucieux de le tester dans un autre domaine axiologique que le récit-conte, décide – autre rencontre avec la psychanalyse – de procéder à l'analyse d'un corpus de séances de psychodrame analytique fourni par M. Safouan. Les résultats de cette application, sans gêner la psychanalyse, mettent au jour les caractéristiques structurelles du modèle ainsi construit :

L'objet du désir et de la quête psychodramatique est l'objet-savoir, et la transformation consiste dans la substitution paradigmatique du « savoir » au « non-savoir » (*ibid.* : 221).

Du destin sémiotique ultérieur de la relation d'Objet

Conscient, donc, que les actants Adjuvant et Opposant ne pouvaient être dotés du même statut que le Sujet, l'Objet, le Destinateur et le Destinataire, Greimas va les abandonner à la faveur d'une projection des destinateurs sur le carré sémiotique, autorisant ainsi l'apparition, par exemple, d'un Anti-destinateur et d'un Non-destinateur engagés dans une opposition au bon déroulement des programmes narratifs du Sujet.

Greimas rompt alors avec la conception (si proche de la psychanalyse) de pseudo-actants constitutifs du Sujet et en fait des forces actancielles clairement extériorisées, tout en prévoyant qu'un acteur peut tout à fait être le théâtre de multiples conflits actanciels internes.

Le *Dictionnaire de sémiotique* (1979), réaffirmant le caractère non définissable du terme de *relation*, conforte en revanche les définitions des actants Objet et Sujet.

Concernant l'Objet, on relèvera qu'« en tant qu'actants, les *objets syntaxiques* sont à considérer comme des positions actancielles, susceptibles de recevoir des investissements soit de projets des sujets (on parlera alors d'*objets de faire*), soit de leurs déterminations (*objets d'état*) » (Greimas et Courtés 1979 : 259). D'autre part, la projection de la catégorie de la *jonction* sur le carré sémiotique engendre, outre les termes de *conjonction* et de *disjonction* (objet jamais possédé), ceux de *non-conjonction* (objet antérieurement possédé) et de *non-disjonction*. Enfin, l'Objet, dénommé *objet de valeur*, devient

le lieu d'investissement des valeurs (ou des déterminations) avec lesquelles le sujet est conjoint ou disjoint. (*ibid.*)

Du côté de l'actant Sujet, la nécessité de la relation à l'actant Objet est ré-affirmée, ce qui produit en outre deux sortes de sujets :

Les *sujets d'état*, caractérisés par la relation de jonction avec les objets de valeur [...], et les *sujets de faire*, définis par la relation de transformation. (*ibid.* : 370)

Les sujets du faire vont être caractérisés par leurs compétences modales respectives, critère ouvrant sur une possible typologie. Greimas fait ici allusion rapidement à la *sémiotique subjectale* de Coquet, qui, centralement, s'appuie sur la notion d'*assomption* (opposée à la seule possibilité de *prédication*). On se souvient à ce propos que Greimas, discutant l'opposition pour lui problématique d'inconscient / conscient, mettait tous ses espoirs en Lacan⁵ dans sa tentative de dépassement de cette opposition par l'*assomption*, justement.

La relation d'objet en psychanalyse

S'il n'est pas exact d'affirmer que le terme même de « relation d'objet » est absent de l'œuvre de Freud (cf. Freud 1940 : 150), on ne peut que s'accorder sur le fait que le terme en question n'est pas intégré, à l'origine, à l'appareil conceptuel de la psychanalyse.

Le *Vocabulaire de la psychanalyse* note en revanche que

Depuis les années trente, la notion de relation d'objet a pris une importance croissante dans la littérature psychanalytique au point de constituer aujourd'hui pour beaucoup d'auteurs la référence théorique majeure. (Laplanche et Pontalis (1967) 2002 : 404)

La relation d'objet en psychanalyse rejoint paradoxalement la relation interactancielle sémiotique sur les points suivants :

- L'*objet*, dans la perspective psychanalytique, voit son contenu *sémantique* premier de sujet animé humain passer au second plan au profit de la dominance d'un contenu relevant nettement de la *syntaxe narrative* : le moyen visé par la pulsion. Dans cette conception, l'objet est fort proche de la position actancielle précédemment définie.
- D'autre part, la *relation* doit être considérée comme une interrelation : non seulement le sujet établit la relation avec tel objet, mais on doit considérer que les objets, en retour, peuvent exercer une influence sur son *être* et son *faire*. On peut songer ici, par exemple, à l'activité persécutrice des objets kleinien introjectés par le sujet. Mais aussi, chez le mélancolique analysé par Freud, à l'intériorisation pathogène de l'objet perdu.
- La préposition *de*, là où peut-être on attendrait à marque cette spécificité

5 « Depuis Saussure et sa conception de la structure signifiante [...], la catégorie dichotomique de la conscience s'opposant à l'inconscient n'est plus pertinente dans les sciences de l'homme, et nous suivons, personnellement, avec beaucoup d'intérêt les efforts d'un Lacan qui cherche à lui substituer le concept d'assomption » (Greimas 1966 : 190).

de la relation réciproque grâce à laquelle sujet et objet se constituent mutuellement, alors qu'on aurait pu penser qu'il s'agit là d'une relation établie entre entités préexistant à l'établissement de la relation.

Mais la notion psychanalytique freudienne d'*objet* ne saurait être appréhendée en dehors de la théorie de la pulsion, où cette notion cohabite avec celles de *source* et de *but* : « l'objet de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but », précise Freud dans une définition considérée comme la plus complète (Freud, GW X (*Pulsions et destins des pulsions*) : 215, cité par Laplanche et Pontalis (1967) 2002 : 290). On ne peut qu'être frappé de la rencontre entre la séquence freudienne achevée par la satisfaction de la pulsion et l'unité greimassienne dénommée « programme narratif » au cours de laquelle le Sujet peut parvenir à se conjoindre avec l'Objet.

- La *pulsion*, éventuellement dans son caractère impérieux, apparaît donc comme un Destinateur interne au Sujet, un peu à la manière du Tiers Actant Immanent de Jean-Claude Coquet (1997 : 11-13).
- Le *but* ultime poursuivi par la pulsion est bien l'équivalent sémiotique d'un objet-valeur donnant tout son sens au programme dit de base.
- Quant à l'*objet*, il occupe chez Freud la place sémiotique de l'objet dit *modal*, celui dont l'acquisition permet d'atteindre la valeur de base. On sait en effet que Greimas distingue le programme narratif d'*usage*, où est acquis, par exemple, le *pouvoir* faire, du programme narratif de *base* où le sujet se conjoint avec l'objet-valeur ultimement recherché.

Et le sémioticien peut comprendre à quel point, chez Freud, l'objet en question est justement, à cause de sa nature modale, interchangeable, « ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion » (Freud *op. cit.*, in Laplanche et Pontalis (1967) 2002 : 290). Ainsi, chez le jeune enfant, bien des objets incorporables, portés à la bouche, permettront d'atteindre la satisfaction, le plaisir oral initialement quêté.

Les conceptions psychanalytiques de la relation d'objet postérieures à l'œuvre freudienne prennent en compte et étendent la remise en cause⁶ – chez Freud lui-même – de relations par trop rigides entre les notions de source, d'objet et de but :

- La prégnance de la *source* s'atténue, renforçant justement la notion de *relation* : ainsi, dans le cas de la *relation d'objet orale*, ce qui s'avère central est bien l'*incorporation* comme métaphore, y compris fantasmatique, des relations du sujet au monde.
- Quant à l'*objet*, on conteste fortement à la fois son extrême *variabilité* par rapport à la satisfaction recherchée (le fait qu'il constitue une sorte de

⁶ Freud illustre les corrélations et modifications dialectiques entre objet et but quand il envisage, par exemple, les cas du sado-masochisme et du voyeurisme-exhibitionnisme, ou encore la sublimation.

paradigme ouvert), et son *unicité* (inscrite une fois pour toutes dans l'histoire du sujet). Il est intéressant de constater que le dépassement de cette contradiction se fait du côté d'un objet dit *typique* s'inscrivant au sein de chaque type de relation (orale, anale, etc.).

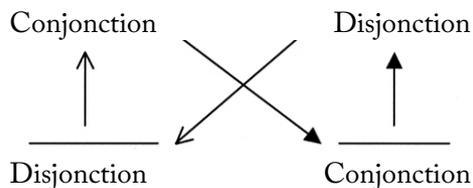
- Bien plus, la relation d'objet a tendance à se construire en tenant compte de dimensions qui excèdent clairement la vie pulsionnelle (mécanismes de défense, structure du moi, etc.) : la relation d'objet devient « notion englobante (“holistique”) et typifiante de l'évolution de la personnalité » (Laplanche et Pontalis (1967) 2002 : 407) ⁷.

La reprise lacanienne de la relation d'objet

Dans l'introduction à son séminaire consacré à *La Relation d'objet* (1956-1957), et dont la première partie s'intitule « Théorie du manque d'objet », Lacan réaffirme la nécessité de ré-interroger « cette relation du sujet à l'objet qui tend de plus en plus à occuper le centre de la théorie analytique » (Lacan 1994 : 12). Repartant fidèlement des propositions théoriques de Freud, Lacan rappelle :

- que toute quête d'objet se résume à retrouver un objet perdu ;
- que cet objet ne saurait être « l'objet pleinement satisfaisant, l'objet typique, l'objet par excellence, l'objet harmonieux, l'objet qui fonde l'homme dans une réalité adéquate, dans la réalité qui prouve la maturité, le fameux objet génital » (*ibid.* : 15).

Le sémioticien saisira donc que, sur le carré sémiotique donnant à voir la catégorie de la *jonction*, la quête de l'objet, chez Freud, présuppose en permanence un parcours antérieur allant de la conjonction avec l'objet initial jusqu'à la disjonction (la *perte*), et un parcours renouvelé, répété, tentant de nier cette disjonction pour atteindre à nouveau la conjonction, dans une heureuse retrouvaille :



 *Parcours de la perte*
 *Parcours de la retrouvaille*

⁷ Cette modification de la définition psychanalytique de la relation d'objet entraîne, de fait, l'abandon de la notion de *stade*. Ce qui autorise à admettre que, chez un sujet donné, coexistent plusieurs relations d'objet.

Sauf que la retrouvaille s'avère impossible :

Une nostalgie lie le sujet à l'objet perdu, à travers laquelle s'exerce tout l'effort de la recherche. Elle marque la retrouvaille du signe d'une répétition impossible, puisque précisément ce n'est pas le même objet, ce ne saurait l'être. La primauté de cette dialectique met au centre de la relation sujet-objet une tension foncière, qui fait que ce qui est recherché n'est pas recherché au même titre que ce qui sera trouvé [...] Il y a là une distance foncière qui est introduite par l'élément essentiellement conflictuel que comporte toute recherche de l'objet. (*ibid.*)

Et Lacan d'insister sur l'inassouvissement, la béance caractérisant pour Freud le rapport du sujet à son monde. Il faudrait donc imaginer un carré sémiotique où le parcours se déplace non sur un même plan, mais sur une sorte de spirale ascendante, puisque l'objet apparemment retrouvé est irrémédiablement décalé par rapport à l'objet initialement possédé. Même si la critique de Lacan, féroce, porte sur une conception de la psychanalyse reposant sur l'existence d'un prétendu objet apportant au sujet la complétude et le bonheur, le sémioticien ne peut qu'être sensible, pour sa part, à cette vive contestation. En effet, la sémiotique narrative, nous l'avons rappelé, a défini les actants Sujet et Objet par leur relation jonctive, en posant radicalement le manque d'objet comme disjonction et la liquidation du manque comme conjonction annulant parfaitement la disjonction. Bien plus, ce qui est contesté par Lacan écoutant la leçon freudienne sur l'objet, c'est l'idée même d'autonomie du sujet, ce qui supposerait le comblement – impossible – par l'objet. Le manque de l'objet s'impose à Lacan comme une notion centrale de la théorie analytique, « ... le ressort même de la relation du sujet au monde. » (*ibid.* : 36) Trois termes arrivent alors, qui ont leur traditionnel usage en psychanalyse, quoiqu'inégalement employés : *castration*, *frustration*, *privation*. Lacan sera donc amené à redéfinir les termes en question en les rapportant à sa trilogie bien connue : *Réel / Symbolique / Imaginaire*.

- La *privation*, extérieure à l'exercice de l'exigence phallique, ne saurait s'entendre que sur la dimension du *réel* : c'est un manque réel, un trou.
- La *frustration*, elle, est une lésion, un dommage, un *dam imaginaire*. Et concerne l'objet d'un désir dont la satisfaction, l'acquisition restent strictement impossibles.
- La *castration* est le résultat d'une interdiction émanant de la loi fondamentale, celle qui proscriit l'inceste au sein de la structure de l'Œdipe. Il s'agit donc d'une dette *symbolique*.

Les développements de ce travail considérable de redéfinition occupent la totalité du séminaire consacré à *La Relation d'objet* et s'appuient sur une analyse serrée du célèbre cas du petit Hans et de sa phobie des chevaux. Ce sera là la matière d'un second article. Sans aborder la question, aujourd'hui d'ailleurs toujours polémique, de la théorie lacanienne du manque d'objet et du statut même de la relation d'objet dans la pratique psychanalytique, ce qui

nous retiendra est bien une tout autre interrogation : les propositions de Freud, les élaborations subséquentes de Lacan concernant la relation d'objet sont-elles intégrables telles quelles aux modèles sémiotiques greimassien et post-greimassien ou bien interrogent-elles au point de devoir entraîner de significatives modifications voire des remises en cause radicales ? Car, de toute évidence, il ne s'agit pas là d'un quelconque discours-occurrence, mais de la modélisation même du rapport fondamental du Sujet au Monde. Occurrence, on le voit, qui rassemble tous les risques, et toutes les chances, de bousculer le Modèle. La sémiotique, avec Greimas, est partie, pour construire son modèle actanciel centré sur l'Objet, de la littérature orale et de ses garanties d'universalité. L'examen de la littérature écrite et des formes non littéraires de discours, l'étude des discours non verbaux ont pu confirmer la validité des modèles élaborés. La psychanalyse est partie, en quelque sorte, des antipodes, en s'installant dans la clinique du sujet individuel, unique, dans son rapport premier à la Mère, au Père, mais tout en arguant des mêmes qualités d'universalité. Et il est sur ce point très remarquable que Lacan, dans la dernière partie de son séminaire ancré dans le cas si singulier de Hans, entende solliciter comme référent véridictoire le mythe et sa structure alors tout récemment proposée par Cl. Lévi-Strauss :

Bref, pour centrer la valeur exacte de ce que l'on appelle les théories infantiles de la sexualité, et de tout l'ordre des activités qui sont chez l'enfant structurées autour de celle-ci, nous devons nous référer à la notion de mythe. (*ibid.* : 252)

C'est bien à la faveur de cette connexion pour le moins inattendue que se poursuivra notre contribution à l'étude sémio-psychanalytique de la relation d'objet.

Références bibliographiques

- ABLALI Driss, 2003, *La Sémiotique du texte – Du discontinu au continu*, Paris, L'Harmattan, collection « Sémantiques ».
- ARRIVÉ Michel, 1987, *Linguistique et psychanalyse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- (1994) 2005, *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient – Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Paris, Puf, rééd. Limoges, Lambert-Lucas.
- ARRIVÉ Michel et NORMAND Claudine (éds), 2001, *Linguistique et psychanalyse* (Actes du colloque de Cerisy – septembre 1998), Paris, In Press.
- COQUET Jean-Claude (éd.), 1982, *Sémiotique – L'École de Paris*, Paris, Hachette Université.
- 1997, *La Quête du sens*, Paris, Puf.
- DARRAULT-HARRIS Ivan et KLEIN Jean-Pierre, (1993) 2007, *Pour une psychiatrie de l'ellipse – Les aventures du sujet en création*, Paris, Puf ; n^{elle} éd. révisée, postface de Paul Ricœur, Limoges, Pulim.
- FONTANILLE Jacques, 2004, *Soma et séma – Figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose.

- FREUD Sigmund, 1940, « Deuil et mélancolie », *Métopsychoologie*, Paris, Gallimard.
- GREIMAS Algirdas Julien, 1966, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.
- GREIMAS Algirdas Julien et COURTÉS Joseph, 1979, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université.
- LACAN Jacques, 1994, *Le Séminaire, Livre IV : La relation d'objet*, Paris, Seuil.
- LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand, (1967) 2002, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, collection « Quadrige ».
- MAURON Charles, 1964, *Psychocritique du genre comique : Aristophane, Plaute, Térence, Molière*, Paris, José Corti.

Josette Larue-Tondeur

LE RYTHME, À L'ARTICULATION DE LA PSYCHANALYSE ET DE LA LINGUISTIQUE

On pourrait avantageusement inclure le rythme, en tant que trace de la subjectivité du locuteur, dans ses modalités énonciatives, comme le souhaitait Meschonnic. Il est partout et nulle part : il organise tous les discours, mais il n'apparaît dans aucun signe : le sens déborde les signes et le rythme déborde le sens ; il concerne tous les domaines de la linguistique mais aucun en particulier ; et il est au cœur de la jonction entre psychanalyse et linguistique parce qu'il exprime des pulsions psychiques profondes qui sous-tendent les discours. Il est primordial et souvent négligé, justement parce qu'il n'apparaît pas sous forme de signe, qu'il n'est pas spécifique à un champ particulier de la linguistique et probablement aussi parce qu'il implique l'être humain dans sa totalité, ce qui suscite des résistances.

Après avoir évoqué la définition du rythme, son caractère interdisciplinaire et l'étymologie du mot, nous exposerons la thèse psychanalytique d'Imre Hermann et les points de vue convergents du linguiste Fonagy et du psychanalyste Nicolas Abraham sur le rythme, dont les théories concordent avec les intuitions de Baudelaire. Enfin nous verrons quelques applications de la théorie d'Abraham sur des textes littéraires.

Définition, interdisciplinarité, étymologie

Maurice Grammont définit le rythme ([1904] 1967 : 85) comme « constitué par le retour des temps marqués à intervalles théoriquement égaux ». Mais la stricte régularité tue le rythme. On parle de *rythme cardiaque* à propos du temps qui s'écoule entre deux battements. C'est une forme de structuration du temps. L'arythmie cardiaque n'est pas une absence de rythme, malgré le préfixe privatif : c'est l'irrégularité du rythme. Le rythme serait donc un jeu d'alternance structurale entre régularité et irrégularité, une alternance de *tempi*. Une autre définition, non contradictoire avec la première, c'est le « mouvement de la parole dans l'écriture » selon Gerald Manley Hopkins, poète britannique (Meschonnic 1985 : 115).

Le rythme est relatif au domaine de la prosodie, mais il concerne toutes les disciplines de la linguistique. En ce sens, Meschonnic parle d'une recherche « traversière » à propos du rythme parce qu'il « traverse le discours » (1985 : 77). Il concerne la phonétique parce qu'il se caractérise par l'accentuation de certaines syllabes, au moyen de la longueur des voyelles, leur in-

tensité et leur hauteur. Il est lié à l'intonation, donc à tout ce qui est expressif. Mais il est lié aussi au domaine de la syntaxe, car il va de pair avec les groupes syntaxiques, surtout en français où l'accent de mots est très réduit, comparativement à l'anglais par exemple. L'accent français porte essentiellement sur la dernière syllabe d'un groupe de souffle, qui correspond généralement à un groupe syntaxique. Et il est étroitement lié à la sémantique parce qu'il produit du sens, ce qu'on remarque en poésie parce que tout y est utilisé au maximum, mais c'est vrai ailleurs aussi.

Dans les études littéraires, on se contente d'évoquer le rythme ternaire dit « éminemment poétique », selon l'expression consacrée des manuels, sans expliquer pourquoi il est ressenti comme tel. Et il est utilisé en permanence, dans tout discours, mais sans qu'on lui accorde l'importance qu'il mérite malgré les effets de sens produits. Or le rythme fait partie des manifestations inconscientes comme les lapsus par exemple, ce que je vais tenter d'expliquer. Il constitue un indice d'énonciation, c'est-à-dire une trace du locuteur. Mais comme il « s'avance masqué », selon l'expression de Freud à propos de l'Inconscient, le rythme est généralement utilisé à l'insu du locuteur. Il est d'autant plus révélateur, mais on le connaît mal. Meschonnic, qui a procédé à des travaux importants sur le rythme, souhaite à juste titre qu'on l'inclue dans les modalisations du discours.

Benveniste précise l'étymologie et l'histoire de ce mot dans le chapitre VII des *Problèmes de linguistique générale* intitulé « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » : « rhuthmos » est l'abstrait d'un mot qui veut dire « couler ». En grec, « rhuthmos » s'oppose à la forme fixe pour désigner la forme changeante, fluide, « improvisée, momentanée, modifiable ». Le sens moderne existe en grec, mais résulte d'une spécialisation due à Platon. Celui-ci applique d'abord le mot à « la forme du mouvement que le corps humain accomplit dans la danse, et à la disposition des figures en lesquelles ce mouvement se résout ». La notion de rythme corporel est « soumis[e] à la loi des nombres », d'où la détermination de la forme par une « mesure » et son assujettissement à un ordre. C'est de là que vient le nouveau sens chez Platon : la « disposition » « constituée par une séquence ordonnée de mouvements lents et rapides ». Et enfin, « c'est l'ordre dans le mouvement, le procès entier de l'arrangement harmonieux des attitudes corporelles combiné avec un mètre qui s'appelle désormais « rhuthmos » ». Le sens premier de configuration spatiale proportionnée est passé à celle des mouvements dans la durée.

Thèse psychanalytique d'Imre Hermann

Imre Hermann, dans *L'Instinct filial* (1943), montre l'importance de ce qu'il appelle « l'instinct filial » ou « l'instinct d'agrippement », qui consiste chez les petits singes à s'accrocher au pelage de la mère. Cet instinct, moins évident chez le petit humain faute de pelage maternel (les mères humaines sont

moins velues), est observable dans les réactions du bébé qui attrape le doigt qu'on lui tend et s'y cramponne. On peut voir aussi une tendance marquée à attraper les cheveux. Cet agrippement, qui va de pair avec l'instinct vital, tend à éviter l'angoisse de la séparation.

L'enfant qui ne peut assouvir cet instinct d'accrochage à la mère ou à son substitut, quand il ne meurt pas d'hospitalisme, connaît une angoisse de séparation d'autant plus forte à l'âge adulte. Il manifeste alors une propension à s'agripper à ses proches, ce qui ne facilite pas ses relations à autrui. Ou bien il présente la réaction inverse de se cacher et migrer, comme ces voyageurs perpétuels qui partent le plus loin possible et de manière réitérée, ce qui est peu favorable à la fondation d'une famille harmonieuse. Ni l'agrippement abusif ni l'éloignement systématique ne facilitent les rapports avec l'entourage. La relation duelle entre la mère et l'enfant détermine ou tout au moins influence fortement le comportement ultérieur. L'alternance fusion *vs* séparation va de pair avec la prise d'autonomie progressive qui s'effectue essentiellement pendant les trois premières années, ces années caractérisées par un oubli presque total, mais se prolonge jusqu'à l'âge adulte et souvent bien au-delà.

Le bébé singe s'agrippe à sa mère et s'éloigne d'elle progressivement pour faire ses expériences, d'autant plus audacieux qu'il a l'assurance de pouvoir se raccrocher à elle en cas de danger. Le petit d'homme aussi acquiert plus facilement son autonomie s'il peut se réfugier auprès de sa mère quand un danger survient. Mais il n'a pas toujours cette possibilité. Or pour remédier à l'absence et à l'angoisse de séparation, le petit humain s'approprie la médiation du langage, comme le montre Freud à propos du jeu de *Fort-da* qui permet de s'assurer de la persistance de l'objet éloigné (« Au delà du principe de plaisir », 1920). Et ce langage se profère par le souffle selon un certain rythme organisateur.

Points de vue convergents : Fonagy, Abraham et Baudelaire

Fonagy, dans *La Vive Voix*, montre que des pulsions profondes affectent les sonorités et les rythmes. Il applique au rythme le système de ressemblances et oppositions que Jakobson attribue aux sonorités et groupes grammaticaux. Il attire l'attention sur le fait que le rythme est perçu dès la vie intra-utérine sous la forme des battements du cœur maternel. C'est un rythme binaire. Et ce rythme binaire caractérise aussi le premier acte relationnel de la têtée par la succion sur le rythme de base du trochée, la tension suivie de détente correspondant à l'appétit suivi d'assouissement (Nicolas Abraham, *L'Ecorce et le noyau*). C'est donc un rythme pair qui caractérise la fusion avec la mère. Dans le processus de fusion *vs* séparation, la recherche d'un rythme régulier, avec répétition de la même structure, correspond au désir de fusion totale, d'assouissement dans la relation duelle. Et ce peut être une sorte de substitution à l'absence de la mère. Mais la fusion totale serait létale. Et un rythme

toujours identique, fréquent dans les comptines, serait monotone dans un poème. Le rythme poétique se construit sur fond de rythme régulier avec des ruptures qui symbolisent la séparation. Selon Nicolas Abraham (*op. cit.*), le rythme pair correspond au désir de fusion tandis que le rythme impair correspond au désir de séparation, d'autonomie. Il montre sur les exemples littéraires de « L'Apprenti sorcier » de Goethe et du « Corbeau » d'Edgar Poe la rupture du rythme pair et le surgissement du rythme impair qui peut s'avérer générateur de toute-puissance créatrice ou d'angoisse.

C'est un jeu incessant entre régularité et ruptures, ressemblances et différences, qui correspond au désir ambivalent de fusion et séparation, de retour fœtal et d'autonomie, comme dans la relation duelle de Hermann. Le rythme impair s'oppose au rythme pair, ce qui se perçoit dans l'adjectif « impair » dérivé de « pair », préfixé. On peut envisager un cas particulier de ce phénomène : le rythme binaire favorise la fusion tandis que le rythme ternaire, dit « éminemment poétique » dans les manuels de littérature, mais sans explication, correspond plus volontiers à l'éloignement et l'essai d'autonomie. Ce dernier est provoqué par l'énergie de la révolte, la volonté d'autonomie par rapport à une fusion étouffante.

En poésie, les allitérations et assonances, la fluidité des liquides et la douceur des nasales participent à l'euphonie. Mais la recherche d'harmonie se fonde aussi et surtout sur le rythme. Par exemple le tétramètre assure cette alliance de rythme binaire et ternaire qui correspond à la fois au désir ambivalent de fusion et de séparation, comme dans l'alexandrin célèbre de Racine (*Phèdre*, I, 3) : « Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue. »

Le recours au rythme pair correspond aux « besoins » décrits par Baudelaire dans *Fusées* XXII :

Je crois que le charme infini et mystérieux qui gît dans la contemplation d'un navire, et surtout d'un navire en mouvement, tient, dans le premier cas, à la régularité et la symétrie, qui sont un des besoins primordiaux de l'esprit humain, au même degré que la complication et l'harmonie [...].

Il est remarquable que le grand poète Baudelaire utilise très peu le rythme ternaire et recherche plus volontiers la symétrie, ce qui s'explique peut-être par un instinct filial qui n'a pu se satisfaire dans l'enfance, comme semble l'indiquer la biographie de Pichois. Proust aussi pratique plus volontiers la symétrie, amplement complexifiée, ce qui correspond à un désir de fusion du narrateur avec la mère (cf. Larue-Tondeur 2007).

Le rythme s'appuie sur le mètre et les groupes de souffle, et se combine avec les récurrences sonores qui reviennent à intervalles plus ou moins réguliers. Formellement, le rythme ternaire consiste le plus souvent en trois groupes de souffle équivalents par leur fonction et leur longueur, ce qui provoque une équivalence de sens, comme l'a montré Jakobson : « La fonction poétique projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison » (1963 : 220). Ce n'est pas un rythme ternaire comme en

musique, une mesure à trois temps qui s'applique à tout un morceau, mais au contraire un rythme ternaire qui s'applique le plus souvent à un groupe inclus dans une phrase et se détache sur le reste du texte. Nous en verrons plusieurs formes.

Application de la théorie de N. Abraham à des textes littéraires

Par exemple, dans le passage des *Mémoires d'Outre-Tombe* de Chateaubriand concernant les soirées à Combourg (I, III), le rythme ternaire final tend à anéantir les personnages parentaux et préludent à l'autonomie du narrateur :

Le reste de la soirée, l'oreille n'était plus frappée que du bruit mesuré de ses pas, des soupirs de ma mère et du murmure du vent.

Le rythme ternaire n'opère pas seul. Tous les éléments de la langue concourent à la production du sens. Tout le paragraphe tend à opérer une réduction des personnages, avec la disparition des domestiques et l'éloignement des parents, renforcée par les formules restrictives *ne... que*. La mère soupire à l'écart et le père comparé à un spectre s'isole à la fois par sa démarche automatique et son comportement. Le rythme ternaire final « du bruit mesuré de ses pas, des soupirs de ma mère et du murmure du vent » tend à créer une équivalence entre les trois compléments d'agent de longueur équivalente, donc entre le père, la mère et le vent, ce qui réduit les parents à un déplacement d'air et les anéantit. Les équivalences grammaticales et rythmiques produisent une équivalence sémantique selon Jakobson. Ce rythme ternaire final correspond à une séparation qui tient de l'expulsion. Bien évidemment, on peut considérer que l'anéantissement des parents contribue au culte du moi du grand romantique, mais c'est aussi le procédé de choix de la prise d'autonomie.

Nous allons observer le même procédé sur deux phrases d'un texte de Colette, « Les Vrilles de la vigne », fragment liminaire du recueil de poésie en prose portant le même titre : ce texte est engendré par une métaphore associant le rossignol pris aux vrilles de la vigne avec la narratrice prisonnière de son partenaire et qui se libère par sa voix. L'oiseau éperdu ne sait plus que la peur est à l'origine de son chant, il reste captif et se limite, dans son vain désir de séparation, à un refrain dont le rythme ternaire reste rudimentaire :

Tant que la vigne pousse, pousse, pousse...

sont les paroles que lui attribue la narratrice.

En revanche, la narratrice domine sa peur et conquiert son autonomie grâce à sa voix qui se manifeste dans un rythme ternaire complexifié :

Je voudrais dire, dire, dire tout ce que je sais, tout ce que je pense, tout ce que je devine, tout ce qui m'enchanté et me blesse et m'étonne...

Le premier rythme ternaire « dire, dire, dire » reprend la structure du refrain de l'oiseau avec trois verbes, à l'infinitif cette fois, mais la suite de la phrase déploie les possibilités de ce rythme : les répétitions de « tout ce que »

laissent attendre un autre rythme ternaire, attente d'abord déçue puisqu'une quatrième relative précédée de « tout ce » le rompt, mais elle comporte elle-même un retour du rythme ternaire avec la construction grammaticale « me » suivi d'un verbe : « tout ce qui m'enchanté et me blesse et m'étonne ». Cette complexification du rythme ternaire va de pair avec la prise d'autonomie et peut se schématiser de la manière suivante :

Dire, dire, dire
 tout ce que...
 tout ce que...
 tout ce que...
 tout ce qui... me + V, me + V, me + V.

Par ailleurs le retour provisoire au rythme pair peut correspondre à une hésitation, une réticence à la libération de la fusion aliénante avec le partenaire dont la « sage main fraîche se pose sur [sa] bouche » pour l'empêcher de poursuivre son discours.

Ces deux textes littéraires illustrent la théorie de Nicolas Abraham à propos du rythme impair lié au désir de séparation. Voyons maintenant un exemple de rythme pair associé au désir de fusion.

Jakobson étudie les glissements d'accents en les reliant au plaisir de l'inattendu théorisé par Edgar Allan Poe :

Le glissement de l'accent de mot du temps marqué sur le temps non-marqué (« pied renversé ») dans les mots polysyllabiques, est inconnu dans les formes traditionnelles du vers russe, mais fréquent dans la poésie anglaise après une pause métrique et/ou une pause syntaxique. [...]

Dans le vers *Nearer, my God, to Thee, nearer to Thee*

(« Plus près de Toi, mon Dieu, plus près de Toi »),

la syllabe accentuée d'un même mot apparaît deux fois sur le temps non marqué, d'abord au début du vers et une seconde fois au début d'un groupe de mots. (1963 : 228-229)

Le vers de Sarah F. Adams (1805-1848) cité par Jakobson manifeste un effet de sens par le déplacement d'accent habituel. On peut procéder à l'étude des effets de sens du rythme ainsi transformé. Si l'on ajoute à cela le caractère fusionnel du rythme pair selon N. Abraham, le vers prend tout son sens.

L'accent de *nearer* habituellement placé sur la première syllabe, le suffixe *-er* du comparatif n'étant jamais accentué, est ici déplacé sur la seconde. En effet le pentamètre iambique comporte cinq groupes de deux syllabes dont la deuxième est accentuée, ce qui nécessite ce déplacement. Le résultat est d'abord que le mot *nearer* résonne de manière étrange. Et l'effet qui s'ensuit est d'accentuer le suffixe accroissant la proximité du point de vue sémantique, *-er* hyperbolisant en quelque sorte le sens de *near*. En outre, il se rapproche de celui qui se trouve sur *Thee*, surtout dans la deuxième occurrence du groupe *nearer to Thee*, la proximité est ainsi mimée par le rythme :

Nearer, my God, to Thee, nearer to Thee.

En outre, *Thee* étant employé presque uniquement pour la prière, son emploi est rare, si bien que deux anomalies sont contenues dans le seul groupe de mots *nearer to Thee*, l'accent sur le suffixe et l'emploi du pronom de deuxième personne, ce qui produit une impression d'atmosphère très particulière. Par ailleurs, ce groupe est répété parallèlement avec l'insertion dans la première occurrence de l'apostrophe *my God* qui s'y trouve sertie, mise en valeur ainsi entourée. Or elle comporte deux mots qui rapprochent l'orant de son Dieu car celui qui prie est présent dans le possessif *my* qui est juxtaposé à *God*.

Finalement, le déplacement d'accent, répété, participe à favoriser une proximité maximale de l'orant et de son Dieu, ce qui suscite une impression de ferveur accrue. Et le rythme pair a pour fonction de provoquer la fusion avec Dieu, favorisée par le déplacement d'accent et les mots employés. Les éléments de la langue entrent en synergie pour manifester cette fusion. La traduction du cantique en français perd, outre la déperdition habituelle en poésie, l'effet émotionnel du déplacement d'accent.

En revanche, dans le conte philosophique de Voltaire intitulé *Zadig*, les trois *mais* révoltés du personnage éponyme envers l'hermite métamorphosé en ange marquent une scansion ternaire par l'expression *mais, dit Zadig* qui éloigne de la fusion avec le divin. Ils sont situés à la fin du chapitre XVII, qui constitue une transposition sulfureuse de la XVIII^e sourate du Coran dont le sens global est celui de la parole biblique selon laquelle « les voies de Dieu sont impénétrables ». Voltaire transforme la demande : dans la sourate, c'est Moïse qui demande à l'inconnu l'autorisation de le suivre ; dans *Zadig*, c'est l'hermite, l'ange Jesrad, qui propose à Zadig de l'accompagner, ce qui facilite l'expression de la révolte. L'inconnu de la sourate était réticent à se laisser accompagner et posait la condition de ne pas l'interroger. Moïse le questionne quand même, mais avec révérence, tandis que *Zadig* laisse libre cours à ses injures et ses contestations : l'hermite brûle la maison de son hôte et noie le neveu de son hôtesse, se justifiant *a posteriori* par le fait qu'un trésor est enfoui sous la maison et que le neveu aurait assassiné sa tante s'il avait vécu.

« *Mais quoi ! dit Zadig*, il est donc nécessaire qu'il y ait des crimes et des malheurs, et les malheurs tombent sur les gens de bien ! — Les méchants, répondit Jesrad, sont toujours malheureux : ils servent à éprouver un petit nombre de justes répandus sur la terre, et il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien. — *Mais, dit Zadig*, s'il n'y avait que du bien, et point de mal ? — Alors, reprit Jesrad, cette terre serait une autre terre ; l'enchaînement des événements serait un autre ordre de sagesse ; et cet autre ordre, qui serait parfait, ne peut être que dans la demeure éternelle de l'Être suprême, de qui le mal ne peut approcher. Il a créé des millions de mondes dont aucun ne peut ressembler à l'autre. Cette immense variété est un attribut de sa puissance immense. Il n'y a ni deux feuilles d'arbre sur la terre, ni deux globes dans les champs infinis du ciel, qui soient semblables ;

et tout ce que tu vois sur le petit atome où tu es né devait être dans sa place et dans son temps fixe, selon les ordres immuables de celui qui embrasse tout. Les hommes pensent que cet enfant qui vient de périr est tombé dans l'eau par hasard, que c'est par un même hasard que cette maison est brûlée ; mais il n'y a point de hasard : tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance. Souviens-toi de ce pécheur qui se croyait le plus malheureux de tous les hommes. Orosmade t'a envoyé pour changer sa destinée. Faible mortel, cesse de disputer contre ce qu'il faut adorer. — *Mais, dit Zadig...* » Comme il disait *mais*, l'ange prenait déjà son vol vers la dixième sphère. Zadig, à genoux, adora la Providence, et se soumit. L'ange lui cria du haut des airs : « Prends ton chemin vers Babylone. »

Quand l'hermite est transformé en l'ange Jesrad, Zadig se prosterne en lui demandant s'il est venu lui apprendre « à se soumettre aux ordres éternels ». Cependant sa réaction va évoluer vers la révolte.

Il commence par suggérer qu'il aurait mieux valu améliorer cet enfant que le noyer, ce à quoi l'ange répond que s'il avait été vertueux il aurait été assassiné. Cela montre une volonté de Voltaire de ridiculiser l'ange et du même coup la théorie de Leibniz selon laquelle tout est nécessaire, qui est aussi la cible de l'ironie dans *Candide*. Cette intervention de Jesrad fournit à Zadig l'occasion de proférer un premier *mais* de révolte : « — Mais quoi ! dit Zadig, il est donc nécessaire qu'il y ait des crimes et des malheurs, et les malheurs tombent sur les gens de bien ! ». Ce *mais* est intégré dans l'interjection *mais quoi !* exprimant l'affect de révolte. L'argument de l'ange « il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien » suscite un deuxième *mais* de révolte : « — Mais, dit Zadig, s'il n'y avait que du bien, et point de mal ? ». Grâce à l'incise, ce *mais* est isolé du reste de la répartie. L'ange explique que la perfection n'est pas de ce monde et que rien n'arrive par hasard, achevant son discours par « faible mortel, cesse de disputer contre ce qu'il faut adorer. » Le troisième *mais* de Zadig est interrompu par le départ de l'ange. Comme le souligne Dominique Maingueneau dans son analyse des connecteurs argumentatifs, c'est l'expression d'une attitude de refus :

Zadig profère son *mais* en quelque sorte « pour l'honneur », n'ayant pas d'argument à opposer à l'Ange mais désireux de lui signifier son refus. (1986 : 141)

Il est remarquable que la révolte de Zadig explose en trois *mais*, avec la revendication d'autonomie qui s'oppose absolument à la soumission et à la fusion. Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'un rythme ternaire habituel, le détachement des trois *mais* apparaît bien comme une révolte organisée en trois temps, avec une progression qui réduit les mots de l'interjection *mais quoi !* à un *mais* suivi d'une virgule pour les besoins de l'incise, jusqu'à produire un concentré de refus dans le troisième *mais* suivi de point de suspension. Ceux-ci figurent graphiquement que « le *mais* reste en suspens » selon l'expression de Dominique Maingueneau (*ibid.* : 140) et laisse imaginer la stupeur, voire la fureur de Zadig. Par ailleurs l'éloignement physique du personnage divin suit immédiatement le rythme ternaire.

Dominique Maingueneau a souligné l'ambiguïté du dernier *mais* : refus de Zadig qui n'a plus d'argument ou fuite de l'ange devant les objections par incapacité de répondre. Zadig a échoué à convaincre Jesrad et l'ange a échoué à enseigner la soumission au mortel. C'est plus qu'un éloignement par autonomie, c'est une séparation définitive que marque le trio de *mais*.

Conclusion

Le rythme exprime des pulsions psychiques profondes comme le désir ambivalent de fusion et de séparation, nécessaire sous ces deux pôles notamment pour la contemplation esthétique fusionnelle et l'affirmation d'une pensée créatrice autonome. La théorie de Nicolas Abraham selon laquelle le rythme pair correspond à la recherche de fusion liée à l'instinct d'agrippement, le rythme impair à une volonté de séparation génératrice à la fois d'autonomie et d'angoisse, fonctionne particulièrement bien sur les textes littéraires.

La poésie et plus généralement la littérature exhibe l'importance du rythme, mais celui-ci est à l'œuvre dans tout discours et mérite d'être pris en compte par la linguistique, car il est étroitement lié à l'investissement de l'être total dans la créativité verbale.

Références bibliographiques

- ABRAHAM Nicolas et TOROK Maria, (1978) 1987, *L'Ecorce et le noyau*, Paris, Aubier-Montaigne, puis Flammarion.
- BAUDELAIRE Charles, 1887, *Fusées XXVII*, Paris, Eugène Crépet.
- BENVENISTE Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.
- FONAGY Ivan, 1983, *La Vive Voix*, Paris, Payot.
- FREUD Sigmund, (1920) 1951, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- GRAMMONT Maurice, (1904) 1967, *Le vers français, ses moyens d'expression, son harmonie*, Paris, Delagrave.
- HERMANN Imre, (1943) 1972, *L'Instinct filial*, Paris, Denoël.
- , 1978, *Psychanalyse et logique*, Paris, Denoël.
- JAKOBSON Roman, 1963, *Essais de linguistique générale I*, Paris, Minuit.
- LARUE-TONDEUR Josette, 2007, *Schizophrénie et poésie : l'écriture poétique de la mer*, Limoges, Lambert-Lucas.
- MAINGUENEAU Dominique, 1986, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas.
- MESCHONNIC Henri, 1985, *Les Etats de la poétique*, Paris, Puf.

Marco Nuti

FREUD, ARTAUD E LA LOGICA DEL DELIRIO

All'interno dell'opera di Sigmund Freud esiste – anche se non è stata molto evidenziata dagli studiosi – una vera e propria teoria del delirio. Poiché quest'ultimo termine può prestarsi a qualche equivoco, cominceremo col ricordare la definizione che ne dà lo stesso Freud:

Possiamo attribuire al delirio due caratteri principali, che se non sono sufficienti da soli a caratterizzarlo compiutamente, sono però idonei a distinguerlo da altri disturbi. Anzitutto esso appartiene a quel gruppo di stati morbosi che non producono effetti somatici diretti, ma che si esprimono soltanto con sintomi psichici; secondariamente è caratterizzato dal fatto che in esso delle fantasie hanno preso il sopravvento, hanno cioè ottenuto credito e acquisito influenza sull'azione. (Freud DSG 1989: 294) ¹

I due tratti costitutivi del delirio sono dunque il suo carattere essenzialmente psichico e la sua forte influenza sul pensiero e il comportamento di chi ne è vittima. La novità del discorso freudiano non consiste tanto nel negare, all'origine della produzione delirante, l'esistenza di un'alterazione di natura organica, cerebrale, quanto piuttosto nel ritenere che il delirio sia dotato di una propria logica, che lo rende spiegabile e interpretabile. A suo avviso non esiste infatti differenza di principio tra i normali processi psicologici e quelli che sono all'origine delle fantasie di nevrotici e psicotici. La psicoanalisi ha quindi il merito di far rientrare nell'ambito di ciò che può essere compreso fenomeni che in precedenza si presentavano come non razionalizzabili:

Da quando sono stati affrontati con presupposti psicoanalitici, sono stati finalmente intesi ben inseriti nel contesto della vita psichica i discorsi più peregrini, le posizioni e gli atteggiamenti più stravaganti di questi malati. Esattamente lo stesso vale per i deliri, per le allucinazioni e per i sintomi deliranti di parecchi malati di mente. Dovunque sinora sembrava regnasse soltanto il capriccio più bizzarro, il lavoro psicoanalitico ha indicato la presenza di una legge, di un ordine, di una concatenazione, o perlomeno l'ha fatta intuire nei casi in cui la ricerca era ancora incompiuta. Le forme eterogenee che la malattia psichica assume vengono comunque riconosciute come l'esito di processi in fondo identici ai processi psicologici, la cui natura si lascia penetrare e descrivere grazie a concetti psicologici. (Freud IP 1991: 257)

¹ Cito le opere di Freud dalla traduzione italiana, *Opere* vol. I-XII, Torino, Bollati Boringhieri, 1988-1999.

Questa negazione del carattere di alterità assoluta che a molti sembrava inseparabile dall'idea stessa di delirio rappresenta un gesto di notevole audacia teorica, anche se Freud non lo presenta come tale, bensì come lo sviluppo di premesse già poste da altri studiosi:

Prima di Breuer e di Janet il grande psichiatra Leuret aveva già espresso l'opinione che doveva essere possibile trovare un senso persino nei deliri dei malati di mente, purché si riuscisse a tradurli. (Freud IAP 1991: 420)

La psicoanalisi aspira appunto a compiere in maniera nuova e corretta questo lavoro di traduzione.

L'ipotesi da cui parte Freud è quella che il delirio ci risulti incomprensibile solo perché viene esposto dal malato in forma incompleta:

I deliri sono opera di una censura che non si dà più la briga di celare la propria attività, una censura che invece di collaborare a una rielaborazione più scandalosa, cancella senza riguardo ciò che contesta, di modo che quel che rimane diventa sconnesso. (Freud IDS 1988: 483)

Così come accade nei sogni, anche nei deliri agisce una censura che occulta certi pensieri, avvertiti dal malato come sgradevoli e inconfessabili. Benché in tal modo i suoi enunciati acquistino un aspetto illogico, chi delira resta convinto della realtà effettiva di quel che sta sostenendo. E, secondo Freud, non del tutto a torto:

Quando l'ammalato crede così tenacemente al proprio delirio, ciò non avviene per un sovvertimento nelle sue capacità di giudizio e non deriva da ciò che di errato vi è nel delirio stesso. In ogni delirio vi è invece un nucleo di verità, vi è sempre in esso qualcosa che merita veramente fede, ed è questo qualcosa la fonte della persuasione del malato, la quale pertanto fin qui è giustificata. Ma questa verità è stata per lungo tempo rimossa; e quando finalmente le riesce di penetrare nella coscienza, in forma deformata, il sentimento di convinzione che ad essa si accompagna risulta sovrinteso come per compensazione; esso aderisce ora al sostitutivo deformato della verità rimossa e lo protegge da ogni attacco critico. (Freud DSG 1989: 323)

Freud aggiunge che

il modo qui descritto in cui è sorta la convinzione nel delirio non è fondamentalmente diverso da quello della formazione della certezza in casi normali dove non entra in giuoco la rimozione [...] Si può dire che essa si diffonde dalla verità agli elementi falsi che vi sono associati e li difende da una giusta critica, anche se non in modo altrettanto ostinato come avviene nel delirio. (*Ibidem*)

Uno degli aspetti più perturbanti del pensiero freudiano, ma anche uno dei suoi punti di forza, consiste nel fatto che esso riduce la distanza di sicurezza che le persone che si ritengono psichicamente "normali" tendono a porre tra se stesse e chi soffre di disturbi mentali più o meno gravi. Senza voler affatto sopprimere la differenza tra le due situazioni, Freud ci tiene a evidenziare che essa va considerata come assai meno netta di quanto saremmo portati a credere.

Da quanto detto finora risulta dunque che il discorso delirante segue una propria logica, e che rappresenta anzi, soggettivamente, una forma di difesa psichica. Freud formula queste due acquisizioni in maniera perentoria:

Inanzitutto, l'idea delirante non è più qualcosa di assurdo e di incomprensibile. E' dotata di senso, è ben fondata, rientra nel contesto di un'esperienza vissuta con intensità affettiva [...]. In secondo luogo essa è necessaria come reazione a un processo psichico inconscio di cui siamo venuti a conoscenza attraverso altri indizi, e deve proprio a questa connessione il suo carattere delirante, la sua refrattarietà agli attacchi della logica e della realtà. E' persino qualcosa di desiderato, una sorta di consolazione. (Freud IAP 1991: 124)

Non è difficile comprendere che il delirio nasca nella mente del malato come un tentativo di tenere lontani dal proprio sé cosciente dei pensieri che, in quanto penosi e inaccettabili, sono stati rimossi. Ma, a parte il fatto che una simile difesa risulta inefficace sul piano pratico (e anzi di norma rivela al mondo esterno la condizione patologica di chi la mette in atto), occorre chiedersi perché le idee deliranti appaiano addirittura gradevoli e consolanti per l'individuo che le coltiva.

Freud ha rilevato questo aspetto del delirio attraverso l'esame della psicosi, come se l'aggravarsi della malattia agisse al modo di un microscopio, ingrandendo e rendendo percettibili fenomeni che allo stadio della semplice nevrosi non sarebbe stato facile cogliere. Chi consideri il quadro clinico della paranoia, ad esempio, non tarderà a notare un aspetto significativo:

A tutti sono note le immaginazioni deliranti dei paranoici, le quali hanno per contenuto la grandezza e le sofferenze del proprio Io. (Freud FI 1989: 323)

Non è contraddittorio, da parte di Freud, porre sullo stesso piano l'autoesaltazione e il vittimismo del paranoico: si tratta infatti di due modi diversi con cui il malato ottiene lo stesso risultato, quello di affermare la centralità del proprio io. Com'è noto, questo processo riceve nel linguaggio psicoanalitico la denominazione di *narcisismo*. Freud dichiara che è stato proprio lo studio delle psicosi a consentirgli di chiarire tale concetto:

I malati di questo tipo, che ho proposto di definire parafrenici, presentano due tratti caratteristici fondamentali: il delirio di grandezza e il distacco del loro interesse da persone e cose del mondo esterno. [...] Nasce a questo punto l'interrogativo: a quale destino va incontro nella schizofrenia la libido sottratta agli oggetti? La via per rispondere è tracciata dal delirio di grandezza tipico di questi stati. Tale delirio è nato certamente a spese della libido oggettuale. La libido sottratta al mondo esterno è stata diretta sull'Io, dando origine per conseguenza a un comportamento che possiamo definire narcisistico. In verità, lo stesso delirio di grandezza non è una creazione ex novo; come sappiamo, esso è al contrario l'amplificazione e l'esplicitazione ulteriore di un assetto già preesistente. Ciò ci induce a concepire il narcisismo sorto da riappropriazione di investimenti oggettuali come un narcisismo secondario, che si erige sulla base di un narcisismo primario. (Freud IN 1991: 444)

Parlando di narcisismo primario, lo psicoanalista intende riferirsi a uno stadio evolutivo che ogni singolo individuo ha attraversato e che, in forma ridimensionata, è entrato a far parte stabilmente del patrimonio psichico di ciascuno di noi; a suo avviso, inoltre, la stessa cosa vale per l'umanità nel suo complesso. Se si considerano infatti i bambini e quelli che (con terminologia corrente all'epoca) Freud definisce "popoli primitivi", ci si imbatte

in alcune peculiarità che, prese singolarmente, potrebbero essere annoverate tra le manifestazioni del delirio di grandezza; una sopravvalutazione del potere dei propri desideri e atti psichici, l'onnipotenza dei pensieri, una fede nella virtù magica delle parole e una tecnica per trattare con il mondo esterno – la magia – che appare la coerente applicazione di queste premesse. (Freud IN 1991: 445)

Pur paragonando le fantasie di grandezza degli psicotici a quelle di bambini e "primitivi", Freud non intende affatto sminuire le capacità di rielaborazione concettuale di questi malati:

E' [...] ben noto a ogni psichiatra che in casi gravi di delirio cronico (paranoia) vengono raggiunte forme estreme di assurdità intelligentemente elaborate e ottimamente sostenute. (Freud DSG 1989: 32)

Egli avrà modo di convincersene ancora di più attraverso la lettura di un testo straordinario quale le *Memorie di un malato di nervi* di Daniel Paul Schreber, al quale dedicherà un'ampia analisi (Schreber 1974). Di quest'ultima ci limitiamo a evidenziare un punto specifico, utile a confermare l'idea, in apparenza paradossale, secondo cui il delirio non va visto solo come un sintomo di malattia, ma anche come un tentativo, da parte di chi lo produce, di far fronte alle difficoltà. Osserva infatti Freud che il paranoico, dopo aver in certo modo provocato nel proprio pensiero una fine del mondo, sottraendo agli oggetti esterni gli investimenti libidici che a essi aveva in un primo tempo rivolto, non si limita a questa operazione di annichilimento, ma va oltre:

Ricostruisce il mondo, non più splendido in verità, ma almeno tale da poter di nuovo vivere in esso. Lo ricostruisce col lavoro del suo delirio. La formazione delirante che noi consideriamo il prodotto della malattia costituisce in verità il tentativo di guarigione, la ricostruzione. Tale ricostruzione che segue alla catastrofe riesce più o meno bene, giammai appieno. (Freud OP 1990: 396)

Attraverso considerazioni come queste, Freud ribadisce dunque la sua intenzione di non considerare le idee deliranti solo come un fenomeno di deficit, di cedimento o crollo della razionalità ordinaria, ma anche come un'elaborazione autonoma, dotata di una certa coerenza interna e rispondente a un bisogno psichico che il malato avverte come ineludibile.

L'aver richiamato, almeno per sommi capi, la teoria freudiana del delirio, potrà esserci utile per tentare un esame altrettanto rapido di alcuni dei testi redatti da Artaud durante e dopo il lungo periodo dell'internamento maniacale. Sarà bene precisare che non s'intende proporre qui l'ennesima lettura

psicoanalitica di Artaud, ma soltanto creare tra le opinioni dello studioso austriaco e i testi dello scrittore francese una sorta d'incontro-scontro. Prenderemo quindi alla lettera un'enunciazione freudiana, quella secondo cui "né il poeta può sfuggire allo psichiatra, né lo psichiatra al poeta" (Freud DSG 1989: 212).

Antonin Artaud ha avuto già nell'infanzia dei disturbi di natura psichica, inestricabilmente connessi con sofferenze di carattere fisico. Fin dai diciotto anni ha cominciato a essere ricoverato, sia pure a intervalli, in diverse cliniche, senza peraltro risolvere i suoi problemi, che ha cercato ben presto di attenuare con l'uso degli oppiacei (anche se da ciò è conseguita per lui l'esigenza di varie altre degenze ospedaliere, nel tentativo di disintossicarsi). Tuttavia è solo nel 1937 che il quarantunenne scrittore, che nel frattempo si è fatto conoscere e apprezzare come esponente del Surrealismo, come attore teatrale e cinematografico, come regista e teorico del teatro, viene internato in quanto folle. Le diagnosi dell'epoca parlano di *sindrome paranoica con manie di persecuzione*, di *sdoppiamento della personalità* e di *delirio mistico* (Damoulié 1996: 194). Dopo essere stato rinchiuso in vari manicomi (a Sotteville-lès-Rouen, alla clinica parigina di Sainte-Anne, a Ville-Évrard, a Chezal-Benoît), nel 1943 approda all'ospedale psichiatrico di Rodez.

Lì le sue condizioni di salute, disastrose per via del trattamento subito negli anni precedenti, e soprattutto della denutrizione, migliorano in parte. A Rodez, Artaud riceve un'alimentazione più adeguata e, grazie anche all'incoraggiamento del direttore della clinica, il dottor Gaston Ferdière, può riprendere la scrittura. Nascono così molte lettere, e a partire dal 1945 anche i cosiddetti *Cahiers de Rodez*, che occuperanno, nell'edizione postuma delle opere, migliaia di pagine. Nel 1946, su pressione dei suoi amici, Artaud verrà dimesso da Rodez e trasferito a Ivry-sur-Seine, presso Parigi, nella clinica del dottor Achille Del mas. Da questo momento e fino alla morte, avvenuta nel 1948, lo scrittore godrà di un'ampia libertà di movimento e potrà riprendere la sua attività pubblica, mantenendo intenso il ritmo della stesura di lettere e quaderni e dando alle stampe alcuni volumi. L'enorme mole dei testi artaudiani prodotti nel corso degli anni Quaranta è di grandissimo interesse, sia dal punto di vista letterario che da quello psichiatrico. Anche in relazione al tanto dibattuto problema dei rapporti tra arte e follia, questo insieme di scritti fornisce un punto di riferimento ineludibile, benché di fatto quasi sempre eluso per via della sua spinosità. In effetti si tratta di pagine che si presentano spesso (e ciò vale soprattutto per i quaderni) allo stato magmatico, e che fanno sorgere problemi interpretativi di varia natura. Per limitarci all'argomento che ci interessa qui, basterà osservare che, in questo *corpus* così ingente, alcune idee deliranti, riprese e ribadite all'infinito in modo quasi insostenibile, si alternano in maniera singolarissima a osservazioni di estrema lucidità, rendendo difficile per il lettore trovare un atteggiamento preciso di fronte a testi così ardui e sfuggenti.

Per far capire cosa intendiamo parlando di *delirio*, forniremo qualche esempio a partire da un ristrettissimo gruppo di lettere, che hanno avuto al strana sorte di essere pubblicate quando ancora Artaud si trovava all'interno di una struttura manicomiale. Le cinque *Lettres de Rodez*, redatte tra il settembre e il novembre 1945 e indirizzate a Henri Parisot, offrono infatti un modello miniaturizzato degli stili e dei temi adottati dallo scrittore in quegli anni. Tale missive nascono come private, ma diventano potenzialmente pubbliche già a partire dal momento in cui Parisot propone al suo corrispondente di stamparne una scelta. Ciò, del resto, condiziona solo in minima parte il modo di esprimersi di Artaud, e non nel senso dell'auto-censura, semmai in quello della radicalizzazione delle idee espresse. Vale per queste lettere un discorso che si potrebbe estendere a tutta la produzione epistolare degli anni dell'internamento. Lo scrittore cerca di esercitare, a suo modo, una strategia di persuasione nei riguardi degli interlocutori (medici compresi), ma con un esito ambiguo e paradossale: egli infatti si sforza di convincerli della propria salute mentale ritrovata, e dunque della necessità di porre fine al più presto alla sua ingiusta reclusione, e a tratti sembra poterci riuscire; tuttavia, sia per dar voce alle proprie convinzioni sia per rispondere a un'invincibile esigenza interiore, Artaud finisce sempre con l'esprimere *contenuti deliranti*, ottenendo l'effetto non voluto di persuadere i destinatari della sua mancata guarigione.

Nelle cinque *Lettres de Rodez*, ad esempio, lo scrittore mostra di seguire con lucidità i preparativi della pubblicazione di alcuni suoi testi, ma nel contempo introduce subito i temi che gli stanno a cuore :

In questo momento sulla terra e a Parigi vi è ben altro che la letteratura, le edizioni e le riviste. Vi è una vecchia faccenda di cui tutti parlano, parlano a se stessi, ma di cui nessuno nella vita ordinaria vuole parlare pubblicamente, benché capiti pubblicamente e in ogni istante [...]. Questa faccenda porta un nome: affatturamento generale, e tutti vi partecipano poco o tanto, un giorno più l'altro meno, ma pretendendo di non saperlo, e volendo nascondere a se stessi di parteciparvi una volta con l'inconscio una volta con il subconscio, e sempre più con tutta la coscienza. Lo scopo di queste fatture è d'impedire un'azione che io ho intrapreso da anni e che consiste nell'uscir fuori da questo mondo puzzolente e di farla finita con questo mondo puzzolente. Se otto anni fa sono stato internato e da otto anni mantenuto internato, questo dipende da una palese azione della cattiva volontà generale che a nessun costo vuole che Antonin Artaud, scrittore e poeta, possa realizzare nella vita le idee che manifesta nei libri, perché si sa che Antonin Artaud ha in sé mezzi d'azione di cui si vuole impedirgli di servirsi, quando invece lui vuole, insieme a qualche anima che gli è affezionata, uscir fuori da questo mondo servile, di un'idiozia asfissiante. (Artaud 1966: 165)

Artaud si rende conto – e lo dice – che il suo interlocutore non gli crederà, ma nel contempo fornisce particolari precisi sulle azioni perpetrate a suo danno:

Quelle fatture magiche sono prodotte, per la maggior parte del tempo, da gruppi di francesi a Parigi, che si riuniscono in certe ore del giorno o della notte in certe strade appartate [...]. Quando vengono prodotte queste fatture il traffico è vietato per un'ora dalla polizia nella strada in cui devono prodursi, e ce ne sono state quindici giorni fa in avenue de la Motte-Picquet, ce n'è stata una l'altro ieri in rue de Prony verso le quattro del pomeriggio, ce n'è stata una ieri sera verso le undici in Place de la Concorde, sugli Champs-Élysées, dalle parti del Ministero della Marina. (Artaud 1966: 164)

Lo scrittore dichiara di aver avvertito fisicamente gli effetti di queste azioni magiche, che si sono manifestati nella forma di forti disturbi intestinali. E tuttavia non si tratta certo per lui di subire passivamente il complotto che i malintenzionati ordiscono nei suoi confronti, giacché egli dispone di poteri quanto mai efficaci che gli consentono di vendicarsi:

Tutti i Francesi hanno dimenticato per affatturamento consentito che a queste fatture ho risposto con mucchi di cadaveri proprio a Parigi, e che anche nelle strade in cui questi cadaveri erano caduti è stato vietato il traffico dalla polizia, per tutto il tempo in cui i becchini e gli spazzini hanno raccolto i morti e ripulito la strada, ma questo nessuno ha più voluto saperlo per offrirsi il lusso di credere che la vita ordinaria continuasse. (Artaud 1966: 165)

Come si vede, è in atto una vera e propria lotta senza pietà, combattuta con mezzi magici, che oppone una massa di persone ostili (appartenenti, precisa Artaud, a tutte le classi della società) a un singolo individuo eccezionale. Quest'ultimo dispone di poteri assai rilevanti, ma da solo non riesce a far fronte all'offensiva della società contro di lui. Il fatto di essere internato, inoltre, gli impedisce di congiungersi con le poche persone che gli vogliono bene e che potrebbero aiutarlo. Ma chi sono queste persone? Si tratta innanzitutto delle

sue cinque figlie primogenite, Neneka Chilé, Catherine Chilé, Cécile Schramme, Anie Bsnard, Yvonne Nel-Dumouchel. (Artaud 1966: 165)

Sarebbe vano obiettare che Artaud non ha mai avuto figlie, che se anche le avesse avute non potrebbero essere definite tutte primogenite, e che l'elenco da lui fornito si apre con i nomi delle sue nonne, morte da tempo (la seconda, anzi, ancor prima della nascita dello scrittore). È evidente che ci si muove su un piano diverso rispetto a quello della comune esperienza.

Già questi primi esempi forniscono una conferma delle ipotesi freudiane relative al delirio. Per Artaud, la follia è un'evasione da una realtà sentita come insopportabile e implica la sostituzione, a essa, di una diversa realtà. Quest'ultima, frutto di una costruzione fantastica, ha il merito di porre il suo produttore in una posizione assolutamente centrale. Che egli sia diverso dagli altri uomini per la gravità delle sofferenze che prova o per l'eccezionalità del suo essere e dei suoi poteri poco importa. L'importante è non sentirsi emarginato dalla vita vera (quella che si svolge al di fuori delle strutture psichiatriche), ma al contrario posto al centro dell'universo, soggetto e og-

getto di una lotta che impegna forze sovranaturali. Il tema dell'affatturamento unisce in sé in modo perfetto l'idea di un complotto della collettività contro Artaud (delirio di persecuzione) e quella di un'azione di rinnovamento del mondo che lo scrittore, se non ne fosse impedito dagli altri, sarebbe in grado di attuare (delirio di grandezza). Anche l'idea delle "figlie" è molto significativa, sia come esempio di reinvenzione dell'esistente, sia come fantasia compensativa di carenze, facilmente intuibili, sul piano affettivo.

In una lettera successiva, lo scrittore introduce altri temi. Rispondendo a una domanda di Parisot, che gli aveva chiesto se avesse tradotto la poesia di Carroll *Jabberwocky*, contenuta in *Through the Looking-glass* e basata sull'impiego di neologismi originati dalla fusione di diverse parole inglesi, Artaud ammette di averne tradotta una parte. In effetti, sappiamo che due anni prima egli aveva realizzato un adattamento dell'episodio carrolliano di Humpty Dumpty, all'interno del quale vengono citati i primi versi di *Jabberwocky*. Egli avanza però delle forti riserve nei confronti di questa poesia e dell'opera di Carroll in generale, che gli sembrano troppo timide, essendosi limitate a sfiorare l'osceno e l'analità. Se trova apprezzabile l'idea di creare una lingua inedita, a suo avviso un simile tentativo avrebbe dovuto scaturire da un'esperienza del dolore ben più profonda di quella che ne aveva lo scrittore inglese:

Si può inventare la propria lingua e far parlare la lingua pura con un senso extragrammaticale, ma bisogna che questo senso sia valido in sé, cioè provenga da orrore. (Artaud 1966: 170)

L'argomento interessa ad Artaud perché egli dichiara di aver compiuto un tentativo analogo:

Da parecchi anni avevo avuto un'idea della consunzione, della consumazione interna della lingua, per esumazione di non so quali torbide e crapulone necessità. E, nel 1934, ho scritto tutto un libro in quel senso, in una lingua che non era il francese, ma che tutti potevano leggere, a qualsiasi nazionalità appartenessero. Purtroppo quel libro è andato perduto. (Artaud 1966: 168)

Più oltre egli indica anche il titolo del misterioso libro, *Letura d'Eprahi Falli Tetar Fendi Phota o Fotre Indi*, e fornisce un esempio di linguaggio simile a quello che aveva impiegato in quell'opera. Si tratta in effetti di glosolalie ("ratara ratara ratara / atara tatara rana // otara otara catara / otara ratara kana", Artaud 1966: 167), ma Artaud precisa che per rendere significanti tali parole inventate occorrerebbe enunciarle in un determinato modo, con un ritmo particolare. Al libro in questione, proprio in quanto inesistente, diventa per lui agevole attribuire proprietà magiche, come quella di poter essere compreso da persone di tutte le nazionalità. Il fatto però che né il titolo né gli esempi risultino intelligibili basta a far capire che lo scrittore ha in mente una forma di comunicazione che non corrisponde a quella consueta.

Per finire, preleviamo dalle *Lettres de Rodez* un altro motivo che ricorre assai spesso negli scritti dell'autore, quello del bastone di San Patrizio. Ri-

cordiamo che uno degli elementi scatenanti del *delirio mistico* di Artaud, nel 1937, era stata la circostanza di aver ricevuto in dono da un amico (al quale era stato dato “dalla figlia di uno stregone savoiaro”) uno strano bastone irto di nodi, a cui egli attribuiva proprietà magiche. Essendosi convinto che si trattava di un oggetto antichissimo, già appartenuto a San Patrizio, patrono d’Irlanda, Artaud si era sentito in dovere d’intraprendere un viaggio in quel paese allo scopo di restituire la sacra reliquia. Il viaggio aveva coinciso col precipitare la situazione mentale dello scrittore: arrestato in Irlanda e rimpatriato a forza, era stato internato come pazzo pericoloso subito dopo il rientro in Francia. Quello di cui si parla nella lettera del 6 ottobre 1945 è dunque un oggetto reale, che molti testimoni ricordano di aver visto nelle mani di Artaud, ma nell’immaginazione di quest’ultimo continua a essere dotato di caratteri particolarissimi:

Ha 200 milioni di fibre ed è incrostato di segni magici [...]. Mi sono servito di quel bastone in Irlanda solo per imporre il silenzio a tutti gli abbaiatori, e sono stato messo in prigione e deportato, solo perché mi sono reso conto che come mezzo di difesa non valeva niente e che diventavo io stesso cattivissimo, cioè inetto, idiota e scipito d’anima man mano che l’usavo. Quel bastone, dice la leggenda, sarebbe il bastone di Lucifero che si credette Dio, e non fu che il suo vampiro. Passò nelle mani di Gesù Cristo, poi di San Patrizio. (Artaud 1966: 176)

Il fatto che Artaud sembri ora scettico sui poteri effettivi di quell’oggetto non va visto come un sentimento di autocritica nei confronti dei propri pensieri deliranti del passato; anzi, lo scrittore dichiara di avere in preparazione un nuovo bastone, ben più efficace del precedente:

Ne ho piantato e costituito un altro che aspetto da un momento all’altro, e qui non ho smesso di operarci sopra. Quando sarà pronto la battaglia riprenderà. (Artaud 1966: 177)

La battaglia è ovviamente quella che lo oppone ai suoi persecutori.

Come si vede, al centro dei deliri dello scrittore, ci sono, come sosteneva Freud in un passo già citato, “la grandezza e le sofferenze del proprio Io”. Attraverso le elaborazioni fantastiche che egli stesso crea e di cui è fermamente convinto, Artaud si sforza di migliorare la propria condizione, di renderla più sopportabile, anche se in realtà ottiene l’effetto contrario, almeno sul piano della vita esteriore. Quella che racconta a se stesso assomiglia molto a una fiaba di magia, e in quanto tale si presterebbe a essere analizzata con le categorie individuate da Propp, come a esempio “l’antagonista”, il “danneggiamento”, “la partenza dell’eroe da casa”, il “donatore”, “l’aiutante (mezzo magico)”, la “lotta con l’antagonista” e così via. Ma, sempre in ossequio alle *idee freudiane*, quella che a prima vista parrebbe una fuga patologica dalla realtà rappresenta invece per lo scrittore un modo di mantenere o ristabilire un contatto, ancorché precario e allucinatorio, col mondo esterno, con al vita degli altri.

I testi scritti da Artaud durante e dopo il periodo dell'internamento non si limitano a fornire una conferma di certe tesi avanzate dalla psicoanalisi, ma implicano anche una reazione nei riguardi di ogni tentativo d'interpretare e curare, in modi che si vogliono scientifici, la malattia mentale. Tale reazione consiste soprattutto in una dura critica del rapporto che s'instaura tra il sapere-potere dei medici e la condizione del malato. Se ci si chiede, a esempio, come lo scrittore giudichi la propria reclusione manicomiale, è facile constatare, anche limitandosi alle sole *Lettres de Rodez*, che egli la rifiuta come illegittima:

Non ammetto che il poeta che io sono sia stato rinchiuso in un ospedale psichiatrico perché voleva realizzare in natura la sua poesia. (Artaud 1966: 186)

Più precisamente, Artaud ritiene di aver subito l'internamento per via della ricerca da lui attuata del

dettame corporeo dell'anima, materia magica di poesia. [...] È di questo che mi si accusa, ed è per questo che sono internato da otto anni, e sono stato messo in camicia di forza, avvelenato, e addormentato con l'elettricità, è per aver voluto trovare la materia fondamentale dell'anima e sprigionarla in fluidi intrinseci. (Artaud 1966: 174).

Naturalmente è ben diversa l'idea che il dott. Ferdière, il primario di Rodez, avanza sui motivi che hanno portato all'internamento dello scrittore:

Quello che so è che c'era in lui un delirio, un delirio cronico, e che questo delirio lo rendeva violentemente antisociale, pericoloso per l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone. (Borgna 1975: 171)

Come si vede, l'imputazione principale ruota proprio sulla questione del delirio. Lo stesso Artaud, al di là delle argomentazioni di facciata che ostenta presentandosi come perseguitato in quanto poeta, sa benissimo che la sua reclusione dipende da questo; ma, nonostante ciò, rifiuta di accettare un tale stato di cose e lo contesta con fermezza. Rivolgendosi per lettera a uno degli psichiatri che lo hanno in cura, scrive:

Lei è convinto che io sono un alienato, – e [...] si pone di fronte a me nella posizione del Medico di manicomio nei riguardi dell'internato, [...] il medico ha sempre ragione contro un imprigionato, perché gli basta affermare qualcosa, e il malato ha sempre torto, perché in questo caso le sue affermazioni, anche di fatti precisi, rientrano nella categoria di un delirio catalogato, quale che sia la lucidità con cui le esprime. (Artaud 1966: 77)

Artaud ha capito benissimo che l'argomento che gli psichiatri possono far valere in qualsiasi momento contro di lui è la *rilevazione di un suo stato delirante*, eppure resta fedele al proprio modo di pensare:

I medici sono i nemici nati del delirio, / attribuzione di una realtà e di un essere a qualcosa che non esisteva, / mentre il delirio, / cioè l'immaginazione rivendicatrice, / è la regola della realtà. (Artaud 2001: 48)

In questa significativa frase vengono messi a confronto due modi opposti d'intendere il delirio; da un lato quello degli psichiatri, che si richiamano al

principio di realtà, e dall'altro quello dello scrittore, che vuole essere libero di enunciare idee che per gli altri sono assurde, e libero perfino di considerarle vere in senso letterale. Come se non bastasse, Artaud dichiara che questo è ciò che accade sempre, anche nel caso dei cosiddetti sani. Forse solo Freud era giunto così vicino a ipotizzare una *normalità del delirio*, una sua parziale presenza anche nei ragionamenti con cui tutti noi siamo soliti autoconvincerci di avere ragione. C'è però da considerare un altro aspetto del problema: il dialogo tra psichiatra e paziente non è mai un confronto pacato, in cui ciascuno si sforza di persuadere l'altro delle proprie ragioni, ma è uno scontro, e non ad armi pari. In una delle sue opere più incisive, uscita nel 1947, quando lo scrittore non si trovava più internato a Rodez, Artaud propone un'interpretazione del destino e dell'opera di un artista, Van Gogh, alla luce delle esperienze che egli stesso ha avuto modo di sperimentare durante i nove anni trascorsi in ospedali psichiatrici. Egli sostiene una tesi che ancora una volta potrebbe essere giudicata delirante, ossia quella secondo cui il suicidio del pittore olandese si può spiegare con l'influenza nefasta che avrebbero esercitato su di lui le conversazioni col dott. Gachet, comunemente considerato dai biografi come un benefattore di Van Gogh. Artaud non esista a proporre, a partire dalla propria particolare posizione rispetto alla psichiatria, una diversa e scomoda verità:

Io che, come si sa, sono affetto da un delirio di persecuzione caratterizzato, ristabilirò adesso i fatti. Non ho mai conosciuto il dott. Gachet, ma conosco ormai troppo profondamente la psichiatria e gli psichiatri per sapere in che modo le cose si sono svolte. (Artaud 1988: 90)

A chiarimento di questa affermazione, Artaud fornisce un esempio tratto dalla propria esperienza:

Se invece se avere a che fare col dott. Gachet di Auvers-sur-Oise, avesse avuto a che fare come me col dott. Gaston Ferdière di Rodez, / Van Gogh si sarebbe sentito dire come, e come se l'era sentito dire lui stesso: / Lei sta delirando, ecco che si lascia riprendere da quel suo solito delirio, Sig. Artaud, le faccio fare un altro elettroshock. / — Come sto delirando? Sono venuto qui a dirle che ho la prova che gli affatturamenti esistono e le porto dei fatti, delle precisazioni. / — E' falso, Sig. Artaud, non c'è mai stato al mondo un solo affatturamento scientificamente provato, e dato che lei insiste, comincerò sin da domani mattina su di lei la nuova cura di elettroshock. (Artaud 1988: 92)

In questo straordinario brano viene messa a nudo una questione essenziale: è vero che – dato che l'argomento in discussione è la credenza artaudiana negli affatturamenti – Ferdière sembra essere nel giusto quando definisce deliranti le argomentazioni del suo interlocutore, ma la cosa non finisce qui. Se il confronto tra ragione e follia si svolge tra uno psichiatra e un malato, all'interno di una struttura manicomiale, esso implica anche una netta differenza di potere tra i due interlocutori. Nel momento in cui Ferdière valuta il suo paziente affetto da delirio, non si limita a scuotere la testa o a

somministrargli qualche farmaco, ma può tranquillamente decidere di sottoporlo a una terapia d'urto come quella dell'elettroshock, terapia che Artaud ha sempre giudicato (e non a torto) inumana e punitiva.²

E' ovvio che non può trattarsi per noi di dichiarare, a partire da ciò, che lo scrittore va visto semplicemente come una vittima della psichiatria, un ribelle di cui la società non ha accettato le idee e perciò ha condannato a un'ingiusta reclusione. Ma il rifiutare una certa mitologia romantica del poeta, inteso come folle di genio odiato dalla turba dei filistei, non deve indurci ad adottare in maniera acritica il punto di vista dello psichiatra. Prendiamo a esempio un passo scritto dal dott. Ferdière:

Non ho certo guarito Antonin Artaud che era verosimilmente inguaribile alla luce delle attuali risorse della terapia psichiatrica. Dinanzi a una persona così eccezionale non capisco bene il senso esatto di un termine come quello di guarigione e di un'espressione come quella di salute psichica. Il 25 maggio 1946, se non altro, ho riconsegnato Artaud alla vita sociale; e, se non altro, ho riconsegnato Artaud alla creazione artistica e poetica. Sì, ho il diritto di affermare con molta serenità e senza falsa modestia che, se non ci fossi stato io, Artaud sarebbe morto nella sterilità e nel marasma, e le celebri *Lettere da Rodez* e il *Van Gogh* non avrebbero mai visto al luce. (Borgna 1955: 171)

Un discorso del genere appare inquietante e pieno di contraddizioni; se davvero Ferdière avesse ritenuto Artaud nel contempo inguaribile e non pericoloso, lo avrebbe dimesso prima e non, come ha fatto, solo dopo anni e su pressioni esterne. Inoltre, insistendo tanto nell'attribuirsi il merito di aver concesso a un paziente di pubblicare le proprie opere, Ferdière ci fa capire che, se fossero stati in causa un medico più tradizionalista o un malato meno "eccezionale", non avremmo avuto alcuna possibilità di conoscere i testi prodotti da quest'ultimo, e ciò evidenzia di per sé l'eccessivo potere di cui lo psichiatra dispone. Ad aggravare la cose, c'è il fatto che, come risulta da altre testimonianze, Ferdière sta almeno in parte mentendo: non solo non si è adoperato per far pubblicare le *Lettere de Rodez*, ma all'opposto ha esercitato pressioni sull'editore Henri Parisot per impedire l'uscita del libretto.

Con analoga cautela e riserva, peraltro, vanno valutati i pronunciamenti che Artaud, una volta tornato libero, si è concesso a danno degli psichiatri. Dopo che questi ultimi gli hanno sempre rimproverato la sua credenza nella magia, ora tocca a lui ritorcere contro di essi, in forma aggravata, la stessa accusa:

I manicomi sono dei ricettacoli coscienti e premeditati di magia nera, // non solo nel senso che i medici favoriscono la magia con le loro terapie intempestive e ibride, / ma nel senso che la praticano. // Se non ci fossero stati i medici, / non ci sarebbero stati mai dei malati. (Artaud 2001: 47)

² Cfr in proposito il saggio di Ida Savarino, *Antonin Artaud. Nel vortice dell'elettroshock*, Tivoli, Sensibili alle Foglie, 1998, che include un'ampia scelta di testi artaudiani su questo argomento.

La stessa cosa vale per il concetto di follia, per cui ora nella visione di Artaud sono i medici ad assumere il ruolo dei pazzi, nel senso deteriore del termine. Per contro l'*altra pazzia*, quella degli internati, diventa una scelta, anzi una questione d'onore. Per Artaud un alienato autentico è un uomo che ha preferito diventare pazzo, nel senso in cui lo si intende socialmente, piuttosto che venir meno a una certa idea superiore dell'onore umano. Non soltanto Artaud, ma ognuno dei suoi compagni di sofferenza acquista i caratteri dell'eletto, dell'essere superiore alla massa:

C'è in ogni demente un genio incompreso. L'idea che gli brillava nella testa ha fatto paura, e solo nel delirio egli ha potuto trovare una via d'uscita dagli strangolamenti che la vita gli aveva predisposto. (Artaud 1988: 32)

L'ultimo passo, in questo spettacolare processo di inversione di ruoli, Artaud non ha neppure bisogno di farlo adesso, perché lo aveva già compiuto in uno scritto giovanile, nel quale profeticamente si includeva nel numero di coloro che la società bolla con l'etichetta di pazzi:

Noi che il dolore che il dolore ha fatto viaggiare nella nostra anima alla ricerca di un luogo di calma a cui aggrapparci, alla ricerca della stabilità nel male come gli altri nel bene. Noi non siamo folli, siamo dei medici meravigliosi. (Artaud 1925: 25)

Che dire a commento di testi del genere? Il fatto che in essi si assista a un fenomeno inaudito, ossia a una presa di parola del amato che si erige a giudice degli psichiatri, e respinge contro di loro i rimproveri che è tristemente abituato a ricevere, li rende singolarissimi e tali da turbare le nostre abitudini e sicurezze. Certo, Artaud sa bene che la società non potrà mai accettare il suo punto di vista, ma non per questo rinuncia a esprimerlo. Del resto, fin dall'inizio della sua opera (ammesso che si possa definirla tale, e non piuttosto un'ostinata contestazione ed erosione dell'idea stessa di opera), egli si è caratterizzato per la pretesa sconcertante di pubblicare dei testi, che pure riconosceva manchevoli, non invocando l'attenuante dei problemi psichici che gli rendevano difficile padroneggiare pensiero e linguaggio, ma all'opposto rivendicando il diritto di esistere letterariamente proprio in forza di tali problemi. E se si considera l'enorme mole dei suoi scritti, nei quali egli ha saputo mettere a nudo in mille forme diverse, ma sempre brucianti e taglienti, *il non detto* della letteratura (inclusa una radicale problematizzazione dei rapporti tra ragione e follia), non si può non ammettere che la sua richiesta era perfettamente fondata.

Références bibliographiques

- ARTAUD Antonin, 1925, « Sûreté générale. La liquidation de l'opium », *La Révolution surréaliste*.
- , 1966, *Lettere di Rodez*, in *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Milano, Adelphi.

- , 1988, *Van Gogh il suicidato della società*, Milano, Adelphi.
- , 2001, *Dossier d'Artaud le Mómo*, Torino, Einaudi.
- BORGNA Emilio, 1955, *Come se finisce il mondo, Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Milano, Feltrinelli.
- DAMOULIÉ Camille, 1996, *Antonin Artaud*, Paris, Seuil.
- FERDIÈRE Gaston, 1959, « J'ai soigné Antonin Artaud », *La Tour de feu* n° 63-64 : 28-37.
- FREUD Sigmund, 1988, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. 4, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (IDS).
- , 1989, *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*, in *Opere*, vol. 5, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (FI).
- , 1989, *Il delirio e i sogni nella Gradiva di Wilhem Jensen*, in *Opere*, vol. 5, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (DSG).
- , 1990, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere*, vol. 6, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (OP).
- , 1991, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, vol. 7, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (IN).
- , 1991, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 8, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (IAP).
- , 1991, *L'interesse per la psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 7, traduzione italiana, Torino, Bollati Boringhieri (IPP).
- LEURET François, 1834, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris.
- PROPP Vladimir Jakovlevic, 1966, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi.
- SAVARINO Ida, 1998, *Antonin Artaud – Nel vortice dell'elettroshock*, Tivoli, Sensibili alle Foglie.
- SCHREBER Daniel Paul, 1974, *Memorie di un malato di nervi*, Milano, Mondadori.
- THÉVENIN Paul, 1993, *Entendre / voir / lire*, in *Antonin Artaud ce désespéré qui vous parle*, Paris, Seuil.

COMPTES RENDUS

Pierre Causat

CLAUDINE NORMAND,
ALLEGRO MA NON TROPPO :
INVITATION À LA LINGUISTIQUE,
PARIS, OPHRYS, 2006

Le titre tout d'abord intrigue, ou enchante, comme on voudra – difficile à tout le moins de dissocier ces deux réactions qui laissent présumer qu'on aura affaire à un cheminement non balisé et même non strictement scientifique, à distance en tout cas du scientifique *stricto sensu*, d'une déférence dévote à la Science, quitte à ne pas perdre cette dernière de vue, à persister à s'interroger sur ses prétentions et ses limites, voire à questionner les contraintes ou les impasses qu'impose son orthodoxie (ou, en l'occurrence, l'« orthologie » qu'elle instille au détriment d'une appréhension sans préjugé des mouvements et des oscillations de l'objet visé, la langue). Lecture – ou plutôt traversée – faite de l'ouvrage, le titre surprend et pourrait même quelque peu décevoir. Bravo pour « allegro », mais pourquoi le flanquer d'un « non troppo » qui paraît le restreindre ou l'affaiblir ? Souci de sobriété ? Ou de fidélité malgré tout au sérieux d'un inventaire qui peut bien prendre ses distances, mais sans couper les ponts avec la référence légitimante, garante du parcours au moment même où ce dernier joue, et peut-être ruse, avec le sérieux dont il peut se réclamer. On se prend alors à imaginer un « Allegro vivace », et pourquoi pas un « Allegretto », en reculant tout aussitôt devant l'impertinence d'une dénomination qui romprait à coup sûr le difficile équilibre cherché, et globalement tenu, entre les composantes contrastées qui traversent le discours et le mettent en tension.

Mais ces oscillations rebondissent avec le sous-titre : « Invitation à la linguistique ». On attendrait plutôt « incitation » : à y regarder à deux fois avec la « linguistique », car il s'agit ici avec elle de l'affaire de toute une vie, d'un métier exercé avec passion, mais en liberté par rapport à la « discipline » dont il se réclame. Car la lecture de ce livre nous fait pénétrer dans un dédale de figures qui s'interpellent sans se répondre, sauf de manière différée, ou se côtoient sans s'affronter directement, sauf peut-être dans un hyperespace incertain ; et de concepts qui ne cessent de se déliter, de se déplacer, de prendre le large en découvrant peu à peu leur impossible ou improbable « sommation ». Car il est bien question de linguistique, mais comme adjectif, non comme substantif : « la » linguistique s'expose en ces pages comme un objet multiforme, flottant, incertain tout en ne cessant d'alimenter une visée tenace, obstinée, insistante. Et donc linguistique « négative », ou « apopha-

tique », s'il est permis de convoquer ce terme ésotérique ici, mais en précisant qu'il s'agit d'un non-savoir savant – ce qui sans doute énonce la vérité profonde et paradoxale de toute science, supportable et praticable seulement comme expérience d'un « gai savoir », terme qui cette fois a le mérite de conjuguer le très ancien et le très moderne. Bref, si linguistique il y a, c'est une linguistique vivace qui est à l'œuvre, une déconstruction *in vivo*, portée par une aventure singulière, toujours au bord de, et même avec un pied dans la confession, mais retenue par une extrême sensibilité à l'impudeur. Aventure de toute une vie, celle d'une grammairienne en rupture de philosophie, qui se retrouve linguiste « un peu par hasard » (p. 141) et qui invente pas à pas, détour après détour, une raison d'être et de penser dans les marges et le labyrinthe d'une discipline obsédante et peut-être finalement introuvable, hantée, comme toute Science à son niveau spontané, par le désir de percer le secret de son objet (ici le langage) en s'installant au-dessus de lui (ici un métalangage) en un surplomb indélogeable du haut duquel pourront être « catégorisés » (littéralement : traduits en justice et, au bout du compte, assignés à leur destin) les moments que cet objet charrie dans une confusion désordonnée.

Mais à quoi bon se tourmenter ainsi en refusant de suivre la voie royale que la discipline préétablit ? Pourquoi ne pas s'en tenir à l'élémentaire, tel, par exemple, que le définit le linguiste « positif » : « La linguistique est l'étude scientifique du langage humain. Une étude est dite scientifique lorsqu'elle se fonde sur l'observation des faits et s'abstient de proposer un choix parmi ces faits au nom de certains principes esthétiques ou moraux » (André Martinet, *Éléments de linguistique générale*). N'est-ce pas là l'évidence, mieux encore, l'innocence même, l'« immaculée conception » (Nietzsche) d'une connaissance sans préjugés ni « principes » ? Mais innocence peut-être piégée, sans même le soupçonner, et qui se défausse sur le « choix » des autres (esthétiques et moraux) de sa cécité à ses propres choix. Une observation sans rivages des faits de langage ne pourrait-elle pas se révéler comme la « linguist's fallacy » par excellence (l'illusion de s'attribuer un regard souverain, impartial et décisif, certain de disposer du filtre qui institue l'ordre légitime dans le divers des productions erratiques) ? De cette tentation, toujours latente, jamais complètement exorcisée, Saussure fournit le bon antidote. Impossible, ou du moins fortement improbable, de succomber à la séduction d'un positif unilatéral quand on est intronisé en linguistique par le « linguiste » de Genève. Curieux linguiste dont les productions témoignent d'un decrescendo continu : au départ la perfection formelle (doctrinale), classique et sage, du *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, puis les synthèses « provisionnelles » du *Cours de linguistique générale* (mais son achèvement relatif dépend moins de l'auteur que de ses éditeurs) et pour finir les notes, brouillons, ratures, *in fine* les blancs qui constituent (antiphrase !) la masse hétéroclite, cacophonique (hétérologique),

d'un *Nachlass* proliférant. Si on prend Saussure à rebours en le lisant à partir de cette fin, on aura au principe non le plein, mais le vide, l'absence, le suspens. Le négatif ? Trop simple et trop raide ; mais *du* négatif, oui, à coup sûr ; de l'effiloché, du délié, de l'inconsistant. Il y a du langage, il y a des langues, des mots, des phrases, des sonorités, des signaux, mais qu'est-ce qui fait de tout ce foisonnement quelque chose de tel que « la langue » et qui pourrait fournir l'invariant commun de toutes ces variations ? Ces variations, Claudine Normand les aborde non sans frémir, avec passion mais non sans effroi. Le moment fort – peut-être le centre de gravité du livre – est occupé par une méditation fascinée, extatique, des blancs et des ratures (vingt et un documents en reproduisant, p. 92-112, quelques exemplaires) qui sont l'élément le plus commun des Notes et que les éditeurs du Cours ont pieusement expurgés. Blancs : l'instant même où le trait se retient, où la trace s'absente, disparaissant dans des cavités qui ne renvoient plus d'écho, sauf à tenter d'obliger l'absence à parler malgré tout. Aussi pourquoi R. Engler s'obstine-t-il à écrire, comme pour compenser l'absence, qu'« il (Saussure) est persuadé que la langue est toujours adéquate » (p. 80-81), alors même que lui font face ces blancs à l'infini que ne saurait racheter une trop commode dualité entre inadéquation (du linguiste) et adéquation de la langue en son « plein » ? Tout, dans les Notes, dit le contraire : que la langue vit « de différences et de *différences seules* » (p. 110), que la science qui s'y attelle fait l'épreuve d'une « disproportion... entre la somme d'opérations nécessaires pour saisir rationnellement l'objet, et l'importance de cet objet » (p. 78), et, pour aller à l'un des moments décisifs, que « celui qui met sur le terrain de la langue peut se dire qu'il est abandonné par toutes les analogies du ciel et de la terre » (p. 94, doc. 3).

C'est là une proposition centrale, à vrai dire cruciale. Car l'analogie, c'est le rassemblement garanti, la récupération assurée des différences et des contrariétés afin d'en faire hommage, unies et liées, à l'unité de l'Être, un comme il se doit. Cet aphorisme doit être entendu dans toute sa force subversive : ce qui fait la langue, ou ce par quoi elle se fait, est rebelle à toute inscription dans un ordre donné (prédonné dans une révélation originare ou postdonné dans une eschatologie imminente). Sans doute la langue vit-elle d'un ordre qu'elle ne cesse d'instituer ; mais cet ordre est sans soutien, sans garantie « ontologique » : radicalement paradoxal, car il y toujours ordre, mais sans éléments préétablis et qui s'invente de moment en moment en faisant flèche de tout bois (« structure » en décomposition et recomposition, non traductible en schèmes transcendants). De là l'épopée des paroles en pérégrination turbulente, réinventant à tout instant les affres de Sisyphe accroché à son rocher dont il ne peut se délivrer en l'érigeant une bonne fois pour toutes au sommet de la montagne.

Au bout du compte : analogie contre (ou face à) dialogie. Ici on ne pourra sans doute pas faire l'économie d'une touche de philosophie, mais d'une

philosophie libre qui, de manière fort cavalière, convoquera Héraclite, en attendant un peu plus tard Hegel. Je propose d'entendre par dialogie un logos distendu, desserré, fissuré, à la manière de la « langue » pour Saussure. Mais c'est alors tout le contraire du « logos » communément admis par les philosophes, depuis, au moins, Héraclite : voisinant avec « nomos », harmonie, proportion, il consacre l'unité concertante, la liaison réglée des singuliers discrets, voire des opposés en conflit, avec le tout qui les enveloppe et qui y parvient d'autant mieux que ce tout a paru se défaire au point de simuler son absence. Qui sait si ce n'est pas cette coordination de contraires qui a valu à Héraclite le surnom d'« obscur » ? Mais l'ordre est-il assuré de toujours demeurer inentamé, sauf pour le logos à se désavouer lui-même, à céder à des turbulences incontrôlées telles que Saussure ose s'y risquer ? Alors Saussure un anti-Héraclite, et, du coup, un non-philosophe ? Qu'importe après tout, s'il n'est que linguiste ? Tout se passe alors comme si Benveniste se voulait linguiste réassuré, restauré, soucieux de relever l'honneur de la linguistique en rétablissant les droits d'un logos continué et amplifiant. C'est ainsi qu'on se permettra d'entendre la confrontation qu'esquisse C. Normand entre les deux têtes de la linguistique (au moins française, et autour des années quatre-vingt : « Quelque chose de plus profond devait préoccuper Benveniste dans cette affaire de l'« arbitraire » [... ce qui le conduit à] parler de structure et de fonction plutôt que de valeurs et de différences [...] Forme et sens sont intimement liés [...] Il y a un ordre des signes [...] », p. 76). Il y a, ou il y aura, toujours « ordre » (disons « structure »), mais celle-ci vient-elle comme par un coup de dés, après coup, sans pro-jet, ou pro-gramme, antécédent, ou bien a-t-elle avec les signes une liaison telle qu'elle en constitue la providence immanente et assurée ? Saussure et Benveniste figureraient alors comme les deux faces, associées et disjointes, révélatrices de l'obscurité d'Héraclite (face diurne : logos « analogique » ; face nocturne : logos « dialogique »), et révélant du même coup la complexité, l'ambiguïté, les anfractuosités de tout logos.

On pourrait en avoir confirmation, ou, en plus modeste, renforcement, en faisant jouer au schème initial de la Logique de Hegel les variations possibles qu'il tient peut-être en suspens. On connaît la séquence : être – néant – devenir, ce dernier terme érigé en pierre angulaire de tout le développement à venir et explicitant le contenu de la pensée de Dieu avant la création du monde. Retraduit en des termes qui nous ramènent au langage, on aurait :

Parole (mot) – intériorisation enfouissante – énoncé signifiant.

Processus de production (concoction) interne dont le dernier terme amorce le déploiement entier d'un logos appelé – voué – à traverser toutes les strates possibles du discours jusqu'à leur couronnement dans la « proposition spéculative » dont les différentes composantes se font image d'une de l'autre en instituant une co-appartenance qui les abolit dans le « savoir absolu », délivré de toute pesanteur discursive. Mais le second moment n'est pas

moins gros de sens : « enfouissement » (pour rendre le terme hégélien *Schacht* : « fosse, puits »), retrait, plongée dans les profondeurs obscures, inconscientes, littéralement « nocturnes » comme le sommeil avant le retour à la lumière et au rayonnement spéculatif où la pensée « sait que ce qui est pensé est et que ce qui est n'est que pour autant qu'il est pensé » (*Encyclopédie*, § 465). Au passage, on ne manquera pas de souligner que, dans cette transfiguration, le langage en tant que tel a été absorbé, bu, il s'est en quelque sorte évaporé, élidé comme par une absolue transsubstantiation.

Retour à Saussure et à ses « démons ». Calqué sur le même schème, on pourrait avoir :

La voix – le vide (évidé, blanc) – l'événement du sens (sens induit, tremblé, inchoatif).

Non plus cette fois le déroulement continu et infaillible d'un sens assuré, mais l'incertaine gestation d'un sens fracturé, heurté, s'ordonnant à la « mesure » de son incertaine invention.

A l'analogie d'un discours maîtrisé (logos continûment ascendant et triomphant) s'oppose alors la dialogique d'un discours saccadé, bousculé, traversé d'influx multiples (logos ouvert, dépourvu d'horizon ultime).

On ne résiste pas à l'envie de compléter ces propositions quelque peu intempestives en faisant intervenir les remarques adjacentes et en apparence anodines de Hegel sur l'accent, dans la mesure où il en va de cet épiphénomène comme du logos. Dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel note, en passant, que la « forme de la proposition [la liaison d'un sujet et d'un prédicat] doit en venir à produire leur unité comme une harmonie, de la même façon que dans le rythme le conflit entre le mètre et l'accent se résout par la production d'une unité où l'accent s'évanouit ». « Evanouissement » repris et revendiqué dans l'*Encyclopédie* (§ 459) : « La perfection consiste ici [en Europe] dans le “parler sans accent” qui est exigé à juste titre d'un parler cultivé (*gebildet*) ». Reconnaissance d'un « parler » atonal, atone, parfaitement asservi à l'irrésistible domination de la « pensée spéculative » vouée au déroulement harmonieux, autant dire sans couleur, du flux conceptuel ; ce qui est peut-être le modèle secrètement rêvé par une linguistique tellement préoccupée de scientificité qu'elle finit par ne plus percevoir le prix qu'exige au bout du compte une telle conversion : la mise en suspens, le sacrifice consenti du langage *in vivo*, dans sa vivacité et sa vitalité natives. Sacrifice impossible et inacceptable pour Saussure qui doit affronter le défi, héraclitéen à sa manière, d'un ordre à produire face aux « désordres » du langage. Comme on sait, cet ordre ne peut être que sémiologique, par production de schèmes et de réseaux toujours trop courts si on les rapporte aux indociles proliférations du parler et des langues. Le sémiologique, ou le parti pris d'un logos insuffisant et, du coup, perpétuellement en manque et en rebonds, pris dans le jeu tonique et ludique de ses accentuations improvisées. Cette fois on dit bien adieu à Héraclite et à toute la lignée philosophique qui le prolonge (sauf à

entendre une musique quasi saussurienne dans le « signifier – ni dire ni cacher » où s'énonce la vérité en suspens du dire proféré par l'oracle de Delphes).

Le linguiste est alors à la croisée des chemins : à quel logos va-t-il, ou doit-il, répondre ? On ne renonce pas au logos « analogique » sans un difficile débat, sans hésitations, inquiétude ou nostalgie. Tous ces sentiments sont présents et se mêlent dans l'entrelacs des pistes multiples que Claudine Normand a tentées, et parfois résolument suivies. Mais pour, continûment et tout aussi résolument, se retrouver du côté d'un logos irréductiblement « langagier », ouvert, fluctuant, parfois fantasque, dont les premières pages (« Arrêts sur usages ») sonnent comme une ouverture. Mais on en avait eu déjà une bonne exposition dans *Bouts, brins, bribes* (Editions Le Pli, 2002) dans lequel figurent des analyses qui sont reprises et développées ici. Il s'agit toujours de plonger dans les anfractuosités « nocturnes » des mots et des tours en variations et en aventures. Déconstruction patiente et jubilatoire qui reste la meilleure manière de se protéger contre les « fallacies » multiformes et rusées qui font irruption dès que l'explorateur baisse si peu que ce soit la garde. Sans doute la linguistique en est-elle ébranlée, réduite à des « lignes d'erre » (p. 171) où tout se complique et s'entremêle. Mais cette « réduction » ne vaut-elle pas restitution ? Et, du coup, retour à soi par une fidélité à son « objet » que le linguiste ne saurait sacrifier à la tentation spéculative sans trafiquer, au nom de la Science, avec sa science et, surtout, sans se trahir lui-même. Ce qui, du même coup, vaut invitation au lecteur non linguiste à participer, avec la même allégresse, à la découverte des ressources indéfiniment neuves du langage.

Bénédicte Coste

CATHERINE MILLOT

LA VIE PARFAITE :

JEANNE GUYON, SIMONE WEIL, HETTY HILLESUM,
PARIS, GALLIMARD, 2006

Le dernier ouvrage de C. Millot s'intéresse à la jouissance féminine telle que la théorise Lacan en 1972 dans l'un de ses plus beaux séminaires, *Encore*. Lacan élabore deux formulations de la castration et oppose la jouissance masculine phallique et la jouissance féminine « supplémentaire ». Celles (et ceux car les formules de sexuation lacaniennes ne recourent pas la différence anatomique) qui se placent de ce côté-là de la division sexuelle ont une jouissance supplémentaire, échappée à la jouissance phallique, une jouissance dont la béatitude mystique donne l'image. La jouissance féminine ne s'avoue qu'à demi-mot, elle est « pas-toute ». Sans doute cette formule était-elle trop novatrice ou sujette à méprise pour qu'elle puisse avoir un effet sur les débats féministes français et proposer des pistes de recherche, des potentialités d'invention de formes de vie autres que celles que nous connaissons.

A l'heure où la différence sexuelle relève soit de la génétique érigée en cadre indépassable, soit de la construction sociale qui oppose les sexualités, il est salutaire de voir un ouvrage reprendre les élaborations lacaniennes pour en montrer la pertinence. Afin de reconstruire la logique de la jouissance mystique, C. Millot rédige trois portraits, celui de J. Guyon, de S. Weil et d'H. Hillesum, trois vies orientées par cette jouissance supplémentaire qui prend la forme du « Large » guyonnesque. Elle renouvelle un genre qu'on croyait tombé en désuétude, et loin de la (fausse) dichotomie universitaire entre « l'homme et l'œuvre », elle montre que la femme c'est l'œuvre, les textes et les actes dans leur aspect signifiant. Le « Large » est l'aboutissement d'un mouvement nécessairement sans fin conduisant à l'expérience de la vastitude, où le sujet prend le chemin de l'intérieur pour trouver une sortie vers un extérieur radical. Il ne s'agit pas d'extase qui n'est qu'une sortie provisoire mais de « sortie continuelle » (p. 14), de ravissement, *i.e.* d'une sortie de soi où l'âme « perdant toute propriété passe en Dieu sans effort ni violence, comme dans le lieu qui lui est propre et naturel » (30). Guyon est le paradigme de la découverte de cette « vie parfaite » où l'âme réintègre son être originel et l'infini qui est sa patrie.

Millot commence par définir la mystique comme une opération de reconstruction subjective dont la bouteille de Klein donne une représentation. « La transformation opérée par la voie mystique s'apparente à un change-

ment de surface topologique » (31), écrit-elle avant d'en scander les étapes, principalement à travers Mme Guyon. Mal mariée, cette dernière se jette dans la dévotion et reprend l'oraison, plus particulièrement l'oraison dite « de simplicité » où l'orant suspend ses prières pour se tenir en silence devant Dieu et se pénétrer de sa présence. Cette pratique la conduit à une conversion authentique (*i.e.* un retournement) via la parole performative d'un franciscain qui lui signifie qu'elle possède l'objet de son manque. C'est alors que commence son trajet mystique qui passe par une ascèse touchant d'abord le corps dont il faut abolir les plaisirs et les dégoûts. L'ascèse met le principe de plaisir hors jeu, force une limite empêchant l'accès au divin : « L'ascèse vise à s'ouvrir sans réserve à cet Autre dont l'action se signale par la douleur » (33), comme le montrera aussi l'expérience de S. Weil. S'opère une transgression de la *limitation*. L'ascèse est une volonté d'indifférence et d'abolition de la distinction originaire bon/mauvais établie par le jugement d'attribution.

Après la mortification physique, advient la mortification spirituelle. La souffrance devient alors le signe de la dissemblance avec le divin qu'il faut consumer en consumant le moi à travers un abêtissement pascalien consenti. La mort spirituelle sera faite de morts successives. Mort imaginaire lorsque Guyon perd sa réputation, c'est-à-dire sa place auprès du petit autre, mort symbolique lorsque disparaît « l'assurance d'être "enfant de Dieu" » (52) que Millot relie à la perte du père, et, au-delà de ces pertes, la plus précieuse, celle du fondement de l'être, lorsqu'elle doit consentir à « devenir un rebut pour soi-même » et faire horreur à Dieu lui-même, avant le temps de l'insensibilité totale. L'expérience mystique est l'expérience d'une passivité initiée par la disqualification de toute maîtrise, l'anéantissement du moi envisagé comme « organisation pour résister à la passivité essentielle du sujet à l'égard de l'Autre » (53). En effet : dans l'amour-propre qui anime tout sujet, un miroir a pris la place de l'Autre et c'est ce miroir qu'il faut briser dans une première traversée de l'imaginaire. Mais ce moi, siège de la réflexivité, est aussi le voile d'une « corruption ouverte comme un abîme au creux de la vie, la pourriture qui est notre vie dernière » (54). Ce n'est donc pas seulement le moi qui doit être anéanti, c'est surtout « un reste d'être », le rebut, l'ordure qu'il voile. La destruction vise l'au-delà de la putréfaction et s'apparente à la seconde mort élaborée par Lacan dans le *Séminaire VII*. Il faut aller à une place atopique et se faire « sujet sans ego, acéphale » (55), qui s'avance dans un espace paradoxal. Car ensuite le signe s'inverse : « Le néant se fait élan, pur élan de la vie à foison, entièrement gratuite. C'est une énergie redoutable qui ne connaît plus la courbure qui ramène à soi et qui freine, mais s'élance sans cesse, d'un élan sans objet, dans l'espace qui s'est ouvert avec l'effacement de soi et le retrait de Dieu » (56). Ce jour arrive pour Guyon en 1680, de nouveau grâce à une parole masculine qui lui signifie que son état lui est donné par Dieu : « De ce jour, pour toujours, elle naquit à la "vie parfaite", à la "vie divine" » (56-57) qui est l'aboutissement de la voie intérieure.

Semblable trajet spirituel est sous-tendu par un discours se rattachant à la patristique orientale, au courant de la mystique spéculative, au Pseudo-Denys l'Aréopagite qui pose comme finalité spirituelle la déification *i.e.* l'union consommée avec Dieu par identification. La déification ne relève guère de la tradition romaine : « Qu'une femme, laïque qui plus est, osât s'en réclamer devait scandaliser Bossuet » (57), qui la confond avec un orgueil diabolique contre lequel il va se déchaîner.

La déification remodèle l'espace et le temps : le temps devient un présent éternel et l'opposition dehors/dedans laisse place à un dehors infini qui se confond avec Dieu. L'amour demeure comme « amour sans sujet, puissance pure de dilatation de l'être » (61). Or, qu'est-ce qu'une vie sans ego, sinon un vide sans image, une liberté qui s'accroît, l'innocence retrouvée ? L'âme consent en permanence à tout. Elle est indifférente, « au-delà du bien et du mal dans le pâtre » (65). Ouverte à la douleur comme à la joie sans être anéantie, elle est « allopathique, [et] ne se défend plus de l'Autre » (p. 65). Le sujet de la « vie parfaite » est un oxymore vivant, à la fois fragile et inaltérable. Millot relie l'au-delà du principe de plaisir où Guyon accède et où Dieu parle, agit en elle, à la découverte freudienne de l'Autre scène. « Dieu est inconscient » dira Lacan, preuve en est l'écriture, savoir supposé sujet, qui s'empare d'elle et la traverse dans *Les Torrents* rédigé dans un « état où le Verbe lui-même opère » (71). C'est à ce moment que Guyon commence sa vie apostolique. Ses écrits se diffusent : les problèmes surgissent lorsqu'elle prêche l'oraison aux femmes du peuple. Elle connaît sa première réclusion dans un couvent où, déjà, elle est heureuse. C'est alors qu'elle rencontre Fénelon : « une des plus belles rencontres du siècle » (74). A cette époque, il est sans désir, même pour Dieu : elle va s'appuyer sur cette désaffection pour la « retourner, en faire une marque divine, le signe même du désir de Dieu sur lui » (77). Jusqu'alors elle avait été « une dirigée soumise et reconnaissante » (45), mais les rôles s'inversent : Fénelon s'abandonne à ce guide qui va lui transmettre son étrange savoir. « La direction des âmes apparaît, ici, bien proche de la direction des cures psychanalytiques » (87) commente Millot. Guyon enseignera à Fénelon qu'en dernier ressort, il faut renoncer à « une garantie absolue » (84) et s'abandonner à « l'inconnu de la volonté » (87). Il n'atteindra pas son détachement et restera intérieurement « sec », mais le long débat qui s'engage entre eux porte sur la reconnaissance de la lumière divine et marque une étape essentielle de la réflexion sur ces deux signifiants essentiels que sont Dieu et la jouissance féminine.

Poursuivie par la haine « certaine » (91) de Mme de Maintenon, Guyon va chercher la caution des autorités ecclésiastiques. Elle sera lavée de l'accusation d'hérésie mais incarcérée par lettre de cachet. A Issy où sont réunis trois hommes d'Eglise, se joue le procès de la mystique : le quiétisme est devenu l'ennemi de Rome qui, par la voix de Bossuet, reproche à Guyon un affranchissement des obligations morales et religieuses, un abandon à

Dieu assimilé à l'indifférence au péché et au salut. Il ne s'agit pas seulement de maintien de l'ordre mais d'une querelle théologique qui masque, comme le démontre Millot, la question de la possibilité et de la licéité de la jouissance féminine. Bossuet apparaît comme un partisan d'un ordre symbolique absolu lorsqu'il s'en prend à une attitude visant l'au-delà du discours : « La position de Bossuet consiste à tenir pour illégitime que l'on se réfère tant à un au-delà du discours qu'à un au-delà du manque. Le champ du religieux ne doit pas excéder celui du discours » (96). Son « phallogocentrisme » se double d'une méconnaissance que le champ du langage comporte son au-delà vers lequel il fait signe, et que lui désigne Guyon. Pour Bossuet, Dieu se réduit au discours pendant que l'ego s'avère indispensable pour lui demander son bien : « Quitter le terrain solide et borné du moi, c'était sortir des bornes de la religion » (98). Or s'oublier totalement comme le fait Guyon est synonyme d'affront à l'espérance. Guyon s'affranchit de la demande, confond désir et jouissance à travers « un désir qui subsiste dans la satisfaction même » (99), démontrant qu'« il y aurait un autre régime du désir que celui qui naît de la privation, et s'éprouve dans la souffrance du manque [...] un régime oxymorique du désir » (100). Mais Bossuet est « trop masculin » pour concevoir semblable position, trop phallogocentré pour savoir que la « jouissance de Dieu est féminine » (101). Guyon sera de nouveau emprisonnée. Elle demande un procès, on le lui refuse. Elle restera embastillée cinq ans avant d'aller finir ses jours à Blois, restant dans le même état d'abandon à Dieu. Quiconque s'est détaché du déplaisir et du souci de soi est socialement dangereux car trop libre, comme le montrera plus tard un Sade. Pendant ce temps, la querelle du pur amour fait rage entre Fénelon et Bossuet avant l'exil du premier à Cambrai. La querelle va jusqu'au pape Innocent XII qui finit par publier *Cum alias* en 1699 condamnant 23 propositions de Fénelon. Cette lettre pastorale à caractère privé condamne l'indifférence mystique, signant la fin dans le catholicisme d'une tentative de comprendre une tradition qui trouve en Guyon un grand degré d'accomplissement. La jouissance mystique ressurgira dans les salles d'hôpital où la trouve Janet. Ce chapitre est le plus long de l'ouvrage pour deux raisons : les écrits de Guyon articulent l'expérience occidentale mystique qui sera peu ou prou reprise par S. Weil et H. Hillesum et ils appartiennent à une époque qui nous demeure étrangère de par l'effet de la sécularisation. S'éclairent alors les références lacaniennes aux mystiques pour définir une jouissance frappée depuis quelques siècles d'inter-dit.

La philosophe Simone Weil connaîtra un parcours similaire mais semble avoir succombé aux « Dieux obscurs » de Lacan qui suscitent des vocations au martyre lorsque sa volonté d'inanité vire à la volonté d'inanition. Millot souligne sa laideur qui masque une grande beauté, sa volonté inflexible, son engagement permanent, sa solidarité physique avec les ouvriers doublée d'une critique précoce du marxisme, ses expériences mystiques, son refus du

baptême, son dénuement choisi, assumé, maintenu, ses privations finales, contemporaines de la rédaction de textes admirables. Comme Guyon, Weil fait l'expérience de la conjonction de la douleur et de la beauté où se perd le moi. Ce coup de force contre le principe de plaisir qui nous garde de la douleur constitue l'« étape » nécessaire de son parcours mystique (153) initié en 1938 à Solesmes où Weil a le sentiment d'une présence, expérience répétée en 1941 à la lecture du *Pater*. Réfugiée à Marseille durant la guerre, elle connaît un grand épanouissement intellectuel doublé d'un activisme physique sans bornes marquant une « volonté de destruction » : « il semble qu'elle ait cherché dans l'épuisement une sorte d'exhaustion purificatrice, comme si quelque chose devait être consommé, dévoré, pour laisser place à Dieu. A force d'épuisement on atteint le vide » (167). L'atteinte de ce vide demande de passer du subir au consentir que Weil théorise comme passivité devant une force qui est la nécessité sociale et naturelle. Cet *amor fati* fait advenir le « surnaturel », au-delà du naturel. Le retrait de Dieu laisse place au vide primordial que Weil nomme la « décréation » et qui se doit substituer à toute idée de finalité. Brièvement réfugiée aux USA, elle revient en Grande-Bretagne en suppliant les autorités de la France libre de lui donner une tâche, y compris lorsque qu'elle se sait condamnée par la tuberculose. « [T]entée de voir dans la douleur physique et les atteintes du corps la voie royale à la spiritualité » (188), Weil est moins du côté de la mystique que du masochisme. Le parallèle obligé avec Guyon permet de cerner la différence de leurs positions : Weil abolit le clivage originaire bon/mauvais pour viser sans l'atteindre une position d'indifférence qui la conduit à une obstination destructrice, Guyon consent à un désistement de soi tel qu'il s'inverse en pulsion de vie.

Hetty Hillesum est une névrosée « avide » qui rencontre un analyste jungien dont elle s'éprend avant de découvrir l'amour intégral qui la pousse à accepter d'aller travailler au camp hollandais de Westerbork où elle accompagne ses corréligionnaires vers les camps avant d'être elle-même déportée et gazée en 1943. Originellement insatisfaite, elle découvre une paix, une quiétude, qui la situe à la fois dans la vie et hors d'elle. Comme Guyon, elle trouve la solution miraculeuse au problème de la perte de soi en Dieu tout en restant dans la réalité la plus terrible. L'expérience mystique consiste en un dépassement de l'alternance entre contemplation et action par une transformation de la personnalité qui met en échec, dans le cas d'Hillesum, l'opposition bien / mal, le tout sous-tendu par un amour total, y compris pour les actes les plus vils dont elle fut témoin : « La beauté du monde, l'amour du prochain sont deux façons de prendre le large, le grand large de l'espace intérieur » (247). Qu'est-ce que la vie parfaite sinon cette « disposition de l'esprit qui se tourne vers le réel » (252), qui consent à la souffrance là où nous la refusons ? Millot s'avoue inconditionnelle de Guyon qui a voulu inventer « une autre possibilité de vie » (251). Elle est plus réservée quant au

« naufrage de Simone Weil », admire la courbe parfaite du trajet de Hetty Hillesum. Mues par l'« instinct d'approbation » nietschéen, ces femmes ont creusé la passivité pour la transformer en liberté. Elles découvrent que le moi est force de résistance et décident de s'en passer pour être de purs sujets. Leur désir vise le rien, « l'objet oral par excellence » (253) qui trouve sa réalisation tragique dans la volonté d'inanition de Weil. Rejetant le manque, elles promeuvent un « autre régime du désir » mu par la pulsion à l'état pur. Leur passivité est liée au féminin contre lequel hommes et femmes résistent, résistant à la jouissance, à l'effraction, à l'intrusion qui prend la forme de l'Autre radical et maternel. Mais elles « radicalisent le consentement jusqu'à l'abolition des frontières » (255). Leur Dieu est un Dieu tout, « un Dieu baroque, ellipse à double foyer. Dieu le père qui protège, un peu mère poule, un peu tyran, et Dieu sans Dieu, espace paradoxal [...] qui s'ouvre au creux du plus intime, un espace au second degré qui serait pure ouverture, sans bords, sans bornes » (256). Ce Dieu évoque la Chose de Lacan comme champ de la jouissance perdue, lieu de la jouissance féminine qui ressemble « à cette étrange liberté que Guyon nommait le Large » (256). Et pour notre époque sécularisée, cette exploration du « pays du réel » dont ces dames « eurent la passion » est une chance, « un rapport nouveau au réel plus pur qui offre cette netteté des contours [...] comme partout où le sens s'évide pour que l'air s'engouffre » (257).

Chacune de ces femmes a singulièrement affronté la question de la jouissance féminine qui voue la tentation universalisante au néant. Millot fait l'éloge de la singularité à une époque qui la nie en la transformant en identification forcée à un groupe (les femmes) ou en l'homogénéisant (le genre humain). Or la jouissance féminine interdit la prétention hégémonique phallogcentrée. Il n'est pas anodin que ces jouissances singulières, opposées à toute normalisation (ce qui leur fait prendre ces formes que la majorité juge étranges) apparaissent en des temps troublés. Querelle religieuse, guerre mondiale : c'est toujours lorsque s'établit la poussée normalisante qu'apparaît cette autre jouissance. Elle est aussi l'effet de ce qui la nie, le négatif radieux d'un positif aliénant. Et rédigeant son très bel ouvrage, Millot fait entendre par leur talentueux et sublime intermédiaire, la voix minoritaire de celles qui se sont mises « de l'autre côté » de la division sexuelle, du côté « femme » de la castration. La chose est salutaire d'autant plus que Millot prend ses références dans le champ analytique, mais sait les faire partager à un public plus large, imposant à petites touches la voie/voix analytique dans le champ culturel, pour repenser des notions classiques : la biographie, la féminité, la liberté individuelle, le désir. Elle rappelle que la pensée analytique est un formidable outil d'analyse culturelle loin des modes dominantes qui réduisent le sujet à une « construction sociale », c'est-à-dire à l'élément d'une grammaire dont il y a toujours un maître pour donner la loi.

François Sauvagnat

**ELISABETH ROUDINESCO,
PHILOSOPHES DANS LA TOURMENTE,
PARIS, FAYARD, 2005**

Cet ouvrage reprend une série d'articles concernant G. Canguilhem, J.-P. Sartre, M. Foucault, L. Althusser, G. Deleuze et J. Derrida. Comme les œuvres précédentes de Mme Roudinesco, ce petit livre est écrit avec une fougue rafraîchissante et devrait encourager une relecture vivifiante de ces six auteurs. Tous ont en commun d'avoir fortement marqué la pensée contemporaine et d'avoir disparu – physiquement s'entend, encore que d'aucuns souhaiteraient que leurs thèses soient rayées de la carte – mais aussi et surtout d'avoir eu un rapport privilégié à la question du langage et à la psychanalyse, parfois d'autant plus que ce rapport était implicite.

Tombeau littéraire, pourrait-on dire, mais à condition d'y ajouter cette pointe, par laquelle se clôt l'ouvrage, que ces héros de notre temps ont eu quelque chose des trois mousquetaires – c'est-à-dire une tendance à réapparaître sous d'autres traits en dépit de leur disparition. Pour chacun, E. Roudinesco restitue une fulgurance qui n'est pas sans ténèbres – pour chacun, une trajectoire dont l'arrière-fond est tragique, tous frappés diversement par la Seconde Guerre mondiale, qui a déterminé leur engagement politique. Pour chacun, suggère E. Roudinesco, une obscure décision de l'être est venue infléchir leur destinée. Pour chacun enfin, la psychanalyse lacanienne a été, même négativement, une interlocutrice voire même, à leur insu pour certains, un fil directeur.

Nous avons particulièrement aimé le chapitre qui concerne Canguilhem, dans lequel l'auteur prend soin de dérouler les différents moments de sa trajectoire, et notamment les diverses conséquences du fameux article « Qu'est-ce que la psychologie ? ».

L'œuvre de Sartre est essentiellement appréhendée à partir du *Scénario Freud*, d'une façon qui en restitue le tranchant même si elle ne met guère au premier plan les différences théoriques entre l'auteur de *l'Être et le néant* et celui de *Sein und Zeit*.

C'est certainement à propos de Michel Foucault que l'ouvrage de Roudinesco est le plus émouvant. Elle détaille précisément les différentes épreuves auxquelles il a été confronté, en s'appuyant sur d'importantes ressources documentaires, rendant tout particulièrement hommage à la partie la plus incontestable de son œuvre, celle qui concerne le bio-pouvoir, et en détaillant très utilement la genèse de ce que nos amis nord-américains appellent la

« théorie institutionnelle » de l'histoire de la psychiatrie (sans en souligner les impasses post-goldsteiniennes, nous voulons parler des malentendus persistants provoqués par les travaux de Mme Jan Goldstein).

Le chapitre sur Althusser est certainement le plus sombre. On peut se demander s'il n'aurait pas été plus judicieux, plutôt que de minimiser finalement ses apports théoriques, au profit de la description de son errance, de donner toute leur portée à des écrits comme ceux sur la notion de « discours » – rappelons que presque simultanément, entre 1960 et 1975, Foucault, Althusser et Lacan développent cette notion de façon parallèle et contrastée, à propos d'objets fort semblables ; un historique détaillé de cette question resterait à écrire.

On peut se demander si le chapitre sur Deleuze n'aurait pas mérité une évocation des fortes émanations bergsoniennes dont son œuvre est tissée, voire même des travaux de Simondon, qui a tant influencé la question des « machines désirantes ».

Le chapitre sur Derrida rend heureusement justice à un aspect méconnu du personnage, son engagement politique ; il est à regretter en revanche que les difficultés de Derrida avec Lacan soient traitées d'une façon anecdotique, au-delà des états d'âme déjà discutés dans des publications précédentes. Les véritables différences de visée entre Derrida et les élaborations lacaniennes, à commencer par l'usage fait par Lacan de la cybernétique (inaperçues par l'auteur du *Facteur de la vérité*), auraient mérité d'être discutées attentivement. On regrettera également que les derniers travaux de Lacan n'aient pas été mieux saisis par l'auteur, qui souhaite toujours n'y voir que « folie » faute de saisir les données du savoir psychiatrique auxquelles il était confronté – notamment les conséquences des travaux de Philippe Chaslin.

Il est en tout cas certain que ces six mousquetaires n'ont pas dit leur dernier mot !

Michel Arrivé

POURQUOI J'AI ÉCRIT À LA RECHERCHE DE FERDINAND DE SAUSSURE

Un livre sur Saussure, pourquoi ? Il y aurait beaucoup de raisons, aujourd'hui, pour *ne pas* écrire sur Saussure. La première est qu'on a déjà beaucoup écrit sur le maître de Genève : des milliers d'articles, des dizaines de livres, je n'ose aller jusqu'à la centaine, mais on doit la frôler, dans pas mal de langues : outre le français, l'allemand, l'italien, le portugais, l'anglais, le japonais, le coréen, et j'en oublie certainement ! Attention, je ne parle pas des traductions : on doit bien approcher, aujourd'hui, une trentaine de langues pour l'illustrissime *Cours de linguistique générale*.

Une autre raison pour ne pas écrire sur Saussure ? C'est que, décidément, la linguistique est passée de mode. Ce n'est plus qu'elle *commence à ennuyer* : elle continue de le faire. Et ça s'aggrave. Jetez donc un coup d'œil sur *Le Monde des livres*. Vous aurez bien du mal à trouver, une ou deux fois l'an, un article sur un ouvrage de linguistique, souvent favorisé par la notoriété antérieure de son auteur. Quelle différence avec ce qui s'observait jadis, à l'époque préhistorique du « structuralisme triomphant », ou même encore naguère, il y a une douzaine d'années, du temps des réflexions lucides et débonnaires du délicieux Denis Slakta ! Ce n'est qu'un indice, entre mille autres, d'une situation qu'il faudrait analyser, décrire, essayer d'expliquer. En cherchant à repérer les éventuelles responsabilités. Les linguistes eux-mêmes, j'ose le dire, y ont peut-être leur part. Question complexe et épineuse. Ce n'est pas ici le lieu de poser ces problèmes.

Saussure, justement, fait exception à cette désaffection : il continue à intéresser, à passionner même. Caracolant devant Chomsky – à vrai dire surtout choyé par les anglophones –, Benveniste, Jakobson et tous les autres, complètement distancés, Saussure reste bien le linguiste le plus commenté. Les colloques ? Il devient – j'exagère à peine – difficile de trouver une période de l'année qui ne soit occupée par un colloque saussurien, petit ou grand. J'ai pour ma part horreur des colloques. Je m'apprête cependant à participer, en juin, à mon sixième colloque saussurien, « Révolutions saussuriennes », organisé à Genève à l'occasion du cent cinquantième anniversaire de la naissance, en 1857, de Ferdinand de Saussure.

Comment s'explique la persistance, mieux, la croissance de cet engouement pour Saussure ? J'entrevois plusieurs raisons.

La première est le statut spécifique de son œuvre et de la façon dont elle a été manifestée. On a pu dire, il y a une quinzaine d'années, que Saussure n'a

pas publié ce qu'il a écrit, et n'a pas vraiment écrit ce qui a été publié sous son nom. C'était, à l'époque, presque vrai. De son vivant Saussure n'a publié que deux ouvrages : à 21 ans, en 1878, le génial (et, d'une certaine façon, encore actuel) *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, puis, à 24 ans, en 1884, une très brève thèse sur *L'emploi du génitif absolu en sanskrit*. Ensuite, et jusqu'à sa mort, survenue en 1913, un silence éditorial presque complet, à peine rompu, de loin en loin, par des articles, souvent réduits à quelques pages ou à quelques lignes : on trouve ainsi des notes lapidaires sur le nom allemand de la Vistule ou sur l'étymologie du mot Jura.

Pour avoir accès à une part de sa réflexion, il fallut attendre 1916 et la publication, par trois de ses anciens élèves, du *Cours de linguistique générale*. C'est par ce texte, élaboré – avec intelligence et respect – par d'autres que lui que Saussure a exercé son effet sur la pensée du XX^e siècle. Qu'on songe, du côté des linguistes, à Troubetzkoy, Jakobson, Hjelmslev, Martinet, Benveniste, Guillaume. Du côté de la sémiotique, à Barthes et à Greimas. Et, ailleurs, à Merleau-Ponty, à Lévi-Strauss, à Dumézil et à Lacan. Car Lacan, on le sait, a joué avec talent le rôle d'intercesseur après coup entre ces deux contemporains qui, si bizarre que cela puisse paraître, ne se sont sans doute pas connus : Freud et Saussure.

Sans publier, Saussure, toute sa vie, a écrit. Inlassablement. Des milliers de pages, destinées à rester secrètes. Sur la linguistique, certes. Mais, indissolublement, sur la « sémiologie » que, dès le début des années 1890, il fondait. Et sur l'énigme que resta pour lui, définitivement, la présence des « anagrammes » dans la poésie indo-européenne. Peu à peu, ces textes sont venus au jour. Ils ont permis de nuancer, de préciser la réflexion saussurienne telle qu'elle était manifestée par le *CLG*. De l'inverser totalement, au point de faire du *CLG* un texte « apocryphe », comme on entend dire parfois aujourd'hui ? À mon sens non. Mais à coup sûr les éléments progressivement révélés par Robert Godel, par Rudolf Engler, par Jean Starobinski, par les Italiens Marinetti et Meli, par d'autres encore, aujourd'hui et, certainement, demain, rendent indispensables de nouvelles exégèses. C'est là la seconde raison, la plus forte, qui pousse à se pencher sur ces textes.

On est le plus souvent devant une réflexion en train de se faire, aux prises avec les difficultés spécifiques de cette « substance glissante » qu'est le langage. Les perplexités conceptuelles de Saussure se lisent dans ses constantes hésitations terminologiques. Et on le surprend à d'apparentes contradictions – à la fois inquiétantes et excitantes – sur les relations entre le langage et les ces autres « sémiologies » que sont l'écriture et le texte de la légende, autres formes du « signe au sens philosophique ». D'où un style spécifique, caractérisé à la fois par une extrême élégance et ce qu'on peut prendre, de loin, comme une certaine désinvolture, qui n'est rien d'autre, à mes yeux, que la marque de l'angoisse :

« 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 à s'attacher à un terme en soi nul. (Mais ce n'était pas ce que je voulais dire. J'ai dévié.) »

On l'a compris : c'est cette pensée en formation qui m'a attiré, depuis de très longues années. Et qui m'a poussé à tenter d'en explorer les « cavernes » – c'est le mot de Saussure – les plus ténébreuses. La plus souterraine d'entre elles ? Celle où se loge l'inconscient. Les lecteurs de *Langage et inconscient* sont tout prêts à suivre Saussure dans cette caverne-là. Mais il y en a d'autres. Qui plus est : elles communiquent entre elles. On ne sort pas facilement de la réflexion de Saussure...

Michel ARRIVÉ, *À la recherche de Ferdinand de Saussure*, Paris, Puf, coll. « Formes sémiotiques », ISBN 978-2-13-055970-2, 238 pages, 24 € (*)

(*) Rappel. Michel Arrivé a publié en 2005 *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient* (rééd. du texte paru aux Puf en 1994) et *Verbes sages et verbes fous* (illustrations de Brito) chez Lambert-Lucas. Son roman *Une très vieille petite fille* est paru en 2006 chez Champ Vallon ; *La Walkyrie et le professeur* paraît, toujours chez Champ Vallon, en août 2007.