

REVUE INTERNATIONALE DE PSYCHANALYSE



LA RAISON ET SES RAISONS

io

N° 3/1993
semestriel

EDITIONS
érès

« io, c'est la pérégrination qui ordonne le monde »



LA RAISON ET SES RAISONS

sommaire

Préambule

Jean-Luc Nancy : *Rime et raison*

Jacques Revel : *Marie-Antoinette dans ses fictions :
la mise en scène de la haine*

Monique Schneider : *L'universel et ses humeurs*

Danièle Lévy, Marc Léopold Lévy : *Les lois de la déraison*

Jean Broustra : *Des raisons et des folies*

Jean-Luc Evard : *Variations sur une ordalie*

Daniels Dobbels : *La raison poétique*

Claude Rabant : *Diaphragme*

Alain Joxe : *Crise des échelles d'identité, défaillance du discours
politique souverain en Europe*

Donald Moss : *La haine ordinaire*

Joël Sipos : *Cause et passion*

Ruwen Ogien : *Le statut moral des concepts mentaux*

Bernard Pachoud, Patricia Janody : *Rationalité et activité mentale*

Yeshayahou Leibowitz : *Il n'y a pas de raison naturelle de
l'existence de la raison*

Patrick Avrane, Danièle Broda, Olivier Grignon,
Jean-François de Sauverzac : *Cabinet de lecture*



9 782865 862597

120 F



REVUE INTERNATIONALE
DE PSYCHANALYSE

Rédaction et publication : Claude Rabant

Comité de rédaction : Daniel Dobbels, Olivier Grignon,
Patrick Guyomard, Claude Rabant, Hector Yankelevich

Comité scientifique : Jean Bollack, Jacques Derrida,
Dominique Julia, Serge Leclaire, René Major, Jacques Nassif,
Jean-Marc Rennes, Elisabeth Roudinesco, Monique Schneider,
Paul Virilio, Iannis Xenakis

Conseiller d'édition : Jean-François de Sauverzac

Conseiller pour l'histoire et les sciences sociales : Vivi Perraki

Comité international :

Athènes : Athanase Tzavaras

Boston : William Richardson

Bucarest : Vera Sandor

Buenos Aires : Isidoro Vegh

Canberra : Marika Moisseeff

Londres : Daniel Gunn

Milan : Giovanni Damiani

Montréal : Jean Imbeault

Moscou : Alexandre Stroeve

New York : Paola Mieli

Graphisme, maquette : François Eisenmann, Claude Jaubert

Rédaction

14 boulevard Bineau
92300 Levallois
tél. 47 57 82 21
fax. 47 57 63 78

Administration, abonnements

Editions érés

11 rue des Alouettes
31520 Ramonville Saint-Agne
tél. 61 75 15 76
fax. 61 73 52 89

Abonnement 1993 : 200 F

Abonnements 1993-1994 (deux ans) : 400 F

Abonnement de soutien 1993 : 500 F

Prix du numéro : 120 F

N° 4/1993 à paraître en novembre

La psychanalyse en Europe



REVUE INTERNATIONALE
DE PSYCHANALYSE

Rédaction et publication : Claude Rabant

Comité de rédaction : Daniel Dobbels, Olivier Grignon,
Patrick Guyomard, Claude Rabant, Hector Yankelevich

Comité scientifique : Jean Bollack, Jacques Derrida,
Dominique Julia, Serge Leclair, René Major, Jacques Nassif,
Jean-Marc Rennes, Elisabeth Roudinesco, Monique Schneider,
Paul Virilio, Iannis Xenakis

Conseiller d'édition : Jean-François de Sauverzac

Conseiller pour l'histoire et les sciences sociales : Vivi Perraki

Comité international :

Athènes : Athanase Tzavaras

Boston : William Richardson

Bucarest : Vera Sandor

Buenos Aires : Isidoro Vegh

Canberra : Marika Moisseeff

Londres : Daniel Gunn

Milan : Giovanni Damiani

Montréal : Jean Imbeault

Moscou : Alexandre Stroev

New York : Paola Mieli

Graphisme, maquette : François Eisenmann, Claude Jaubert

Rédaction

14 boulevard Bineau
92300 Levallois
tél. 47 57 82 21
fax. 47 57 63 78

Administration, abonnements

Editions érès

11 rue des Alouettes

31520 Ramonville Saint-Agne

tél. 61 75 15 76

fax. 61 73 52 89

Abonnement 1993 : 200 F

Abonnements 1993-1994 (deux ans) : 400 F

Abonnement de soutien 1993 : 500 F

Prix du numéro : 120 F

N° 4/1993 à paraître en novembre

La psychanalyse en Europe



N° 3/1993

Préambule

LA RAISON ET SES RAISONS

Préambule	7
<i>Jean-Luc Nancy</i> : Rime et raison	9
<i>Jacques Revel</i> : Marie-Antoinette dans ses fictions : la mise en scène de la haine	11
<i>Monique Schneider</i> : L'universel et ses humeurs	33
<i>Danièle Lévy, Marc Léopold Lévy</i> : Les lois de la déraison	45
<i>Jean Broustra</i> : Des raisons et des folies	67
<i>Jean-Luc Evard</i> : Variations sur une ordalie.....	81
<i>Daniels Dobbels</i> : La raison poétique.....	103
<i>Claude Rabant</i> : Diaphragme	105
<i>Alain Joxe</i> : Crise des échelles d'identité, défaillance du discours politique souverain en Europe	125
<i>Donald Moss</i> : La haine ordinaire	145
<i>Joël Sipos</i> : Cause et passion.....	155
<i>Ruwen Ogien</i> : Le statut moral des concepts mentaux	167
<i>Bernard Pachoud, Patricia Janody</i> : Rationalité et activité mentale ..	179
<i>Yeshayahou Leibowitz</i> : Il n'y a pas de raison naturelle de l'existence de la raison	201
<i>Patrick Avrane, Danièle Broda, Olivier Grignon, Jean-François de Sauverzac</i> : Cabinet de lecture	209

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction pour tous procédés réservés pour tous pays sauf autorisation du directeur de la revue.

Publié avec le concours du Centre national des lettres

ISBN : 2.86586.259.3
© 1993 Editions Erès
19 rue Gustave-Courbet, 31400 Toulouse

N° 3/1993

LA RAISON ET SES RAISONS

7 Préambule

9 Jean-Luc Nancy : Raison et raison

11 Jacques Derrida : L'écriture différée dans les lettres de la main en action de la haine

23 Maurice Blanchot : L'interdit et ses déments

43 Daniel Libeskind : L'architecture de la haine

67 Jean Bricmont : Les causes et les effets de la déraison

71 Jean-Luc Nancy : L'écriture de la haine

103 Daniel Libeskind : La raison poétique

105 Claude Rabant : L'apophore

129 Alain Joxe : Crise des échelles d'identité, déclin du discours politique européen en Europe

143 Daniel Müss : La haine ordinaire

153 Jean-Luc Nancy : L'écriture de la haine

167 Robert Gagné : Le statut moral des concepts mentaux

179 Bernard Lantieri : Rationnalité et activité mentale

201 Yeshayahu Leibowitz : Il n'y a pas de raison naturelle de l'existence de la raison

209 Patrick Auvant, Daniel Breda, Olivier Ceyron, Jean-François de Saunier : L'écriture de la haine

Préambule

Y aurait-il un tragique de la raison ? Sans doute. L'universel traverse des faux-semblants dont nous pâtissons, périssons, rêvons. Et cependant, la rationalité demeure toujours l'appel ultime ; dans la déraison même insiste une essence rationnelle. Car c'est au nom de la raison, de sa loi, que se commettent aussi les crimes. Les délires de la raison fomentent les croyances, dans la raison des peuples germent les guerres et la barbarie. Rien d'étonnant, donc, à ce que, dans ce numéro sur la raison, il soit autant, sinon plus, question des guerres et des croyances que du sens et de la signification ; autant, sinon plus, de la haine et des passions que de l'intentionnalité et de la rationalité de nos actions. Autant de la violence que des Lumières. La psychanalyse elle-même ne peut, au mieux, que parier sur la vertu d'une certaine décroissance, dont il serait vain, pourtant, d'attendre une décrue de la violence. La violence appartient à la scène primitive de la raison, dont la répétition construit ce que nous appelons l'histoire — à travers une rhétorique de la fiction, une narrativité de la croyance, une mise en scène heurtée et tragique de la conviction. Le discours est toujours à conquérir sur la déraison, le sens sur l'opacité de la haine. Appelons donc poésie l'espérance de cette conquête...

C.R.

Préambule

Y avait-il un langage de la raison ? Sans doute. L'universel (15)
vers des sans-semblants dont nous pâtissons passés, vivants. Et
cependant la rationalité demeure toujours l'opposé ultime, dans la
détention même, insiste une essence rationnelle. C'est ce qui est au cœur de
la raison, de sa loi, que se commentent aussi les crimes. Les délits
de la raison, notamment les croyances, dans la raison des peuples,
ferment les guerres et la barbarie. Rien d'étonnant, donc, à ce que,
dans ce numéro sur la raison, il soit autant, sinon plus, question des
guerres et des croyances que du sens et de la signification ; autant,
surtout, plus, de la haine et des passions que de l'ambivalence et de
la rationalité de nos actions. Autant de la violence que des lu-
nières. La psychanalyse elle-même ne peut, au mieux, que porter
sur la vertu d'une certaine déraison, dont il serait vain, pourtant,
l'attendre une dérive de la violence. La violence appartient à la
cette primitive de la raison, dont la répétition construit ce que nous
appelons l'histoire — à travers une rhétorique de la fiction, une
caricature de la croyance, une mise en scène feutrée et tragique de
la conviction. Le discours est toujours à concevoir sur la déraison, le
sens sur l'opacité de la haine. Appelons donc poésie l'espérance de
cette copédie...

Rime et raison

Jean-Luc Nancy

Onde de plomb, sonde plongée sous l'horizon,
Forage vertical à la machine de l'abîme
Où se fonde le monde en la distance intime
Et l'entrelacs nouveau de sa conjugaison ;

Origine phrasée, bouche de l'oraison
Qui prononce la cause unique et légitime,
Le désordre premier dont l'ombilic exprime
Un noir poison de foisonnante déraison ;

Rose éclose d'une absence de floraison,
Dont la seule journée suave se supprime,
Eloquente et logique au sein d'une maxime,
Ou gémissante au bord de la comparaison ;

Désir de fin dernière et d'ultime liaison,
Pure pulsion que sa propre rigueur réprime
Et soumet au respect d'un principe sublime,
Borne, loi sans appel de la terminaison ;

Compte achevé, nul, absolue péroration,
Salut ! forme sans bords, vieille mère du crime
De l'être même — toi dont la renommée rime
Avec l'imperturbable aplomb de la raison.

Rime et raison

Jean-Luc Nancy

Onde de plomb, onde plonge sous l'horizon,
L'orage vertical à la machine de l'airain,
Où se fonde le monde en la distance infinie,
Et l'entraîne noué de sa catastrophe ;

Origine prise, bouche de l'raison
Qui prononce la chose unique et légitime,
Le désordre premier dont l'ombilic exprime
Un mot poison de l'ouvrants déraison ;

Rose éclose d'une espace de l'raison,
Dont la seule journée sans se surprendre,
Éprouvent la logique au sein d'une maxime,
Ou gémissant au bord de la comparaison ;

C'est de fin dernière et d'ultime liaison,
Faire pulsion que sa propre rigueur répète,
Et soumet au respect d'un principe sublime,
Bonne, loi sans appel de la terminaison ;

Compte achevé, nul, absolu péroraison,
Salut ! forme sans borne, vieille mare du crime,
De l'être même — loi dont la renommée rime
Avec l'imperceptible aplomb de la raison.

Marie-Antoinette dans ses fictions : la mise en scène de la haine

Jacques Revel

Ce papier résume certains aspects et il renvoie à quelques-unes des préoccupations d'une recherche plus large que je mène actuellement sur Marie-Antoinette ou, plus précisément, sur le personnage de la reine tel qu'il a été construit – et, incessamment, reformulé – dans la littérature pamphlétaire fort abondante qui lui a été consacrée. Pendant longtemps, cette catégorie de textes a été très largement négligée et méprisée, négligée parce que méprisée. Il est vrai que la plupart des pamphlets constituent une littérature de très médiocre niveau, si tant est que l'on peut parler de littérature à leur propos. Ils sont le plus souvent anonymes, ils sont grossièrement composés et écrits et, bien sûr, ils sont fort peu fiables en tant que source d'information. Bref, leur réputation est douteuse.

C'est sans doute ce qui explique qu'ils aient été, pendant longtemps, exclusivement traités comme des *curiosa* : des ouvrages du troisième rayon, sinon pire, que les collectionneurs de littérature marginale – et, si possible, pornographique – ont recherchés et abrités dans le secret de leurs bibliothèques pendant tout le XIX^e siècle. Au-delà de ces bibliophiles, un petit nombre de « spécialistes » autoproclamés ont publié une petite part de ce matériel à la fin du siècle dernier et au début du nôtre, dans les belles années de la Troisième République, sous le prétexte hautement fallacieux de

rétablir la vérité ultime sur Marie-Antoinette. De façon très différente, et au nom de valeurs politiques opposées, Hector Fleischmann et Henry d'Almeras (sous plusieurs pseudonymes) ont d'abord été des éditeurs de littérature licencieuse. Ils ont malgré tout le mérite de nous avoir laissé des instruments de travail bibliographique utiles, même s'ils ne sont pas entièrement sûrs. Et puis eux-mêmes peuvent, à leur tour, être pris comme des moments de la légende ambiguë, de l'étrange mélange de moralisme affiché et d'abus verbal qui accompagnent la mémoire de la reine depuis deux cents ans.

Il est d'autant plus remarquable de noter qu'après ce long temps de défiance et de semi-clandestinité, les pamphlets rencontrent aujourd'hui un intérêt nouveau chez les chercheurs. Depuis quelques années, des historiens, des spécialistes des textes littéraires paraissent les considérer comme des documents dont nous pourrions avoir quelque chose à apprendre, et non plus comme de simples curiosités. Mais l'approche de ces textes s'est entre-temps profondément transformée. Plus personne ne feint d'imaginer qu'ils pourraient être reçus comme des sources primaires, porteuses d'une information factuelle — quand bien même elle serait discutable — sur Marie-Antoinette et son entourage. On les prend bien plutôt comme le support d'un ensemble de représentations qui auraient quelque chose à nous apprendre sur les catégories, les valeurs, les stéréotypes qui ont informé le proliférant discours collectif tenu sur la reine. Et parce que Marie-Antoinette a été, tout à la fois, une personne royale et une femme, il n'est pas surprenant de constater que l'analyse est centrée en premier lieu sur les catégories de genres (*genders*) et sur leur maniement dans les dernières années du XVIII^e siècle. Une littéraire, Chantal Thomas, vient ainsi de publier une étude consacrée à *La reine scélérate*, qui consiste essentiellement en une série de libres variations, tantôt suggestives, tantôt anachroniques, sur le thème de l'antiféminisme pendant la période révolutionnaire¹. Lynn Hunt, pour sa part, s'est efforcée de reconstruire l'articulation des « *many bodies of Marie-Antoinette* », essentiellement du corps sexuel au corps politique ; elle voit dans l'explosion d'écriture violente, et surtout pornographique, qui prend la reine pour

1. Chantal Thomas, *La reine scélérate. Marie-Antoinette dans les pamphlets*, Paris, le Seuil, 1989 ; voir aussi, du même auteur, « L'héroïne du crime : Marie-Antoinette dans les pamphlets », dans : J.C. Bonnet (dir. publ.), *La carmagnole des muses. L'homme de lettres et l'artiste dans la Révolution*, Paris, A. Colin, 1988, pp. 245-260.

objet, l'expression d'une « *fundamental anxiety about queenship as the most extreme form of women invading the public sphere* », en même temps qu'une réaction brutale à la peur d'une menace d'indifférenciation sexuelle qui travaillerait les représentations de l'époque révolutionnaire². C'est une interprétation du même ordre que suggère Sarah Maza dans une relecture du célèbre épisode de l'Affaire du collier³ ; et dans la mesure où elle réfléchit sur la dernière décennie de l'Ancien Régime, son analyse tend à démontrer que la réaction qu'évoquent nos deux auteurs ne doit pas seulement être mise en rapport avec ce que Lynn Hunt nomme l'idéal républicain « *homosexual* » de la vertu, mais avec une préoccupation qui serait nettement plus ancienne. De fait, on peut probablement faire remonter au règne de Louis XV, aux années 1750, les motifs associés d'une confusion des genres et d'une invasion menaçante de la sphère publique par les femmes.

Ma propre perspective est différente même s'il m'arrive souvent de recouper les intérêts et la démarche de ces auteurs. Ce qui m'intéresse au premier chef, c'est le long processus de privatisation et de dégradation des personnes royales en France pendant le dernier demi-siècle de la monarchie absolue ; ce sont les temps forts et les formes d'un mouvement collectif de désacralisation qui affecte alors les souverains français, de Louis XV à Marie-Antoinette⁴. Une étude de cas récemment consacrée à la personne de Louis XV telle qu'elle est produite à travers le jeu des représentations collectives à l'occasion d'un fait divers survenu au printemps de 1750, m'a semblé pouvoir permettre de repérer les premiers signes de cette transformation décisive. Il reste que Louis XV et Marie-Antoinette n'ont pas été les premiers souverains français à subir de telles attaques. Pour ne rappeler que quelques noms parmi les plus connus, Henri III au temps de la Ligue ; la reine-mère Anne d'Autriche et son premier ministre et amant, le cardinal Mazarin, au temps de la Fronde ; Louis XIV lui-même, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles :

2. Lynn Hunt, « The Many Bodies of Marie-Antoinette : Political Pornography and the Problem of the Feminine in the French Revolution ». Je remercie l'auteur de m'avoir communiqué ce texte encore inédit.

3. Sarah Maza, « The Diamond Necklace Affair Revisited (1785-1786) : The Case of the Missing Queen ». Ce papier inédit a été présenté et discuté dans mon séminaire de l'École des hautes études en sciences sociales en mai 1988.

4. Quelques éléments dans Arlette Farge et Jacques Revel, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants, Paris, 1750*, Paris, Hachette, 1989 ; et dans J. Revel, article « Marie-Antoinette », dans : F. Furet et M. Ozouf (sous la direction de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.

tous ont été l'objet de campagnes pamphlétaires dénonçant leur comportement et d'abord leur comportement sexuel. Il est vrai qu'avant le milieu du XVIII^e siècle, cette dénonciation ne semble jamais sérieusement mettre en cause ni même explicitement viser la fonction royale elle-même pour se concentrer sur la personne morale et sur les devoirs qu'elle transgresse. Les pamphlets dont nous parlons, en revanche, mettent en cause indissolublement le rôle privé et le rôle public des souverains — et c'est pourquoi la privatisation devient alors la forme par excellence de la dégradation de l'image du roi ou de la reine. C'est là une notable différence qui nous aide à mieux poser la question : pourquoi le registre de la pornographie est-il devenu politiquement « bon à penser » à la fin de l'Ancien Régime ? On comprendrait mieux alors, tout à la fois, l'explosion quantitative de la littérature pamphlétaire, son succès et ses effets durables.

Dans cet article, je souhaite me limiter à une gamme de questions plus restreinte et que l'on peut formuler en ces termes : qu'est-ce qui explique que ces textes pamphlétaires aient nourri autant de croyances, mieux, qu'ils aient autant fondé de convictions ? Pourquoi se sont-ils avérés aussi redoutablement efficaces ? Pour quelconque manie aujourd'hui cette littérature, ces interrogations ne demandent guère de justification. Les productions en sont marquées par un excès verbal permanent ; leur prétention au « réalisme » est pleinement irréaliste, les approximations et les contradictions abondent. Ce sont bien évidemment des fictions. Mais à ces fictions, il est arrivé de se montrer tout ensemble crédibles et efficaces. Mon analyse sera donc centrée sur cette production de la conviction qui est l'une des dimensions les plus difficiles à comprendre dans une littérature de ce type. Je voudrais suggérer ici que les pamphlets ont collectivement proposé une sorte de mise en scène textuelle de Marie-Antoinette à travers des thèmes et des procédés spécifiques, et qu'ils ont ainsi rendu acceptables, plausibles, les représentations de la reine qu'ils convoquaient. Ils ont construit une reine de papier qui, très tôt — en fait, bien avant la Révolution — s'est peu à peu substituée à la reine « réelle », jusqu'à l'effacer complètement.

J'ai parlé jusqu'ici de pamphlets et je continuerai à le faire tout au long de ces pages. Mais comme beaucoup d'historiens qui utilisent ce mot, je fais allusion à une gamme assez large de textes. Certains sont restés manuscrits, et ils ont généralement été perdus ; d'autres étaient imprimés et ont ainsi été plus facilement conservés.

On y trouve des chansons, des pièces très brèves, des libelles de huit ou seize pages — qui sont de loin les plus fréquents — mais aussi de vrais livres comme *l'Essai historique sur la vie de Marie-Antoinette*, d'abord publié en un, puis augmenté en deux volumes fréquemment republiés, ou encore le célèbre *Vie privée, libertine et scandaleuse de Marie-Antoinette d'Autriche*. Reconnaissons que, pour l'instant, nous connaissons fort mal l'histoire éditoriale de cette littérature qui, sous l'Ancien Régime, échappait au système du privilège et plus largement aux contrôles qui pesaient sur le commerce du livre — et que nous ne connaissons donc, épisodiquement, qu'à travers les archives de la police⁵. Sauf pour les toutes premières années, autour de 1780, leurs conditions de production restent très largement hors de notre portée. Il semble assuré que, dans cette période plus ancienne, de petites équipes de spécialistes installés à Londres, dans les Provinces-Unies, parfois à Paris aussi malgré les risques encourus, aient été responsables d'une production souvent financée par des personnages importants de la cour et probablement par le propre frère de Louis XVI, le comte de Provence, futur Louis XVIII. Car c'est bien de la cour que la campagne diffamant Marie-Antoinette est partie, au milieu des années 1770. Un texte célèbre retrace d'ailleurs, à sa manière, le circuit pamphlétaire qui s'est vraisemblablement mis en place alors : « Un lâche courtisan les met en vers et en couplets et, par le ministère de la Valetaille, les fait passer jusqu'aux halles et aux marchés aux herbes. Des halles, elles sont à portée de l'artisan qui, à son tour, les rapporte chez les seigneurs qui les ont forgées, et lesquels, sans perdre de temps, s'en vont à l'Œil de Bœuf pour se demander à l'oreille les uns des autres, et du ton de l'hypocrisie la plus consommée : "Les avez-vous lues ? Les voilà. Elles courent dans le peuple de Paris". Telle est l'origine et tel est le voyage de ces mauvais petits vers qui, dans le même jour, sèment dans Paris et à la cour des anecdotes abominables sur des personnes d'une vertu connue ; la vérité desquelles anecdotes est presque toujours fondée sur de misérables *on-dit*, et jamais sur des *on-a-vu* »⁶.

5. On trouvera un certain nombre d'indications dans les travaux de Robert Darnton. Je signale aussi un travail encore inédit d'Antoine de Baeque, « Les "livres remplis d'horreurs". La littérature pornographique et la politique au début de la Révolution française ». Je remercie l'auteur de m'avoir amicalement communiqué son étude.

6. *Le portefeuille d'un talon rouge contenant des anecdotes galantes et secrètes sur la Cour de France*, Paris, s.d., (1779 ?), pp. 2-3.

Mais, plus on avance dans le temps, et en particulier pendant la période révolutionnaire, plus les choses deviennent incertaines. Nous ignorons, pour l'essentiel, qui sont les auteurs et, le plus souvent, les imprimeurs de pamphlets ; les uns et les autres sont d'ailleurs communément masqués derrière des noms de fantaisie. Tout au mieux pouvons-nous deviner que la gamme des possibilités était largement ouverte. Certains textes sont visiblement l'œuvre d'auteurs dont l'écriture et le goût ont été formés à la grande littérature, et qui sont, en fait, d'ironiques et habiles spécialistes du détournement des genres. C'est en particulier le cas, à nouveau, dès les premiers temps, de la veine pamphlétaire. Ainsi, dans le classique *Amours de Charlot et de Toinette*, qui évoque, dès 1779, les fantaisies supposées de la reine et de son beau-frère, le comte d'Artois, ou dix ans plus tard, dans *Le Godemiché royal* : l'obscénité s'y exprime avec une grâce toute remplie de réminiscences classiques et à coup de citations parodiques déchiffrables par le seul public lettré. On en prendra pour exemple ces vers fort raciniens placés dans la bouche de Hébée (*sic*), confidente trop empressée de Junon-Marie-Antoinette :

« Quel étrange discours ! mon âme en est émue ;
 Quoi ! vous rénez, Madame, et n'êtes point foutue !
 Je méprise le trône et tous ses vains honneurs ;
 Un vit vaut seul un sceptre : au diable les faveurs
 Et tout ce que le sort aveuglement nous donne... »⁷.

D'autres textes sont écrits, au contraire, dans une langue quasi populaire — ce qui, bien entendu, ne signifie en rien qu'ils soient d'origine populaire. Le recours parodique est ici encore plausible, dont le *Père Duchesne* donne dans ces années une éclatante démonstration. Tout aussi significative que cette diversité stylistique difficile à déchiffrer me paraît être la variété repérable dans la matérialité des textes imprimés. Certains ont été publiés avec soin ; d'autres, bien plus nombreux, sont très approximatifs, pleins d'erreurs matérielles (orthographiques ou autres), de répétitions, d'omissions ; ils sont visiblement issus d'un processus éditorial à bon marché dont certains ouvrages de la Bibliothèque bleue donnaient déjà l'exemple aux XVII^e et XVIII^e siècles. La nécessité de contenir les prix, la faible durée de vie éditoriale de beaucoup de ces

7. *Le Godemiché royal. Entretien entre Junon et Hébée*, Paris, s.d. (1789).

libelles, les conditions précaires de leur réalisation peuvent bien entendu rendre compte de ces défauts⁸.

On pourrait détailler plus avant la diversité de cette littérature pamphlétaire. Il me paraît néanmoins légitime de la traiter comme un ensemble, ne serait-ce que parce qu'elle a été perçue comme telle par les contemporains. Il ne s'agit certes pas d'un genre au sens strict — comme le sont, par exemple, au même moment, les mémoires judiciaires étudiés par S. Maza. Il faut plutôt considérer ces textes comme les pièces d'un vaste puzzle en construction. Pour dire le moins, ils s'empruntent beaucoup les uns aux autres, depuis de simples allusions jusqu'à de pures et simples citations qui ne sont normalement pas signalées. Même s'il est vraisemblable qu'ils ont circulé dans des publics assez profondément différenciés — mais la chose reste largement à démontrer —, ils font tous ensemble référence à un répertoire de sources communes, à un corps de « savoir » qu'ils font du même coup exister. On peut donc les prendre comme les éléments d'un seul réseau serré d'intertextualité. Un bon exemple en serait fourni par le parallèle classique (et quasi obsessionnel) de Marie-Antoinette avec Catherine de Médicis — dont on peut accepter par hypothèse qu'elle incarnait encore une sorte d'héroïne négative dans la mémoire populaire —, mais aussi avec Frédégonde et avec Messaline qui n'évoquaient sans doute pas grand-chose dans la culture du peuple. Or, la série complète de ces mauvaises reines se retrouve aussi bien dans les pamphlets « littéraires », où elle ne surprend guère, que dans les libelles populaires ou affectant un style populaire. La série ne fonctionne donc que parce qu'elle est perçue comme une citation prise dans un trésor de références communément acceptées. Elle n'a point besoin de renvoyer à quelque chose car elle est en elle-même principe de connaissance. Elle fait preuve absolument.

Naturellement, nous ne savons pas grand-chose sur la manière selon laquelle ces textes étaient reçus par leur public. Rien ne serait plus dangereux que de tirer d'un mode d'écriture des hypothèses sur la sociologie des lecteurs. Le problème a souvent été posé lorsqu'il s'agissait d'une littérature anonyme ou collective destinée à un public élargi, pour les livrets de la Bibliothèque bleue, pour les mazarinades, mais aussi pour le journal dans les sociétés contempo-

8. D'utiles indications sur ce point dans l'étude citée d'A. de Baecque.

raines⁹. Dans le cas qui nous intéresse, il est encore compliqué par le fait que l'écriture pamphlétaire mêle ici de façon constamment ambiguë transgression et moralisme, et symétriquement fait appel à une attitude ambiguë de la part du lecteur. Il reste que nous savons au moins que la matière des pamphlets a largement circulé, que ce soit à travers une lecture directe — les tirages étaient limités mais ils ont pu être répétés — ou à travers un jeu de citations relayées par l'écrit ou par la transmission orale. Nous le savons à travers des témoignages indirects : ainsi lorsque la foule parisienne, en particulier les 5 et 6 octobre 1789 pendant la marche sur Versailles, reprend à son compte, très tôt dans le cours de la Révolution, des thèmes, des formules, qui sont déjà ceux de la littérature pamphlétaire contre la reine ; ainsi encore, lorsqu'on constate que la légende noire de Marie-Antoinette a profondément diffusé dans les provinces : les sociétés populaires qui féliciteront la Convention après son exécution la traiteront elle aussi de Messaline, de tigresse assoiffée de sang, de monstre femelle, reprenant à leur tour la lettre des pamphlets. C'est là notre seule certitude : la reine a été l'objet d'une détestation générale et nos textes y ont lourdement contribué.

LA LOI DE L'EXCÈS

Quatre thèmes principaux traversent ce corps de littérature, qui se font partiellement écho les uns aux autres. Ce sont : 1. la sexualité déréglée de Marie-Antoinette, très lourdement présente dans neuf pamphlets sur dix ; 2. son caractère irréductiblement étranger — elle est l'Autrichienne — et sa haine déclarée de la France et des Français ; 3. son ambition politique ; 4. ses prétentions à mener sa vie comme elle l'entend, et en particulier à se constituer une sphère privée. Laissons pour l'instant de côté la manière dont ces thèmes sont orchestrés dans les pamphlets et notons qu'aucun d'eux n'est véritablement surprenant. Ils font massivement écho au commentaire général qui a accompagné Marie-Antoinette tout au long de son règne et dont je ne fais que rappeler ici les traits les plus généraux.

9. Quelques références : sur la Bibliothèque bleue, R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Le Seuil, Paris, 1987 ; sur les mazarinades, Ch. Jouhaud, *Mazarinades, la Fronde des mots*, Aubier, Paris, 1986 ; sur la lecture du journal, je renvoie dans une énorme bibliographie, au classique de R. Hoggart, *The Uses of Literacy*, Chatto & Winders, Londres, 1957 (traduction française, *La culture du pauvre*, Editions de Minuit, Paris, 1970).

1. La sexualité de la reine. Tout a commencé, on le sait, avec les longues années de stérilité du couple royal, dont la responsabilité a très tôt été attribuée à l'impuissance ou à la maladresse de Louis. Ce problème privé, bien évidemment, ne pouvait rester dans l'ordre du privé puisqu'il s'agissait de personnes royales et, par conséquent, d'une affaire d'Etat. L'absence d'un héritier intéressait au premier chef les souverains régnants, Louis XV et Marie-Thérèse, qui avaient dépensé tant d'effort pour fonder sur l'alliance de leurs maisons un nouvel ordre européen ; mais aussi la famille royale et en particulier les frères de Louis, Provence et Artois, qui pouvaient espérer une promotion dynastique de la stérilité de leur aîné ; au-delà d'eux, les milieux politiques, les ambassadeurs et la cour tout entière étaient intéressés à suivre les péripéties du jeune couple. Jour après jour, pendant sept ans, l'état de la reine a ainsi fait l'objet d'un commentaire public ; il a donné lieu à pronostic et, bien sûr, à dérision. Autour de cette pénible affaire, les rôles furent bientôt distribués. Louis recevait en partage l'impuissance, la faiblesse, le ridicule. Marie-Antoinette était entreprenante et dangereuse. Ces rôles renvoyaient bien évidemment l'un à l'autre : c'est parce que Louis était faible que son épouse devait représenter une menace. Et menaçante, elle devait l'être surtout dans le domaine où elle avait été tout à la fois humiliée et frustrée, celui de la sexualité. Puisqu'on n'avait pas su faire d'elle une femme et une mère, elle devait forcément être en proie à un inépuisable désir sexuel.

2. L'Autrichienne. Ici encore, tout repose sur des éléments qui sont à l'origine plausibles. Le mariage de Louis et de Marie-Antoinette a été, on l'a rappelé, la clé de voûte d'un renversement des alliances en Europe. Il a été conclu alors que les souvenirs cruels de la guerre de Sept Ans étaient encore frais dans la mémoire des contemporains, et il a provoqué beaucoup d'hostilité, en particulier à la cour et jusque dans la famille royale. Les tantes du roi, Mme du Barry, la maîtresse en titre de Louis XV, se sont ainsi retrouvées réunies parmi d'autres au sein d'une coalition anti-autrichienne passablement hétérogène, pour laquelle Marie-Antoinette — ou du moins ce qu'elle représentait — n'était pas bienvenue. Mais il y a plus. Marie-Thérèse, puis Joseph II après elle, ont toujours attendu de la nouvelle reine de France qu'elle exerçât une influence favorable à l'Autriche sur la politique étrangère de son pays d'adoption. La correspondance de l'impératrice avec sa fille, celle surtout du comte de Mercy-Argenteau chargé de veiller sur les intérêts

autrichiens à Versailles, en témoignent abondamment. Les résultats de ces interventions ont sans doute été fort limités, tant du fait de l'inconsistance et de la maladresse de Marie-Antoinette que parce que Louis paraît s'en être très tôt méfié. Il reste que ces interventions ont existé, qu'elles ont été connues à la cour et même au-delà, qu'elles ont prêté à des commentaires qui ont très tôt fait de la jeune reine l'agent d'intérêts étrangers et hostiles au royaume et, le cas échéant, à l'encontre du roi.

3. L'ambition politique. Ce thème est bien évidemment lié au précédent. Parce qu'on lui a prêté une énergie et une force de caractère qui faisaient défaut à son époux, Marie-Antoinette a très tôt été suspectée de vouloir exercer une influence personnelle sur les affaires politiques du royaume. Dans les faits, cette influence a été probablement assez limitée sauf dans les tout derniers temps de l'Ancien Régime, puis dans les premiers mois de la Révolution où elle est l'une des têtes de la faction qui recommande l'intransigeance politique. Pour le reste, ses interventions ont surtout été dictées par l'humeur, et se sont exprimées dans le jeu alterné de la faveur ou de la défaveur ; elles ont pour l'essentiel consisté à obtenir des avantages — titres, charges, pensions, dons — pour des proches. Si limité qu'en ait été le résultat tangible, elles ont pourtant accru la conviction que la reine se mêlait de politique et qu'en ce domaine, elle jouait son propre jeu. Bien entendu, la radicalisation des années 1787-1789 a donné plus de consistance encore à ces soupçons.

4. Ce qui, enfin, relève de la prétention à mener sa vie comme elle l'entend et à imposer au sein de la cour une sphère privée renvoie à nouveau à des faits bien connus. Bien que Versailles ait retrouvé, sous le règne de Louis XVI et de Marie-Antoinette, un éclat et un prestige qui avaient largement été dilapidés pendant les vingt ou vingt-cinq dernières années de Louis XV, la reine a très tôt souhaité organiser, en retrait du monde officiel de la représentation publique, un espace privé dont Trianon est le symbole le plus connu. Là, elle prétendait échapper aux contraintes de la cour et réaliser, avec les amis qu'elle aurait personnellement choisis, une sociabilité qui se réglerait d'elle-même. C'était oublier, comme Louis XV en avait déjà fait l'épreuve avant elle, la vieille maxime non écrite qui veut que les souverains n'ont pas droit à une vie privée. C'était aussi s'offrir aux soupçons, aux ragots, à la calomnie : ce que l'on prétendait ainsi soustraire au regard de tous, il fallait bien avoir des raisons de le cacher. Après la légende du Parc aux cerfs, la rumeur

de Trianon a donc inventé, dans les bosquets et les alcôves, une orgie ininterrompue et la recherche d'une transgression systématique des valeurs morales les plus élémentaires. Nous retrouvons, rendus à ce point, les échos du premier des thèmes que nous venons d'évoquer.

Si j'ai rappelé ces quelques éléments factuels, ce n'est point pour suggérer que le discours tenu contre Marie-Antoinette dans les pamphlets pourrait être vrai, mais pour rappeler qu'il joue avec des éléments réels et qu'il en a tiré au moins une plausibilité. Tous les points que l'on vient de passer succinctement en revue ont donné lieu à des débats, ils ont nourri un large commentaire, ils ont acquis une épaisseur propre. Toute rumeur doit, pour être reçue, combiner une certaine part de réalité avec ce qui relève de l'imagination, et c'est bien évidemment le cas ici. A cet égard, il n'est pas indifférent de rappeler à nouveau que c'est de Versailles que sont parties les rumeurs hostiles à la reine. Bien sûr, elles ont été manipulées par les factions qui s'opposaient à la cour en fonction de leurs stratégies ou, plus médiocrement, de leurs intérêts immédiats. A la cour, précisément, chaque détail, chaque trait faisaient l'objet d'une observation et d'un commentaire collectif sans fin ; mais ils devaient aussi pouvoir renvoyer à des situations vérifiables ou, du moins, imaginables. Puis la rumeur s'est étendue et, probablement dès la fin des années 1770, elle a gagné la ville où elle a trouvé un autre public : un public dont j'ai déjà dit que nous le connaissions mal, mais qui en tout cas se trouvait bien plus éloigné de la scène versaillaise et était donc bien moins soumis au principe de plausibilité. Encore une fois, le plausible n'est pas le réel — mais il doit pouvoir être reçu comme du réel. A la ville, le commentaire a pu se démultiplier à l'infini et l'imagination se donner plus libre cours. A la cour, la rumeur devait se plier aux règles du jeu local, s'imposer d'entrer dans un réseau de références, de citations, d'allusions qui lui donnaient son crédit — en un mot dans un réseau d'intertextualité quand bien même l'intertexte ne relèverait que du *gossip*.

Les aspects apparemment contradictoires de cette mise en scène peuvent nous aider à mieux comprendre les mécanismes. Ils sont contradictoires dans la mesure où ils associent, d'une part, des traits qui étaient traditionnellement associés à l'image de la reine — ce que l'on caractérisait à l'instant comme des éléments de plausibilité dans la fiction pamphlétaire ; et d'autre part, des traits qui semblent

ne relever que d'un principe général d'emphatisation poussé à l'extrême et, le cas échéant, jusqu'à l'absurde. D'un côté, les auteurs veulent accréditer ce qu'ils insinuent ; de l'autre, ils paraissent se laisser porter par l'entraînement verbal jusqu'à un niveau qui mettrait en cause la possibilité d'une telle accréditation.

Quelques exemples illustreront ce double mécanisme. C'est dans tout ce qui touche à la représentation de la sexualité de la reine qu'ils sont sans nul doute les plus significatifs. Marie-Antoinette était jeune, elle était belle, et son mariage avait été pendant de longues années un échec rendu public. Il était donc normal que la rumeur lui attribuât des amants. Le comte d'Artois, le plus jeune frère du roi, était un écervelé porté sur la galanterie ; on l'avait souvent vu dans la compagnie de la reine, en particulier dans ces marges privées, soustraites aux règles de la cour, qui suscitaient tant d'interrogations et de soupçons. Qu'on suspectât entre eux une relation amoureuse était certes osé mais, après tout, dans l'ordre des choses — ce qui ne signifie en rien, bien entendu, que cette liaison ait existé. A cet égard, le thème du pamphlet érotique *Les amours de Charlot et de Toinette*, publié pour la première fois en 1779 et promis à une brillante fortune, n'a rien qui doive surprendre. Ce qui est surprenant, en revanche, c'est la manière dont, à partir de deux propositions de base — la demande sexuelle de la reine et sa relation incestueuse avec Artois —, le texte pamphlétaire donne naissance à une prolifération de variations qui s'autonomisent largement par rapport au motif initial. Sans doute, l'inceste donnait déjà à l'intrigue un caractère exceptionnel. Mais voici que l'insatisfaction sexuelle de Marie-Antoinette est bientôt transformée en une insatiable voracité nymphomane qui vise les hommes, les femmes, le plaisir solitaire et, pour faire bonne mesure, les animaux. Ces « fureurs utérines » alimentent une bonne part de la production pamphlétaire consacrée à la reine, qui se contente d'en agencer à chaque fois les aspects selon les exigences de l'intrigue ou, plus souvent, de la simple surenchère. Un même texte, *La vie privée, libertine et scandaleuse de Marie-Antoinette...*, suggère donc, sans crainte de se contredire, que dans les appétits de la reine, les femmes ne sont qu'un hors-d'œuvre et les hommes le plat de résistance, puis l'inverse. La contradiction n'a guère d'importance ici. Ce qui compte en revanche, c'est le principe de variation et c'est surtout la recherche du superlatif, de l'excès — dont la traduction expressive est, normalement, dans ces textes, l'évocation de grands jeux sexuels

collectifs et compliqués. Autre exemple de cet effet de surenchère : c'est le même procédé qui, dans le *Godemiché royal*, peut faire de Louis XVI, généralement décrit comme un impuissant ensommeillé, un homosexuel à qui son vice ferait repousser les avances de la reine. En matière d'invention pornographique, la règle est de trouver toujours mieux, toujours plus fort. D'où l'importance de l'accumulation, de la série, du chiffre, qui ne visent point à produire un effet de réel mais plutôt à imposer un modèle de développement rhétorique. La confession de *Marie-Antoinette dans l'embarras* en procure une bonne illustration : « A dix ans et demi, entraînée par une fureur utérine que je ne pouvais réprimer, et d'autant plus étonnante qu'elle est plus rare dans les climats qui m'ont vu naître, je m'amusais successivement avec dix ou douze comtesses lombardes, florentines et milanaises qui me firent, à la vérité, éprouver les délicieux élans de la plus grande volupté, mais m'exténuèrent au point que je faillis périr »¹⁰. C'est, on s'en doute, le début d'une longue litanie réglée par le superlatif.

Avec la nymphomanie, l'inceste est un autre lieu d'élection de cette production rhétorique d'imaginaire. Puisque la reine est soupçonnée d'être la maîtresse de son beau-frère, on peut lui prêter bien davantage. La *Vie privée*, déjà citée, n'hésite donc pas à avancer qu'elle a été l'amante de son propre frère Joseph, de ses sœurs aussi quand elle était encore à Vienne, de Louis XV quand elle est arrivée à Versailles. Tout a d'ailleurs commencé bien plus tôt : n'a-t-elle pas connu ses premières émotions sexuelles avec son père, alors qu'elle était encore dans le ventre de sa mère ? On est moins surpris, du coup, de l'accusation portée contre elle par Hébert lors de son procès, en octobre 1793, de s'être livrée au Temple, avec le Dauphin, à des jeux incestueux. Dans ce dernier cas, on le sait, l'accusation n'avérera inefficace ; elle sera perçue comme monstrueuse, en tout cas comme abusive au point de ne pouvoir être reçue. On peut penser que les lecteurs des pamphlets ne croyaient pas nécessairement tout des turpitudes généreusement prêtées à la reine. Mais le problème n'est vraisemblablement pas là. Ce que suggèrent les pamphlets, ce sont moins des faits que des enchaînements : la possibilité quasi indéfinie de variations formelles qui finiraient par donner à la reine de mots une réalité autonome et une efficacité supérieure. La fiction qu'ils construisent tous ensemble peut être constamment

¹⁰ *Marie-Antoinette dans l'embarras ou Correspondance de La Fayette avec le roi, la reine, le Tour du Pin et Saint-Priest*, Paris, s.d. (fin 1790 ?), pp. 11-12.

enrichie de nouveaux détails qui ne s'autorisent que du texte déjà constitué. Et plus le texte collectif prolifère, moins il a besoin de s'enraciner dans la « réalité ». Il produit une autre réalité qui, pour être verbale, n'en finit pas moins par imposer une manière de dire Marie-Antoinette — jusqu'à faire passer au second plan la personne royale.

Ce procès d'hypersexualisation n'est pas le seul exemple d'une telle autonomisation textuelle. Soit un motif assez différent, même s'il n'est pas tout à fait sans rapport avec le précédent : l'intimité, le privé de la reine. J'ai déjà rappelé que la recherche d'un espace privé était une constante dans la vie de Marie-Antoinette, et qu'elle avait elle aussi nourri son lot de rumeurs. Il n'est donc pas surprenant de noter que la plupart des scènes évoquées dans la littérature pamphlétaire sont situées dans des lieux privés : les appartements de la reine ou de son entourage, le boudoir, le sofa royal ; les fameux bosquets de Versailles, rendus tristement célèbres par les péripéties tragi-comiques de l'Affaire du collier ; la terrasse du château, dont Marie-Antoinette réussit à réserver, pendant quelque temps, l'usage à son cercle d'intimes. A nouveau, l'exigence d'une plausibilité minimale est donc satisfaite.

Mais ce thème de l'intimité fait à son tour l'objet d'une prolifération autonome. D'un côté, l'intimité suggère le secret. Elle est à l'origine de nouveaux exercices imaginaires sur ce qui se passe et que l'on ne voit pas, sur ce qui se passe quand on ne voit pas. On retrouve à ce point le thème attendu de la frénésie sexuelle¹¹ mais aussi celui de la conspiration politique. Ce qui se trame dans l'espace privé de la reine est toujours dangereux pour le peuple, pour la Nation, pour la Révolution. Ces intrigues sont mystérieuses, mais les auteurs des pamphlets les dénoncent en prétendant s'appuyer sur des preuves qui sont elles-mêmes marquées du sceau du secret, de l'intime : le témoignage d'une femme de chambre, une correspondance égarée, voire les articles secrets d'une conspiration organisée par la reine et dont l'organisation se superpose d'ailleurs au

11. Notons que, dans ce cas, la logique des représentations spatiales sert souvent à assurer la mise en ordre des relations amoureuses : ainsi lorsqu'à l'intérieur de ses appartements privés, Marie-Antoinette fait aménager un appartement particulier (plus privé encore, donc) pour sa maîtresse supposée, Madame de Polignac.

réseau amoureux qui gravite autour de Marie-Antoinette¹². D'un autre côté, le registre de l'intimité conduit à la vie quotidienne, ordinaire, c'est-à-dire à un domaine qui n'est normalement pas compatible avec la représentation des personnes royales. Dans ce cas, la mise en scène de la sphère privée est à l'origine d'une dégradation de la représentation qu'elle rend triviale, voire ridicule. Ainsi, dans plusieurs pamphlets des années 1792-1793, le « ménage royal » fait l'objet d'un traitement qui est proche de celui de la farce, avec de fortes connotations « populaires ». Louis y est un ivrogne abruti ; la reine une mégère violente, et la dispute se conclut normalement en bagarre physique entre les deux souverains déchus¹³.

Ce n'est donc pas la présence du privé qui est surprenante dans les pamphlets. Elle est normale au vu de ce que les contemporains savaient (ou croyaient savoir) de la vie de la reine. Ce qui, en revanche, me paraît propre à l'écriture pamphlétaire, c'est la capacité de développement autonome d'un thème qui tend à reformuler entièrement la réalité qu'il prétend évoquer. Le procédé formel d'un grossissement libre évoque, par bien des aspects, les exigences contraires de l'art de la caricature : ici encore, le motif ou le sujet représenté doit être reconnaissable, mais il doit, en même temps, être soumis à la déformation la plus forte possible¹⁴.

RÉALISME ET PARODIE

Voici qui nous ramène, me semble-t-il, au problème des procédés rhétoriques à l'œuvre dans cette littérature. Les pamphlets font recours à une gamme très large, très ouverte, de techniques narratives qui vont de l'essai (historique ou politique) à la nouvelle, du

12. On trouve l'ensemble de ces témoignages successivement invoqués dans la *Vie privée, libertine et scandaleuse de Marie-Antoinette...*, cit., par exemple. Un autre recours fréquent est la confession à haute voix rapportée par un témoin caché ; parmi d'autres textes, on trouvera cette fiction dans *Les adieux de la reine à ses mignons et à ses mignonnes*, s.l.n.d., (1792 ?) dans lequel c'est un garde national qui prétend rapporter et publier par « civisme » les aveux indiscrets de la reine.

13. Ainsi, parmi d'autres, dans : *Les nouvelles du ménage royal*, dans : *Le ménage royal en déroute ou guerre ouverte entre Louis XVI et sa femme*, ou dans : *Nouvelle scène tragi-comique et nullement héroïque entre M. Louis Bourbon, maître serrurier au Temple et Madame Marie-Antoinette, Archiduchesse d'Autriche, autrefois reine de France, et blanchisseuse de surplis...*, trois pièces en forme de farce datables de la fin de 1792 ou de 1793.

14. Sur ces problèmes, on peut désormais consulter les ouvrages jumeaux d'A. de Baeque, *La caricature révolutionnaire*, et de C. Langlois, *La caricature contre-révolutionnaire*, Paris, Editions du CNRS, 1988.

dialogue aux formes poétiques épiques, de la correspondance au dossier documentaire. Ce que, par-delà leurs différences, ces textes ont en commun est une prétention affichée à la vérité dont ils affirment détenir les preuves irréfutables. Nombre d'entre eux se présentent comme fondés sur des sources inédites ou comme étant eux-mêmes ces sources. Ici, la diversité des solutions est très grande. *La vie privée, libertine et scandaleuse*, à laquelle j'ai souvent fait référence déjà, cite par exemple une lettre de Marie-Thérèse, impératrice d'Autriche, qui enjoint à sa fille Marie-Antoinette de consacrer tous ses efforts à la ruine de la France. *L'essai sur la vie de Marie-Antoinette* donne à lire une autre lettre de même origine mais qui, cette fois, instruit la reine en termes de dépravation sexuelle et lui rappelle la toute-puissance qu'elle exercera par le sexe dans l'accomplissement de ses noirs desseins. On n'évoque que pour mémoire les variations juridico-policières consacrées aux mystères de l'Affaire du collier.

Toute cette littérature produit des preuves sur un mode quasi obsessionnel. Elle peut aller jusqu'à se présenter comme un ensemble documentaire massif. C'est le cas de *Marie-Antoinette dans l'embarras*, composé d'un dossier de correspondance entre Louis XVI, la reine, La Fayette et deux protagonistes secondaires, qui s'entretiennent tous ensemble de politique et d'intrigues. Mais ces sources elles-mêmes requièrent des manières de certification. Dans ce même pamphlet, le roi commence par une déclaration qui constitue, en fait, une introduction générale au dossier et qui en arrête du même coup le statut : « Je voudrais sincèrement pouvoir tirer le rideau derrière lequel j'ai trop longtemps caché les torts dont on accuse Marie-Antoinette ; mais il faut rompre la glace afin, s'ils ont le malheur d'être vrais, que je puisse adresser au pape les motifs qui me détermineront à demander son saint agrément pour la répudier »¹⁵. Ailleurs, ce peut être un tiers qui produit le témoignage qu'il a recueilli par zèle, par indiscrétion ou par hasard. *L'orgie royale*, opéra-phrase de 1788, est ainsi observée et rapportée par un garde qui aurait « tout » vu par le trou de la serrure et qui en aurait dressé la relation. Tous ces procédés sont classiques. Il va de soi que les lecteurs étaient capables de les reconnaître comme des procédés, précisément (encore que ce soit là une affirmation qu'il conviendrait d'avancer prudemment : les stratégies d'énonciation de la presse à scandale du XX^e siècle sont là pour nous le rappeler). Néanmoins, je

ne crois pas que les formes de certification inscrites dans le texte des pamphlets aient été indifférentes ou purement gratuites. Elles ne garantissaient pas, à coup sûr, l'existence d'une certaine réalité, mais que cette réalité était produite selon des formes recevables, qui respecteraient un ensemble de conventions minimales implicitement passées entre celui qui prétendait dévoiler la vérité et son lecteur.

Mais cet appel à la réalité n'est qu'une moitié de tableau. On a l'impression, à vrai dire, qu'aussitôt fondée en forme, cette réalité est désorganisée, démantelée, à travers une série de procédés systématiques. Le premier d'entre eux a déjà été évoqué plus haut et peut donc l'être brièvement ici.

Il s'agit à nouveau du principe d'emphatisation, dont on a souligné l'importance, mais qui sert ici à faire jouer l'effet du réel jusqu'à l'absurde, jusqu'au point où il se dément lui-même. Reprenons l'exemple des *Embarras de Marie-Antoinette*, cette pseudo-correspondance dont les protagonistes sont supposés dévoiler le secret de leur cœur. Dans le texte, est insérée une scène de genre, une saynète dialoguée qui confronte Marie-Antoinette, le comte de Provence, son beau-frère, et la maîtresse de celui-ci, la comtesse Balbi. Le dialogue est en fait conçu comme une sorte de jeu de société. Face à Provence et à la comtesse qui ne cesse de lui opposer les turpitudes et les crimes des héroïnes les plus scandaleuses de l'histoire, la reine Margot, Catherine de Médicis, Frédégonde, la reine doit, comme dans un *quizz*, surenchérir en inventant de nouvelles et détestables performances. Ces fictions, qui permettent aux acteurs de dire la vérité de leur personnage, relèvent de conventions littéraires classiques, mais leur emphatisation les situe plutôt du côté du théâtre de marionnettes, ou encore du côté de jeux de surenchères verbales (comme les joutes de menteries, ces concours d'imagination irréaliste). La construction même de la scène fictive dément l'effet de réel qu'elle prétend suggérer. Après que Marie-Antoinette a dressé le catalogue de ses forfaits imaginaires, quel peut bien être le statut d'une déclaration « politique » telle que celle-ci, que le pamphlet lui fait tenir ? « [...] Il y a si longtemps que l'ouvrage de nos mains mérite le mépris le plus général que je suis bien obligée de convenir qu'on a bien fait de supprimer tous les titres de noblesse, titres d'autant plus ridicules qu'il est prouvé, jusqu'à l'évidence, que la vertu ne se transmet pas avec la naissance. Que dis-je ? Je parie que des sept à huit cent mille gentilshommes que l'on comptait en France avant le mois de juin dernier, il y en a plus des quatre-vingt-dix-

15. *Les embarras de Marie-Antoinette*, s.l.n.d. (probablement fin 1790), pp. 4-5.

neuf centièmes qui doivent le jour à des laquais, à des garçons de charrue, à des artisans de la classe la plus obscure »¹⁶.

Un second aspect caractéristique me paraît être le mélange de genres difficilement compatibles entre eux. *Les embarras de Marie-Antoinette* viennent de nous en donner un exemple ; le texte juxtapose une correspondance fictive et une saynète dialoguée, le registre de la confession supposée intime, révélée par un hasard indiscret, et celui de l'ostentation de soi représentée sur scène, cette scène fût-elle privée. Sans doute, ce que les deux genres ont en commun est-il précisément le recours à des fictions qui doivent permettre de dévoiler la vérité des personnages. Mais la discordance qui existe entre les différents registres de fiction provoque, plutôt qu'un effet de réel, un effet de déréalisation. Tout se passe comme si le texte pamphlétaire cherchait moins à être cru qu'à imposer des modes fictionnels accumulés. On en sera plus convaincu encore si l'on observe que le même texte propose en outre deux gravures obscènes qui prennent Marie-Antoinette pour figure centrale. La seconde, qui clôt le libelle, correspond assez bien à la thématique générale des *Embarras* : il s'agit d'une orgie évoquée à travers un agencement compliqué — et à vrai dire peu crédible — de corps enchevêtrés. La première, placée en frontispice et donc, on peut le présumer, destinée à attirer le lecteur, représente la reine en train de s'offrir à un garde habillé de pied en cap sous le regard d'autres militaires ; la légende commente délicatement : « Bravo, Bravo ! la Reine se pénètre de la Patrie... ». La gravure n'a ici pas grand-chose à voir avec le contenu du pamphlet. Elle n'est pas non plus destinée à faire croire à la réalité qui sous-tend toute cette littérature : la méchanceté et la perversité de Marie-Antoinette. Cette conviction de fonds s'exprime en fait à travers des niveaux de représentation discontinus et hétérogènes. A nouveau, dans la production de l'adhésion chez le lecteur, l'accumulation d'indices juxtaposés demeure la technique privilégiée de démonstration.

Un dernier aspect, le plus important peut-être, me paraît être le recours systématique à une écriture de type parodique que l'on retrouve à l'œuvre dans la presque totalité des pamphlets. La parodie peut s'exercer sur des genres établis : l'histoire, comme dans *La Vie privée, licencieuse et scandaleuse* ou dans *l'Essai historique sur Marie-Antoinette* ; la fable comme dans *Les amours de Charlot et de Toinette*

16. *Marie-Antoinette dans l'embarras...*, op. cit., p. 21.

ou le théâtre classique, comme dans *Le Godemiché royal* ; la comédie-proverbe et l'opéra comme dans *Le branle des Capucins*, « petit opéra aristocratique-comico-risible en deux actes », ou dans *L'Autrichienne en goguettes ou l'orgie royale*, « opéra-proverbe composé par un garde-du-corps et publié depuis la liberté de la presse, et mis en musique par la reine » ; la farce populaire, le vaudeville dans *Le ménage royal en détoute*, dans la *Nouvelle scène tragi-comique et nullement héroïque entre M. Louis Bourbon, maître serrurier au Temple, et Madame Marie-Antoinette, sa femme...*, parmi tant d'autres textes de la même veine ; des formes canoniques comme les nombreuses variations sur le *Testament de Marie-Antoinette* ou les *Adieux de Marie-Antoinette à ses mignons et à ses mignonnes* ; l'écriture judiciaire, comme dans *La requête de la Reine à NNSS du Tribunal de police de l'Hôtel de Ville de Paris* (1790), dans laquelle Marie-Antoinette est supposée demander aux magistrats l'inculpation et la condamnation de Camille Desmoulins, coupable d'avoir attenté par ses écrits à la dignité royale.

Ce travail de la parodie, avec ce qu'il suppose de distanciation ironique, se retrouve encore dans le style des témoignages. Comme dans les spectacles pour enfants, les héros de la littérature pamphlétaire vendent la mèche. Mauvais, ils explicitent leur noirceur. *La confession de Marie-Antoinette, ci-devant Reine de France* (s.d., fin 1792 ?), qui elle aussi a donné lieu à de multiples variantes, illustre bien ce procédé puisque la reine, sous le prétexte d'attendrir les Français sur son sort, y détaille en seize pages ses amours et ses intrigues. Cet accès de sincérité est d'ailleurs aussitôt démenti par la conclusion du libelle : « Je viens, peuple français, de vous prouver ma franchise, en vous faisant l'aveu de ce que parmi vous l'on nommait faiblesse, libertinage, vices, turpitudes, et chez les grands vertu, grandeur d'âme, héroïsme. Réfléchissez à ce que vous avez à faire, d'après le plan que j'ai conçu, et qui sera exécuté, malgré toutes les précautions que vous pourriez prendre car tous vos chefs me sont vendus »¹⁷. Dans la correspondance fictive réunie dans *Marie-Antoinette dans l'embarras*, La Fayette, amant supposé de la reine, prend le soin de souligner par des italiques les mots clés de sa duplicité dans la lettre qu'il adresse à Louis XVI : « Il m'eut, cepen-

17. *La confession de Marie-Antoinette, ci-devant Reine de France, au Peuple Franc, sur ses amours et ses intrigues avec M. de La Fayette, les principaux Membres de l'Assemblée Nationale, et sur ses projets de Contre-Révolution*, De l'Imprimerie du Cabinet de la Reine, s.l.n.d. (fin 1792 ou 1793).

dant, été si doux de pouvoir satisfaire l'inquiétude de votre majesté, du moins en partie, afin de lui procurer *mon entier dévouement* à ses intérêts, *ma probité* et mon *intégrité*, quand elle me fait quelque confiance importante ! »¹⁸. Par ces procédés, les auteurs des pamphlets n'espèrent pas être crus davantage. Ils se conforment à une représentation déjà constituée dont ils surchargent le trait sans jamais craindre d'en faire trop puisque leur seule règle est, à nouveau, que le personnage reste identifiable sous la charge.

Si cette analyse est correcte, la question dont je suis parti se pose de façon encore plus pressante. Pourquoi et comment des textes pamphlétaires ont-ils réussi à produire de la conviction parmi leurs lecteurs (ou ceux à qui leurs lecteurs en transmettaient, en tout ou en partie, le contenu) ? Si cette littérature convoie, à la fois, des éléments de plausibilité et des éléments de mise en cause de la réalité qu'elle prétend évoquer, comment a-t-elle pu être aussi efficace ?

Une première réponse pourrait nous orienter vers la caractérisation de modes de lecture et, plus largement, d'usages spécifiques. A qui les lit aujourd'hui extensivement et en continu, les pamphlets, je l'ai dit, paraissent surtout ennuyeux. Mais outre qu'elle est subjective et secondaire, cette impression est peut-être liée à un type d'appropriation qui n'est pas celui que le texte anticipe. Comme c'était probablement le cas de nombreux livrets de la Bibliothèque bleue, comme c'est le cas du journal de grande diffusion aujourd'hui, ces textes n'étaient vraisemblablement pas conçus en vue d'une lecture extensive et continue. Avaient-ils même besoin d'un début, d'une fin, d'une intrigue ? L'évanescence des structures narratives que l'on constate dans la plupart des cas, la répétition des mêmes situations, la continuité du commentaire, le nombre limité des protagonistes suggèrent un autre type d'organisation et de lecture. Tout, au fond, se passe comme si les pamphlets constituaient tous ensemble un vaste répertoire d'anecdotes, d'*exempla* : c'est-à-dire d'illustrations d'une vérité qui serait déjà acquise et qui aurait été formulée ailleurs. De fait, nos textes fonctionnent à travers une accumulation de scènes en gros interchangeables dont seuls le nombre et l'intensité donnent à chacun ses traits particuliers.

Parler d'*exempla*, c'est, on l'a dit, supposer l'existence d'un *sous-texte* qu'ils ont pour fonction de représenter. Dans le cas particulier de Marie-Antoinette, rien ne requiert, en fait, la démonstration. Tout

18. *Marie-Antoinette dans l'embaras...*, op. cit., p. 44. Les italiques sont, bien sûr, dans le texte original.

est déjà connu (ou du moins posé dans le registre de l'évidence) et fait depuis longtemps l'objet d'une reconnaissance implicite. L'explicitation n'ajoute que des variations formelles sur cet ensemble de certitudes. A ce point, la contradiction apparente qui semblait logée au cœur de l'écriture pamphlétaire peut s'éclaircir : le texte doit nettement s'inscrire dans le répertoire connu, mais il doit, autant qu'il le peut, se distinguer par des traits particuliers qu'il trouve généralement dans le registre de l'excès. Ici encore, nous retrouvons une technique proche de celle de la caricature.

Il en résulte une dernière conséquence. La fiction pamphlétaire ne s'autorise que d'elle-même. Elle construit sa propre réalité, et chaque texte renvoie non pas à des faits qui lui seraient extérieurs mais bien à la collection de pamphlets prise comme un tout. Celle-ci développe un réseau cohérent d'intertextualité, organisé en citations, renvois, allusions, en un lexique et en un ensemble de ressources syntaxiques et formelles communes au sein desquels il est toujours possible — et en fait nécessaire — d'emprunter, dont chaque pièce particulière tire à la fois sa crédibilité et les effets du « réel » sur lesquels elle prend son appui.

Si ces propositions paraissent acceptables, elles nous invitent à réexaminer assez profondément le contenu et les implications des pamphlets. On peut, en attendant, se convaincre d'un point : bien avant même que la personne de Marie-Antoinette se soit trouvée directement mise en cause puis supprimée, elle avait de longtemps été dévorée par ses fictions*.

* Une version anglaise de ce texte a été publiée sous le titre « Marie-Antoinette in her Fictions: the Staging of Hatred », in : Bernadette Fort (ed.), *Fictions of the French Revolution*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1991.

L'universel et ses humeurs

Monique Schneider

Parler en son nom, parler au nom de tous : deux types d'énonciation qui expriment l'un et l'autre les pouvoirs propres aux instruments intellectuels et qui sont à l'origine de l'effet de clivage sans doute inséparable du destin de la parole. Néanmoins, il est possible de repérer des seuils, des aiguillages, des conditions d'énonciation qui permettent de cerner ce qui est en jeu lorsque, pris dans un mode d'énonciation où il figure d'abord comme être singulier — singularité affectant à la fois le lieu d'énonciation et son thème —, le sujet franchit le pas qui l'amène à se poser comme porte-parole de l'universel ; un universel qui constitue l'un des instruments privilégiés de l'opérativité propre à la raison. Deux situations prélevées l'une et l'autre sur la trajectoire freudienne, ainsi qu'un détour par un texte littéraire, permettront d'envisager l'universel, moins dans sa visée et son fonctionnement propre que dans ses conditions d'ancrage.

LE SUJET EN EXIL

Le passage du singulier à l'universel préside à ce qui marqua l'un des tournants décisifs dans le cheminement qui devait conduire Freud à la mise en place de la théorisation psychanalytique. Moment souvent fêté par les héritiers, puisqu'il manifeste l'émergence de l'un des thèmes majeurs, celui qui gravite autour de la structure

Le clivage entre la sensibilité détruite et le savoir désincarné constitue-t-il le dernier mot de l'approche ferenczienne ? Il en représente la version banalisée, mais bien des avancées conduisent vers des hypothèses accordant une place plus large à la dévastation. La destruction traumatique menace, non seulement la « partie sensible », mais bien ce qui opère comme tentative de constitution de traces, de repères : « Le plus facile à détruire en nous, écrit Ferenczi, c'est la conscience, la cohésion des formations psychiques en une unité : c'est ainsi que naît la désorientation psychique »¹. Dans la fragmentation qui résulte de la désorientation, n'assiste-t-on pas à la dislocation du mythe du nourrisson savant, nourrisson ne pouvant se reconnaître dans cette figure aveuglée qui lui est renvoyée ? Nourrisson assistant impuissant à la vacillation de ce qui constitue l'un des relais du savoir : pouvoir y croire, croire à ce qui arrive. « Les patients ne peuvent pas croire, ou pas complètement, à la réalité d'un événement [...] Ça ne peut pas être vrai que cela me soit arrivé [...] »². Dans ces brèves remarques, Ferenczi revient constamment à cette impossibilité de croire qui opère comme agent de fragmentation dans le trauma.

Impossibilité de croire qui nous reconduit avec précision au mode d'énonciation qui permet à Freud de rouvrir, dans son propre itinéraire, la question de la séduction : « Je ne crois plus à ma *neurotica* ». C'est après avoir mis en place, dans un après-coup de la filiation, ce dispositif d'écoute que Ferenczi avait voulu offrir à Freud, écoute tournée vers la dimension « traumatique » de l'histoire du maître, qu'il est possible de revenir à cette étrange logique qui commande, pour Freud, le rapport à la séduction : clivage entre ce qui est reconnu comme s'inscrivant, ou plutôt comme situé au bord de l'inscription, dans l'histoire personnelle, et ce qui devra être pratiquement nié, enterré, dans l'histoire de chacun.

L'effet de rapt fait d'ailleurs l'objet d'une mise en abîme dans l'écriture de Freud, comme si les notations réalistes concernant l'événement séducteur étaient en même temps pourvues d'une fonction métaphorique et théorique : dévoiler les opérations psychiques qui sont en travail lors de la séduction. Le vol, le rapt prédateur, l'enfermement dans un lieu inaccessible et perdu se seraient en effet emparés de la scène, sur le mode réel : la nourrice séductrice, d'après le témoignage maternel, aurait volé des jouets appar-

1. « Réflexions sur le traumatisme », *Psychanalyse*, 4, Payot, 1982, p. 141.

2. *Journal clinique*, Payot, 1985, pp. 70-71.

tenant à l'enfant ainsi que de l'argent. Rapt qui rebondit sur lui-même, puisque, après la découverte de ces forfaits, la nourrice fut arrêtée par la police et « coffrée ». Un coffre qui resurgit, par la grâce du signifiant, dans la peur de voir la mère elle-même « coffrée » au sens d'enterrée.

Autant d'événements prédateurs au terme desquels on peut se demander comment peut se métaphoriser l'objet volé ou l'être emporté. Freud apporte une réponse latérale dans un texte sur Léonard, au moment où il établit une connexion métaphorique entre vol et séduction : la mère, en prodiguant à l'enfant une tendresse excessive, « lui a volé (*raubte ihm*) un morceau (*Stück*) de sa virilité »³. Morceau qui n'est pas indifférent, puisque le même terme réapparaîtra lorsque, dans l'*Abrégé*, Freud désignera la fille comme « ce sexe auquel manque le morceau (*Stück*) prisé au-dessus de tout »⁴. Dans cette lecture indirecte du rapt séducteur, indirecte dans la mesure où Freud élabore, par personne interposée, ce qui se joua dans la séduction qui lui advint, le morceau resté dans la main de la voleuse ne s'inscrit pas seulement dans le corps érogène ; il représente ce que Ferenczi considérera comme métaphorique du moi tout entier, « moi miniaturisé ». Le coffre s'est ainsi refermé, non seulement sur un objet, mais sur un personnage pouvant assumer aussi bien la position de l'agent, de la cible ou du témoin. Dans cette perspective, l'élosion de soi comme singularité pourrait faire partie de l'expérience traumatique, expérience laissant derrière elle une scène singulièrement désertée. Un vide qui pourra se transformer en appel d'air, en aspiration tendant à surpeupler l'espace, à le saturer, pour dénier violemment l'opération suppressive.

LA SOUSTRACTION DE SOI ET LE REMPLISSEMENT DU LIEU

S'ouvre ainsi la possibilité de capter une logique, logique parmi d'autres, permettant la constitution de l'universel. C'est en effet dans la lettre même où s'annonce le « coffre » — emprisonnement de la nourrice, peur de voir disparaître la mère et, de ce fait même, disparition de l'enfant (« Je = Elle, *Ich = Sie*) — que Freud fait apparaître une autre scène, la scène tragique où se joue *Cédipe-Roi*. La lé-

3. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard, édition de 1980, p. 107. Traduction modifiée. G.W. VIII, p. 187.

4. *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1967, p. 62. G.W. XVII, p. 117. Traduction modifiée.

gende est d'emblée placée sous le signe de l'universel, nommément de ce qui est « commun à tous » (*allgemein*) :

« Il ne m'est venu à l'esprit qu'une seule idée ayant une valeur générale (*von allgemeinem Wert*). J'ai trouvé également en moi le mouvement amoureux envers la mère et la jalousie envers le père, et je les considère actuellement comme un événement commun (*ein allgemeines Ereignis*) à tous les jeunes enfants »⁵.

Énoncer le destin qui préside à tous les itinéraires singuliers : une telle exigence semble s'enraciner dans une double visée. Il s'agit, d'une part, de mettre en place un champ à l'intérieur duquel soit rendue impossible *a posteriori* la solitude traumatique. Mais, d'autre part, cette dimension d'ouverture, d'élargissement de la scène peut apparaître comme l'autre face d'un déni : la scène universalisable impose une structure diamétralement opposée à celle que présente la scène traumatique. Le début de la légende œdipienne se trouve massivement ignoré, début où se dit l'exposition de l'enfant vu comme indésirable, exposition dont les auteurs sont les parents. Alors que cette situation de départ correspondait assez bien à celle de l'enfant exposé à la séduction émanant de l'adulte, elle se trouve « enterrée » ou « coffrée », dans la version freudienne du mythe œdipien, pour que soit seul célébré le second temps reposant sur une inversion de structure : lorsque Œdipe accomplit le parricide et l'inceste, il peut être posé comme auteur de ses actes ; auteur aveuglé, mais néanmoins auteur, les parents occupant alors une position de cibles.

Tel est l'Œdipe qui se trouve promu par Freud comme paradigmatique de toute histoire singulière, le second temps du mythe ayant le pouvoir de gommer la violence inhérente au premier temps, celui qui a trait aux conditions inquiétantes de la naissance, celui qui met en scène un enfant exposé à l'interprétation anticipante ainsi qu'aux décisions des parents. C'est en reprenant à son compte la cécité terminale d'Œdipe — cécité entrant en résonance, dans l'histoire de Freud, avec la figure du médecin borgne situé dans les parages de la nourrice — que Freud se livre à l'équivalent d'une violence interprétative, violence peut-être inséparable d'une tentative de survie post-traumatique. « Coffrer », enterrer la *Hilflosigkeit* originaire de l'enfant, impuissance inhérente à la situation de l'enfant exposé, pour camper une figure antithétique : enfant pre-

5. *La naissance de la psychanalyse*, PUF, p. 198. *Briefe an Wilhelm Fliess*, S. Fischer, p. 293.

nant à son compte des vœux incestueux et destructeurs. Figure intervenant comme un bâillon destiné à insonoriser une expérience marquée par cet effroi (*Schreck*) chargé par Freud d'accompagner toute traversée traumatique.

Un tel ensevelissement n'est possible que si on convoque une foule d'individus, tous ces nombreux spectateurs que Freud rassemble devant la scène d'*Œdipe-Roi*, pour témoigner du caractère universel et nécessaire de la structure-bâillon. C'est en effet au sein de cette entreprise d'ensevelissement que se joue le recours à l'universel : se rassembler pour ne rien savoir de l'enfant exposé seul à l'initiative adulte. Théorisation universalisante dont l'une des visées consiste dans l'effacement des traces.

Le destin d'effacement est-il solidaire de toute entreprise d'écriture ou caractérise-t-il essentiellement le projet théorique, dans sa volonté de statuer sur l'universel ? Il est possible que l'écriture dite littéraire puisse se mouvoir en deçà de ce seuil et parvienne peut-être à jouer avec le mirage où se décide l'universel. Un passage de la *Lettre au père* de Kafka nous conduit jusqu'à ce tournant où s'entrevoit un élargissement de la scène : passage de la scène intime, où se joue l'affrontement de l'enfant et du père, à la scène où les acteurs se multiplient soudain : « Il s'ensuivit que le monde se trouva partagé en trois parties : l'une, celle où je vivais en esclave, soumis à des lois qui n'avaient été inventées que pour moi et auxquelles par-dessus le marché je ne pouvais jamais satisfaire entièrement, sans savoir pourquoi ; une autre, qui m'était infiniment lointaine, dans laquelle tu vivais, occupé à gouverner, à donner des ordres et à l'irriter parce qu'ils n'étaient pas suivis ; une troisième, enfin, où le reste des gens vivait heureux, exempts d'ordres et d'obéissance »⁶.

On assiste ainsi à la naissance d'un clivage, clivage se mettant en place à l'occasion d'un séisme s'emparant du rapport à la loi ; loi à laquelle il est impossible de croire, tant elle s'exerce sur un mode doublement insulaire. Insularité de l'enfant exposé, insularité du législateur. C'est sur fond de terreur et de parole impossible que se déploie le mirage, faisant apparaître une scène démesurément élargie : « Le reste des gens vivait heureux ». Partant de là, Kafka aurait pu se muer en théoricien pédagogue, construisant un système utopique chargé de dénier les conditions singulières ayant présidé au projet. Il est néanmoins resté captif de cette terreur insulaire, parve-

6. *Préparatifs de noces à la campagne*, Gallimard, p. 168.

nant certes à se faire entendre du « reste des gens », mais sans s'arroger le droit de parler en leur nom.

« S'IL SE TROUVE MAINTENANT DEUX ÊTRES... »

La tripartition entrevue brièvement par Kafka n'est-elle pas elle-même exposée à des remaniements et restructurations ? Etant donné la tension intenable qui la traverse, il est possible que se fomentent de brusques renversements d'alliance et des reconversions du paysage. Le couple formé par le législateur et le sujet, couple infernal dont chacun des membres, dans une certaine mesure, tient son pouvoir de l'autre, peut en effet être amené à s'embraser ; Pierre Férida ayant d'ailleurs souligné, dans *Crise et contre-transfert*⁷, la relation de continuité qui peut s'instaurer entre l'état de terreur et la flambée amoureuse, deux expériences tentant d'apprivoiser un régime présubjectif. Le couple initialement constitué dans une visée de destruction réciproque, ou de possibilité destructrice suspendue, en vient alors à réaménager la structure de confrontation en structure de légitimation réciproque. On trouve agissante cette distribution des rôles dès le début de la correspondance entre Freud et Fliess, correspondance au sein de laquelle, pour débiter, Freud assume le rôle du témoin ébloui et insignifiant : « Je ne sais toujours pas comment j'ai pu réussir à vous intéresser ; le peu d'anatomie spéculative du cerveau que je vous ai exposée n'a pas dû longtemps satisfaire votre sévère jugement »⁸.

Jeu de l'absolu et du néant, jeu sacrificiel, qui commandera aussi bien le risque pris par Freud de livrer — et par là même de rejouer — ses expériences d'enfance que la mise en place d'un enjeu amoureux. Dépendance radicale qui convoque des instances incarnant des positions de transcendance : ce n'est pas la simple complicité d'homme à homme qui est attendue de la part de celui qui incarne le « sévère jugement ». Instituer l'autre comme occupant la place dévolue aux Parques ne peut qu'entraîner la convocation d'instances représentant, non ce qui est soumis au destin, mais ce qui commande ce même destin. Position supraterrrestre qui sera partie prenante d'un jeu qui, enjambant le registre des singularités insulaires, permettra de statuer dans l'absolu ; cet absolu qui visite aussi bien la traversée de la terreur, l'enjeu amoureux, que l'instau-

7. *Crise et contre-transfert*, Paris, PUF, 1992, p. 100.

8. Lettre du 28 décembre 1887. *La naissance*, op. cit., p. 49.

ration d'un pouvoir intellectuel souverain. Sans doute n'est-ce pas un hasard si la lettre du 8 février 1893 fait précéder l'exposé du manuscrit à visée scientifique de cette adresse : « C'est à ton intention, cher ami, que je relate ces faits. Cache ce manuscrit à ta jeune femme »⁹. L'extrême intimité de l'échange, intimité du moins jouée, va constituer l'écrin abritant une parole radicalement souveraine, parole du théoricien ou du législateur : « En ce qui concerne l'hystérie, les points de vue de Breuer concordent avec les miens. L'hystérie traumatique était connue. Nous avons alors affirmé que toute (jede) hystérie non héréditaire était traumatique. Je soutiens maintenant que toute neurasthénie est sexuelle »¹⁰.

Depuis cette position qui s'autorise, non plus d'un pouvoir d'observation, mais d'un pouvoir de législation, le champ de l'expérimentation sur le particulier est d'emblée dépassé pour laisser place à une parole capable de légiférer dans l'absolu. Apparaît le signifiant, *jede* ou *Jeder*, qui servira à annoncer la législation œdipienne : *Jeder* (chacun..., chaque auditeur...). Une démarche cautionnée par un être posé comme président au destin ne saurait s'embarasser d'une avancée cas par cas. La suite du manuscrit B met en œuvre le même régime de parole, se donnant d'emblée pour acquise la totalisation de l'expérience : « Il s'ensuit de ce qui précède que les névroses sont parfaitement évitables, mais totalement incurables. La tâche du médecin est tout entière d'ordre prophylactique »¹¹.

Le couple supposé souverain, voué à sa tâche législatrice, ne se représente pas, comme dans le texte de Kafka, sous la forme d'une insularité coupée du « reste des gens ». Cet ensemble totalisant occupe alors une double position : il figure, d'une part, cette masse anonyme sur laquelle se penche le couple législateur, mais, dans la mesure où le couple se vit lui-même comme réunion de dimensions antithétiques, la coupure séparant l'universel des singularités élues et accouplées en vient à tomber. Le couple ne réalise-t-il pas, en son sein, cette union des contraires qui pouvait être attendue d'une population plus vaste ? L'autre n'est plus seulement l'interlocuteur singulier, il est promu à la fonction de porte-parole de ce qui s'annonce comme la moitié manquante. Or la réunion de ces deux porte-parole privilégiés, s'accouplant en une figure où s'affrontent

9. *Ibid.*, p. 61.

10. *Ibid.*, p. 61. Souligné dans le texte.

11. *Ibid.*, p. 65.

deux dimensions contrastées de l'être, est vécue comme cautionnant une parole où se dirait l'universel : « S'il se trouve maintenant deux êtres, l'un pouvant dire ce qu'est la vie et l'autre révéler (approximativement) ce qu'est l'esprit, comment ne pas trouver juste qu'ils aient souvent l'occasion de se rencontrer et de discuter ? Et maintenant je vais me hâter de t'exposer ici quelques nouveautés [...] »¹².

Partant d'un couple d'interlocuteurs, on aboutit à un couple cosmique : couple de la vie et de l'esprit, auquel succédera, quelques lettres plus loin, le couple de la clarté et des ténèbres. Se profile dans le lointain le couple androgynique. Projet de totalisation à deux qui aboutit à la convocation des signifiants préposés à l'exercice de la rationalité : l'universel, le tout, le « chacun de nous ». Rassemblement qui ne peut que contribuer à la mise en place d'une structure d'horizon : celle qui fait surgir la référence à l'éternité. « Que dirais-tu de dix jours à Rome pour Pâques (nous deux naturellement) ? [...] Parler des lois éternelles de la vie dans la ville éternelle ne serait pas une mauvaise idée »¹³.

Faut-il regarder un tel mirage comme nous renvoyant à la singularité de la démarche freudienne ou comme mettant en place une médiation, un relais entre le registre imaginaire et le registre symbolique ? Le propre d'une telle structure intermédiaire serait de proposer un nouage entre des dimensions parfois envisagées comme travaillant dans la séparation. En analysant la place de l'autre dans le jeu de la raison, Monique David-Ménard débride, dans la problématique kantienne, une structure de face à face et d'opposition bipolaire qui n'est pas sans faire écho à ce jeu passionnel qui est en travail dans l'échange freudien. D'entrée de jeu, Monique David-Ménard propose de « redéfinir l'idéal dont peut se réclamer l'histoire de la philosophie » et de « se demander si la raison, en philosophie, est jamais seule avec elle-même »¹⁴. Question qui ne s'enferme pas dans la traditionnelle recherche des sources et du jeu de conversation qui sous-tend la progression théorique, mais qui débouche sur l'analyse d'une structure accouplante à laquelle est dévolue une fonction fondatrice. Il s'agit en effet de la structure propre à l'écriture de l'antinomie, où chaque thèse ne s'explicite que dans la négation de la thèse adverse ; structure qui renvoie à celle de la paranoïa : « L'objectivation du désir de l'autre sert à exclure pour le

12. Lettre du 22 décembre 1897, *La naissance*, op. cit., p. 211.

13. Lettre du 27 août 1899, op. cit., p. 261.

14. *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990, p. 20.

sujet toute représentation de son propre désir et, en particulier, de son homosexualité. C'est en ce sens qu'il existe une homologie entre le discours du paranoïaque jaloux et le discours de chacun des partis dans l'antinomie (ce qui inciterait à penser que l'antinomie est une folie à deux, syndrome amplement décrit dans le cas de la paranoïa). Chaque parti produit une démonstration de la contradiction dans laquelle se trouve l'autre, dans son impuissance à tenir un discours sur ce qui le fonderait lui-même. Il ne peut que ruiner l'autre, et cette ruine se développe en connaissance de l'autre. Cette dernière proposition vaut à la fois pour le rapport à l'autre dans la paranoïa et pour le rapport d'un parti à l'autre dans l'antinomie »¹⁵.

Le « nous deux naturellement », adressé par Freud à Fliess, ne vaut-il pas comme trêve passagère, comme complicité stratégique, à l'intérieur d'une structure mettant en scène la « folie à deux » ? Folie qui peut découvrir sa visée dans la « ruine de l'autre », mais qui, étant donné le caractère ciblé de celui qui est ainsi menacé de ruine, travaille aussi bien à investir l'autre, à le poser comme garant de ce qui doit inlassablement être maintenu en vie et renvoyé dans le lointain. Un lointain qui n'en finit pas de revenir.

15. Op. cit., p. 140.

Les lois de la déraison*

Danièle Lévy
Marc Léopold Lévy

*ou : tout ce que vous savez déjà sur la psychanalyse
sans jamais oser le demander*

« Si en vérité pure on a toujours raison de ne pas avoir tort,
en réalité altérée on a souvent tort d'avoir raison. »
Pierre Dac

La découverte de Freud défie les lois de la logique et de la raison tout en se maintenant dans le cadre de la rationalité. Ce n'est pas le moindre de ses paradoxes. Dans le tableau scientifico-rationnel où nous aimons à nous situer, elle occupe la place du point de fuite, de la perspective à l'infini où se profilent la raison de l'irrationnel et l'irrationnel des raisons. La pratique cohérente avec cette découverte, quoique régie par des règles strictes, ne paraît pas moins déraisonnable. En réalité, la psychanalyse est la seule discipline capable de reconnaître et de situer l'irrationnel sans céder au vertige.

* Cet article reprend les thèmes d'une conférence du même titre, tenue à la Sorbonne au Séminaire Jean Stoetzel, sous la présidence de Marie Louise Pellegrin, le jeudi 19 décembre 1991. Il a été pensé et écrit par deux.

CE QUE FREUD ÉTABLIT...

Au regard de la raison, ce que Freud établit peut se résumer en peu de mots : pour l'humain, il n'y a pas de totalité. L'idée d'un champ unique, d'une homogénéité, celle d'une mise en ordre totale et univoque sont des illusions. Illusions dangereuses et étouffantes comme toutes les illusions. Car la division *constitue* le sujet, et toute tentative de totalitarisation l'assassine. Les conséquences de cette découverte, celles que Freud suit le premier, pas à pas, nous n'avons pas fini d'en prendre la mesure.

Est-ce si nouveau ? La plupart des sages affirmaient déjà que l'unité n'est pas de ce monde. La pensée juive, en particulier, se construit à partir de cette exclusion ; elle en traque les conséquences dans tous les aspects de la vie (en tant qu'ils ont une signification symbolique), et interdit comme dangereuse toute tentative de retour à la nature, toute prétention à la perfection, toute recherche de l'unité. La Loi nous défend contre ces tentations et nous permet de continuer à vivre, car elle dit ce qui est bon pour l'homme en tant qu'il n'est ni un animal ni un dieu mais un être vivant, parlant et sexué. L'histoire commence lorsqu'Abram, un chef de tribu, décide de « partir pour soi » en même temps qu'il fait alliance avec l'Autre (l'Autre) de la loi. Son nom en est modifié, et sa descendance sera nombreuse sur la Terre. Il n'est pas question de ciel, encore moins de paradis.

Par la suite, dans l'aire culturelle correspondant à la diffusion du judaïsme, les religions tendront à effacer l'abîme qui sépare l'homme de ses idéaux, faisant fond sur l'éternelle nostalgie de ce qu'elles appellent l'âme pour l'unité « perdue ». Cette connaissance de la psyché n'est d'ailleurs pas sans pertinence ; la psychologie idéaliste y prend sa source, mais elle ne débouche que sur des sables mouvants. La loi juive promeut la vie, les lois religieuses promettent la jouissance avec la mort. C'est pourquoi leurs limites sont incertaines et leurs préceptes ambivalents : il leur faut un bras séculier pour rappeler que la jouissance n'est normalement pas de ce monde..., ou pour l'apporter de force à ceux qui refusent de jouir comme il faut. Inversement, les monothéismes orientaux, qui n'ont pas été inaugurés par la coupure juive, maintiennent l'idée d'une harmonie universelle dans laquelle chacun doit tenir sa place, ainsi que l'idéal de fusion dans le grand Tout.

Face à ces pensées et à ces pratiques ancestrales, Freud ne fait pas qu'établir « scientifiquement » le fait de la division (à la manière d'une science, c'est-à-dire en élaborant des concepts à partir d'une expérience réglée) ; il invente aussi une méthode thérapeutique radicalement nouvelle. Car elle procède *par l'application de cette division* qu'il démontre, par sa mise en valeur et en acte. La psychanalyse est la seule thérapeutique qui n'ait pas pour objectif de dénier ou de réparer la division du sujet sans pour autant faire appel à aucune transcendance.

Le « juif athée » rejoint en cela la démarche de ses Pères, car selon eux, la Loi guérit ; elle dit comment limiter les effets de la pulsion de mort sans nier son existence, en les reconnaissant à leur place d'interdits, de façon à les transformer. « N'as-tu pas mieux à faire ? » répond le rabbin à l'homme qui voulait chasser pour le plaisir, alors que la loi interdit de manger des animaux qui ont été chassés (parce qu'ils n'ont pas été abattus selon les règles) mais ne dit rien sur la chasse elle-même.

Encore faut-il que l'homme aille voir le rabbin, c'est-à-dire se reconnaisse concerné par la loi, autrement dit encore, reconnaisse la division qui le déchire entre la loi de ses pères et ses pulsions personnelles. S'il fait son travail, le rabbin sera le passeur de cette division : il saura faire en sorte que la contradiction se déplace et que le « chasseur » trouve une autre façon de satisfaire le désir sans se jeter dans la mort.

Mais les interprètes de la THoRaH n'avaient pas trouvé le moyen d'amener chacun à reconnaître pour lui-même la nécessité de la Loi. Le juif y était appelé par sa naissance au sein du « peuple qui a élu la Loi » ; il pouvait devenir un « bon juif » s'il consentait à étudier le Livre, s'il reconnaissait la valeur sacrée de la Lettre et travaillait à l'interpréter. Mais ce qui pouvait amener ce consentement restait de l'ordre de l'exhortation, faite au nom de l'appartenance à la loi des pères et des mères, du devoir et de l'amour, sans référence au sujet lui-même.

Sans doute, dans le discours de l'époque, l'identité ne se conçoit-elle que comme une reprise sans réserve des insignes et des engagements de la tribu, comme le montre Freud dans *Totem et tabou* par exemple, ou dans *Psychologie collective et analyse du moi*, et

comme le prétendent aujourd'hui fascismes et intégrismes. Il n'y a pas de place prévue pour des modes plus complexes d'identification. Toutefois, le signifiant « juif » se présente d'une façon plus complexe que des termes comme « catholique » ou « bororo ». Le juif est l'homme du Livre, certes, mais aussi celui qui passe sa vie à l'étudier, c'est-à-dire à l'interpréter en fonction de la situation présente. Il y a donc une marge de liberté, un lieu de questionnement ouvert entre la lettre et sa signification. Mais l'origine divine de la loi vectorise tout de même le monde, même si c'est d'une façon minimale par rapport aux religions de la volonté divine. De ce fait, l'homme reste « libre » de son intention bonne ou mauvaise, libre de dire oui ou non, libre d'être un Méchant ou de vivre la Loi.

Freud ne se montrera pas aussi laxiste ; nous ne sommes pas libres d'adhérer ou non aux signifiants qui nous constituent. Notre structure est responsable de nos impasses, de nos manquements, de nos errements. Tout ce que nous pouvons faire, avec ou sans cure psychanalytique, est d'en accepter la responsabilité parce que nous ne pouvons pas faire autrement, parce que la structure nous constitue. Celui qui dit non à la Loi n'est pas un Méchant, même s'il prend plaisir à tromper et à faire du mal. Il lui manque la torsion structurale qui permet de s'identifier à l'autre dans le fantasme : il est seulement plus fou que le malade qui s'efforce de dire oui sans y parvenir. Pour le judaïsme, tout homme est malade de la loi puisque personne ne peut s'y conformer totalement, puisque son advenue n'est pas de notre monde ; tout comme pour la psychanalyse, personne ne peut accepter toute la castration. Celui qui se détourne de la loi y est porté par sa structure tout comme celui qui s'y intéresse : ce n'est ni la liberté ni le mérite qui font la différence, mais les effets des arrangements signifiants tels qu'ils nous ont été refilés par les autres, nos parents, notre « culture », notre histoire. En attribuant à l'Éternel une consistance propre, même minimale, le judaïsme reste une religion qui postule une origine au sens et joue à la fois sur la responsabilité et l'alliance. De ce fait, le judaïsme n'est pas véritablement... laïc.

La psychanalyse, elle, part de la réalité du sujet. A partir des impasses de son désir et de la souffrance qui en résulte, elle conduit chacun à se reconstruire une éthique : à admettre des limites, à trouver un comment vivre pour soi et pour les autres, avec soi et avec les autres. Il ne s'agit pas de s'adapter à une morale communément admise, encore moins à des règles imposées de l'extérieur et

auxquelles on se soumettrait par nature, par crainte ou par imitation, par prudence ou par calcul. L'éthique, la loi répond à un besoin véritable, cohérent avec la réalité psychique avant de l'être avec la réalité tout court.

... COMMENT LE PENSER ?

Pour Freud comme pour beaucoup de pensées philosophiques ou religieuses, il faut au moins deux « logiques », deux ordres de réalité pour rendre compte de l'humain. La différence tient d'une part à la façon de les décrire, d'autre part surtout à la conception de leur rapport. Les processus primaire et secondaire ne s'opposent pas comme le mal et le bien ou comme l'inférieur et le supérieur, mais comme deux domaines ayant leurs lois de fonctionnement propres. Ils sont moins opposés que séparés, non seulement séparés mais hétérogènes. Ils ne peuvent pas plus se rencontrer que « l'ours et la baleine », « séparés par la banquise du refoulement ». A l'inverse des philosophies ou des religions (et de bien d'autres méthodes psychothérapeutiques), plutôt que de chercher à réduire l'un à l'autre ou l'un par l'autre, plutôt que d'établir, d'inverser ou de maintenir une hiérarchie afin de préserver l'unité, Freud essaie de comprendre de quelle façon les deux ordres de réalité peuvent co-exister dans un même être. Ce faisant, il rend manifeste le caractère de *croissance* de ce qui semblait fonder le rationalisme : la prééminence de l'esprit sur la matière ou de la raison sur la passion. Ce n'est que la première d'une longue série de *décroissances* dont il va se rendre responsable.

Car il a eu le courage de simplement reconnaître que l'antipathie n'était pas seulement un sentiment mais une forme (d'ailleurs très répandue) de relation : le primaire parasite le secondaire, il lui donne des boutons (des symptômes, des lapsus, des délires...). Le secondaire ainsi perturbé défend comme il peut sa prétention à la rationalité, à la normalité, à la maîtrise aussi. Mais il se trouve régulièrement débordé par une réalité rebelle, irrationnelle et beaucoup plus forte que lui. Au point que, de compromis en omission et de mensonge en méconnaissance, il finit par « conduire sa monture là où elle veut aller ». Le centaure humain ne marche pas autrement.

Cet échec du *pouvoir* de la raison n'impressionne pas spécialement Freud. Il n'éprouve pas le besoin de supposer une force encore plus grande avec qui le moi devrait s'allier pour reprendre les rênes

en main. Pour lui, l'objectif n'est pas de réaliser d'urgence l'idéal mais de comprendre ce qui se passe et d'en rendre raison. Et c'est aussi au nom de la raison qu'il ruine un autre préjugé rationaliste : celui suivant lequel la satisfaction de l'esprit est un critère de vérité. De ce point de vue, l'absurdité apparente de sa découverte ne l'arrête pas non plus : parti à la recherche de la spécificité du « psychique », le voilà à la tête de deux sujets antagoniques dans un même être, tous deux doués d'intentionnalité, capables de calcul et disposant d'un pouvoir sur la motricité. Comment résoudre ou du moins traiter ce paradoxe ?

Parce qu'il est attaché à décrire ce qui se passe dans la psyché plus qu'à réduire le symptôme, parce qu'il est plus un chercheur scientifique qu'un thérapeute, Freud comprend que ce qui est en cause est un *problème d'interface*. La « banque » devient alors la structure essentielle d'un appareil psychique complexe qui rend raison de la combinaison et de la coexistence non pacifique des deux forces. Mais comme l'opération du refoulement est éminemment un acte du sujet, c'est donc un troisième sujet qui vient de surgir dans la même psyché. L'appareil psychique se complique en trois niveaux toujours aussi antagoniques les uns aux autres, et dont le dernier (*Überich*) participe du premier (*Es*), tandis que la tension se polarise entre libido d'objet et libido du moi, puis plus radicalement entre pulsions de vie et pulsion de mort. La dualité dans laquelle nous naviguons se situe entre la vie et la mort, mais le navire, l'appareil psychique, présente une structure ternaire complexe. Ces mécaniques hypothétiques et boîteuses sont tout ce que nous avons en matière d'unité.

Dès le début, la raison freudienne s'inscrit donc en faux contre la raison cartésienne. Plus exactement, elle la confirme et l'infirme à la fois : la substance pensante (psychique) n'est pas une mais au contraire plurielle et contradictoire, sans compter que le phénomène de la conscience n'y joue qu'un rôle secondaire. Le critère de l'idée claire et distincte bat de l'aile. La dualité des substances est à la fois maintenue, puisque les lois du psychique et de l'organique sont absolument hétérogènes, et mise en cause puisque la substance pensante agit directement sur la substance étendue et réciproquement. Quant au mystère de l'union de l'âme et du corps, qui devait par nature, pour Descartes, échapper à la pensée, il reçoit un début de solution qui le rend encore plus énigmatique qu'avant. Car jusqu'à Freud, la place n'étant pas faite pour une parole singulière, on savait

bien que les eczéma et les paralysies ne guérissent pas par la parole. L'hypnose, au moins, laissait supposer un état particulier du système nerveux ; mais Freud s'acharne à se passer de toute implication de la physiologie. Ce qu'il observe doit être décrit en termes de mécanismes ou d'opérations *psychiques*. Il suppose seulement qu'on découvrira plus tard des mécanismes physiologiques correspondant aux faits qu'il constate.

Paradoxes, contradictions internes, divisions, absurdités apparentes, énigmes incompréhensibles pour ne pas dire révoltantes, voilà ce que, dès le début, la psychanalyse apporte aux exigences de la raison. Et le moins paradoxal dans sa démarche n'est pas qu'elle ne cesse pas pour autant de se réclamer de la rationalité et même de la science ; alors que ses conclusions autant que sa démarche (sans parler de ses institutions !) rappellent bien plus le discours religieux, pour ne pas dire mystique ou sectaire, que la rigueur implacablement quantifiable du discours scientifique. Il n'est pas étonnant que les plus sensitifs des psychanalystes manifestent une tendance à flirter avec les énoncés et les expériences ésotériques et que « le flot de vase noire de l'occultisme » menace toujours de déborder les digues qui protègent notre « Zuydersee ».

LES BUTÉES DE L'EXPÉRIENCE

Quant à l'expérience, ou à la clinique, sur laquelle Freud assoit ses certitudes jusqu'à leur conférer — sans doute non sans humour — le statut de *dogmes*, elle se présente comme un défi aux règles de l'expérimentation scientifique tout autant qu'aux principes élémentaires du raisonnable. Par exemple, la conviction résultant de cette expérience reste strictement incommunicable, ce qui semble la ranger du côté de la foi... Il n'est évidemment pas question, en psychanalyse, d'un observateur neutre, encore moins d'expérimentation en double-aveugle (!) ; son objet est en même temps son sujet, etc. Un observateur extérieur ne peut pas ne pas avoir le sentiment que les psychanalystes se perdent en conjectures.

Sans compter que la forme du lien social instauré par la psychanalyse défie le bon sens le plus élémentaire : parler à quelqu'un qui ne répond pas et ne promet même pas de résultat, payer alors qu'on ne vient pas, payer pour abandonner la légitime maîtrise qu'un sujet qui se respecte exerce sur lui-même, rendre l'autre maître de son temps et attendre de lui le sens de ses actes et de ses

paroles, n'est-ce pas un retour à une servitude dont l'exercice de la raison, justement, semblait nous avoir délivrés ?

Le discours philosophique de la rationalité cherche à améliorer les conditions ou les fondements du consensus en explorant et déployant le monde de la pensée. La science, elle, introduit une façon nouvelle d'interroger le réel lui-même au moyen d'un appareillage symbolique déjà constitué et même concrétisé dans ses machines. C'est pourquoi la pensée vivante n'y intervient que dans des moments rares. Si, à la même question, il reçoit toujours la même réponse, le scientifique se sent autorisé jusqu'à nouvel ordre à continuer de faire comme si ses notions, ses séquences conceptuelles étaient adéquates, comme si elles structuraient le réel lui-même et autorisaient de ce fait la prédiction. L'ambition de Freud se situe résolument de ce côté. Par exemple, il peut prédire que, dans la situation qu'il instaure, quelque chose qu'il appelle le transfert va se produire.

Seulement, ce quelque chose est irrationnel. En plusieurs sens. Déraisonnable d'abord, moins parce que la patiente va s'éprendre du médecin à qui elle fait ses confidences — ce qui après tout est dans l'ordre des choses (sexuelles) —, que parce que le patient va rejouer des expériences et revivre des affects infantiles en les attribuant à quelqu'un qui n'a rien à y voir. Irrationnel, non seulement parce que cela se met en acte sans pouvoir se dire, comme les représentations inconscientes, mais surtout parce que, même avec l'aide de l'analyste, cette transformation du faire en dire rencontre une limite : le passage du primaire au secondaire, de l'inconscient au conscient, du réel au représenté, *ne peut pas se faire de façon exhaustive*.

C'est là qu'il faut de nouveau reconnaître l'extraordinaire courage de Freud. Car ces butées qui se répètent, dans ses cures comme dans celles des autres analystes, il ne les attribuera pas à leur ou à son insuffisance, à l'impuissance. Il ne dira pas : si l'analyse des analystes était suffisamment poussée, menée jusqu'à son « terme », s'ils étaient bien analysés, ils analyseraient mieux leurs patients et nous serions débarrassés des ennuis avec l'inconscient. Il dit : si tout le monde bute toujours, ne serait-ce pas sur la même chose ? Cette « chose », il l'identifie : roc de la castration, ombilic du rêve, refoulé originaire... A ces butées, il y a une raison *structurelle*. Nous ne sommes pas dans l'impuissance mais dans l'impossible. Et cette raison, il la cerne : en passant par l'idée du narcissisme, c'est-à-dire

d'un retournement et d'une fermeture sur le moi de la libido d'objet, il aboutit à la terrifiante et énigmatique pulsion de mort, qui lui coûtera tant de camarades psychanalystes. (Les pulsions de vie ne sont pourtant pas plus claires !)

Autrement dit : l'humain est ainsi fait que l'irrationnel ne peut pas être réduit. Pas plus chez l'analyste que chez le patient, aussi loin que l'analyse soit poussée. Par conséquent, s'il y a une psychanalyse « scientifique », tout ce qu'elle peut espérer au niveau théorique, c'est d'intégrer l'irrationnel *en tant que tel* dans son calcul, ce qui ne manquera pas d'y introduire un principe d'aléatoire. Au niveau pratique, elle devra reconnaître et même marquer sa place, et inventer des façons de le traiter. L'idéal scientifique restera à l'état d'idéal, guidant la visée sans que la pensée ni la pratique s'y conforment jamais parfaitement : des idéaux de la raison, seul est conservé le principe de raison.

Or, ce renoncement apparent est le contraire d'un sacrifice au pragmatisme ou de la résignation à un à peu près. C'est un gain de rationalité, même s'il s'accompagne d'une perte de consistance. Car le travail de reconnaissance, désignation et circonscription de l'irrationnel empêchera que, sitôt admis, l'irrationnel n'envahisse tout le champ de l'expérience et de la pensée.

Tel est par exemple le rapport de Freud à l'occulte. Lorsque ses amis très chers, Jung ou Ferenczi, déclarent leur intérêt pour de tels phénomènes, il leur dit ses réserves mais ne les décourage pas. « Allez explorer » leur dit-il, « mais allez-y ensemble car le terrain est glissant. Et revenez vite car on a besoin de vous ici ». Il a été impressionné par la visite qu'il fait à la voyante en compagnie de Ferenczi et par la prédiction aussitôt réalisée de Jung suivant laquelle le terrible craquement d'un meuble qui venait de les faire sursauter allait se reproduire. Mais Freud ne saute pas pour autant à pieds joints dans la marmite infernale : il rappelle l'existence de fantasmes de toute-puissance de la pensée. En bon analyste, il décroche dans l'affirmation du fait sa dimension de jouissance. Réfléchissant aux conditions de l'expérience, il remarque aussi que la magie cesse en l'absence de l'aimé : les conditions transférentielles ne jouent

raient-elles pas un rôle déterminant dans l'apparition de tels phénomènes ?

Mais nos deux jeunes talents refusent de s'encorder. Ferenczi, docile, confirmera pour la télépathie. Il remarquera aussi que dans ce cadre transférentiel, les « pensées » se « transmettent » suivant les mêmes lois que les associations d'idées (thèmes fantasmatiques et assonances approximatives). Jung, lui, s'est retiré dans son laboratoire d'apprenti-sorcier ; il ne veut pas d'un témoin qui relativiserait ses expériences. Finalement, aucun des deux ne s'aperçoit que Freud les accompagne autant qu'il peut dans leurs explorations. Car ce qu'ils poursuivent passionnément et qui finalement les entraînera loin de lui n'est pas de l'ordre de la rationalité. Ferenczi veut pouvoir sauter dans ses bras, il irait jusqu'à accepter la posture inverse. Jung veut montrer à son père pasteur qu'il comprend Dieu et le religieux beaucoup mieux que lui... L'un et l'autre préfèrent le débordement à l'arpentage, le tout au quelque chose, l'urgence au temps.

A l'irrationnel est généralement attribuée cette propriété de submerger l'ensemble du paysage dès que lui est consentie la plus petite ouverture. C'est pour se garder de cet envahissement que le « rationalisme » impose de choisir à l'avance entre les faits qui seront reconnus et ceux qui ne le seront pas. Inversement, celui qui admet la télépathie étend rapidement sa croyance à l'astrologie, encore qu'elles n'aient rien de commun, puis au corps astral, à la métempsycose et à tout ce qu'on voudra de magique. C'est donc bien un rêve de puissance occulte qui conduit la croyance. La sombre jouissance qui s'en dégage prend appui sur la confusion courante entre le perçu, le vrai et le réel.

Par sa méthode spécifique, et aussi par sa recherche de rigueur et de conceptualisation, la psychanalyse permet (pour la première fois) de penser les mécanismes de la passion, de la folie et de toutes les formes de l'irrationnel. Elle apporte aussi une possibilité de s'y confronter sans en dénier la nature ni se laisser entraîner par une adhésion fascinée. En réalité, chaque analysant, de façon plus ou moins intense, a fait ponctuellement l'expérience de ce vertige en appliquant la règle fondamentale qui consiste à énoncer fidèlement les associations telles qu'elles se présentent : dans les moments où il n'a rien à dire, lorsqu'il se sent bloqué ou angoissé, ou après certaines interprétations de l'analyste. Il découvre alors qu'il y a un autre côté de l'impossible, et que sur cette autre scène se trouvent représentées la cause de son effroi avec la raison de son symptôme.

Continuer à dire alors que tout incite à se retenir au senti ou à se précipiter dans le faire, trouver le moyen de rétablir la communication alors qu'elle semble tout à fait coupée et impossible, telle est la règle de la psychanalyse. C'est ce qui lui permet de maintenir le principe de raison au moment où on en a le plus besoin : lorsqu'il vacille. Là résident sans doute une des raisons de l'intérêt qu'elle continue de susciter malgré les balourdises dogmatiques des analystes, et aussi l'un des ressorts de ses effets thérapeutiques.

LE TERNAIRE LACANIEN

Comme Freud, Lacan met en place une structure ternaire — quoique la question du quatrième terme resurgisse périodiquement dans ses élaborations. Le ternaire lacanien vise à intégrer l'ensemble des données issues de la pratique et de la théorie psychanalytiques dans un champ différent de celui des références freudiennes. En particulier, il laisse de côté ce qui subsistait d'objectivant dans la notion d'appareil psychique, qui suggère un objet ou un champ fermé dont on étudierait les structures de l'extérieur, d'un point de vue « clinique » ; qui suggère aussi quelque chose de transgressif (d'incestueux) dans le fait de s'imaginer à l'intérieur pour comprendre comment ça marche. L'opposition de l'interne et de l'externe entraîne en effet une série d'autres, telles conscient/inconscient, principe de plaisir/principe de réalité, sujet/objet, psychique/biologique, analyste/analysé recouvrant médecin/malade, transfert/contre-transfert, psychanalyse didactique/psychanalyse thérapeutique, etc. La pertinence de ces oppositions paraît de plus en plus discutable à mesure que Lacan, de séminaire en séminaire, examine de près le fonctionnement des concepts et des pratiques issus de Freud. Il n'y a pas de rupture de continuité assignable entre objet et sujet, entre externe et interne, entre la position du patient et celle de l'analyste... Ces oppositions apparentes paraissent plus justement rendues par des objets topologiques autotraversants, de la bande de Möbius au cross-cap.

En outre, ces restes de binaire, contre les effets desquels Freud lui-même ne cessait de se battre, ont eu des conséquences fâcheuses sur le mouvement analytique lui-même. Les analystes ont repris comme des dogmes (mais cette fois sans humour apparent), les énoncés sur le fonctionnement psychique ou les indications sur la technique, et se sont divisés à propos des plus petites différences,

sans remarquer qu'ils perdaient ainsi de vue l'essentiel et en oubliaient de penser la psychanalyse en acte. Chacun se voulant, suivant ses particularités transférentielles et celles de son analyste, plus freudien ou moins freudien que les autres, les uns ont été entraînés vers un dogmatisme sclérosé tandis que les autres, ou les mêmes, se laissaient ramener sans le vouloir ou en le revendiquant dans des champs hétérogènes comme le psychologique, le médical, le médico-social. Alors que la question n'est pas : en tant que psychanalyste, puis-je aller ou non dans les institutions ?, mais : comment répondre *en analyste* à la demande qui m'est adressée de tel lieu et sous telle forme ?

De la recherche attentive de ce qui est à l'œuvre dans la découverte freudienne vont émerger trois catégories, l'Imaginaire, le Réel et le Symbolique, déroutantes au premier abord parce qu'elles semblent ne correspondre à rien qui soit sensible ou repérable dans l'expérience elle-même. Alors que des termes comme inconscient, sujet, transfert ou résistance correspondaient bien aux impressions que rencontre l'analyste dans la cure, ils ne seront plus pensés comme des éléments centraux mais comme des effets locaux d'une structure plus générale. Et c'est bien l'intention de Lacan : passer à un degré supérieur de formalisation. Il faut bien chercher les « mathèmes » de la psychanalyse puisque la codification de l'expérience nuit à l'expérience elle-même et plus encore à sa transmission.

Ces trois catégories coexistent dans la psyché. Elles constituent chacune un domaine, une forme spécifique de pensée et de non-pensée dont les éléments, les lois de fonctionnement et les effets diffèrent du tout au tout ; c'est pourquoi on peut les appeler des *instances* et remarquer qu'elles aussi divisent le sujet. Pourtant, il y a nécessairement entre elles une relation définie. Dans un premier temps, la prééminence du symbolique semble soutenable dans la mesure où celui-ci rend bien compte des fonctionnements inconscients décrits par Freud, et de la plupart des effets analytiques donnés en exemple. Dans la mesure aussi où il s'agit du domaine propre à l'humain, l'imaginaire et le réel pouvant à première vue se rapporter à l'animal en nous et au monde hors de nous. Mais cette thèse séduisante ne résiste pas à l'expérience : même si le champ du symbolique reste le lieu propre de la pensée et de l'activité de l'analyste, il ne peut se penser isolément du réel d'une part, de l'imagi-

naire d'autre part. Il en va de même de chacune des autres catégories. Il s'ensuit que la question principale est celle de leur relation.

La trouvaille du nœud borroméen apporte une solution élégante à ce problème. Le *nouage* respecte l'autonomie de chacune des instances tout en rendant compte de leur emmêlement apparent ainsi que de la domination, suivant les moments, de l'un ou de l'autre mode de rapport à l'autre, à soi, au monde extérieur : angoisses et aphanisis pour le réel, calculs et lapsus pour le symbolique, projection ou déconstruction d'images pour l'imaginaire. Les parties remarquables du nœud, notamment les points où les « ronds de ficelle » se superposent et se croisent, servent à penser les lieux où le sujet se trouve « sens dessus dessous » : jouissance, production du sens, phallus, objet *a*, etc. Elles ont donc aussi une signification clinique : production du symptôme, moments de délire, points de croyance inconsciente, etc. Le *nouage borroméen* manifeste le caractère inséparable des trois instances : si l'une des boucles se défait, il n'y a plus de nœud. Enfin, les opérations possibles (coupure ou retournement d'un des boudins, retournement ou serrage du nœud) renvoient aux modifications de la structure du sujet et peuvent par conséquent guider l'action de l'analyste. L'idée, par exemple, d'un quatrième rond qui suffirait par ses contorsions à nouer borroméennement trois autres ronds (dont le nouage serait raté) ouvre aux notions de *synthome* et de *suppléance*. Ces notions rendent d'abord compte du fait qu'on peut être psychotique sans être délirant, fou mais pas si malade ; elles mènent à un abord nouveau de la sublimation et permettent de penser plus clairement certaines « modifications de la technique » qui semblaient sortir du cadre psychanalytique. Elles introduisent aussi l'idée aujourd'hui cruciale d'un sujet qui ne tient que par son symptôme.

Mais surtout, le nœud inclut et délimite la place de l'analyste. *L'analyste est une formation de l'inconscient* : il vient à la place de ce qui rendrait au sujet la consistance qu'il croit avoir perdue, l'objet *a*, cause qu'il y a du désir. C'est ce qui subvertit définitivement le faux problème de la « cure type » : celle du *névrosé* « suffisamment intelligent et cultivé » qui a, en outre, suffisamment investi les processus de pensée et son propre fonctionnement psychique pour faire une analyse « freudienne », *alla Freud*. La structure définit une place et une modalité du rapport à l'objet *a* dont se déduit la forme du transfert et donc le mode d'existence de l'analyste pour ce patient-là. Ceci déplace et ouvre la problématique des « indications d'ana-

lyse ». Car on sait bien que l'indication n'est pas seulement liée à la structure personnelle de l'éventuel analysant, mais aussi à la « personnalité de l'analyste » — en réalité, ce qu'il peut susciter, soutenir et mettre au travail du transfert dans chaque cas.

Quel est le statut du nœud ? L'idée d'une mise en équation de la psychanalyse répugne à bien des analystes. Ils y voient une tentative de mécanisation, une remise en cause de l'imprévisible con-substantiel à la pratique de la psychanalyse. En outre, le caractère inimaginable du nœud, le fait qu'il ne se laisse pas saisir immédiatement ni intuitivement répugne à la forme la plus répandue du talent pour la psychanalyse. Et le fait qu'il ne se laisse pas déduire abstraitement décourage les amateurs de pensée. A quoi les adeptes de la manipulation des ronds de ficelle objectent que ce travail de construction ou de simulation d'entrecroisements réglés modifie non seulement leur pensée mais aussi leur écoute et féconde directement leur pratique.

Quoiqu'il en soit de ce débat difficile, un point essentiel est d'ores et déjà acquis. En nommant et séparant les trois instances, en leur attribuant cette relation de *nouage*, en conférant au nœud, au nouage et à chacun des brins le statut de *réels*, Lacan a posé un acte dont les effets sont déjà patents dans la pratique des analystes, y compris ceux qui se disent antilacaniens. Car ce qui a été une fois symboliquement séparé ne peut plus rester dans la confusion. L'imaginaire et le symbolique ne peuvent plus rester confondus dans la notion rhétorique d'une « réalité psychique » qu'on opposait de façon sommaire et injuste à la « réalité objective » ou extérieure. Ce n'est pas ainsi que se posent les questions de l'être du sujet, de la structure de la psyché. Ni la psychanalyse ni le psychique ne peuvent se penser comme des jeux d'oppositions binaires, séries indéfinies que seules pouvaient borner la supposition d'une transcendance ou l'abandon d'un déchet. Le *trois*, la *séparation* et l'*instance du réel* dans le psychique sont désormais les ressorts de la pensée et de la pratique psychanalytiques.

Ce que Lacan a opéré en introduisant le nœud est un acte psychanalytique — pourquoi l'acte d'un psychanalyste ne porterait-il pas aussi sur la pensée ? L'acte psychanalytique ne coïncide pas avec ce que les systémistes appellent un recadrage, un simple changement de point de vue. S'il entraîne un changement de perspective, c'est parce qu'il prend en compte quelque chose (du réel) qui n'était pas nommé ou pas situé à sa place auparavant. Ce quelque chose

acquiert, pour un temps, le statut d'une « vérité » au sens classique du terme : là où la pensée se sent en accord avec son objet. Le temps que, la nouvelle façon de penser s'étant installée dans les esprits, elle perde son charme et qu'une autre portion d'impensable revienne la tarauder. Lacan rappelle ainsi, après Freud, que l'échec du principe de plaisir s'applique aussi à la pensée.

DU PSYCHIQUE AU SUJET

Qu'est-ce donc que le psychique ? Ainsi que Freud nous le fait comprendre, le psychique est l'espace de la *représentation* et de la *médiation*. Mais du fait de la psychanalyse, ces notions acquièrent une signification différente de leur sens courant. La représentation *n'est pas* une image du monde à laquelle le sujet choisit de donner ou non son assentiment. La médiation *n'est pas* ce qu'il organise afin de transformer le réel en fonction de sa volonté. Le travail de Lacan consiste à montrer, dans la logique des découvertes freudiennes, *comment* cet espace est *structuré*.

L'espace des représentations constitue un système relativement autonome. Mais il n'est pas consistant, car certaines représentations manquent à leur place (d'où le terme d'*asphère*). Ce n'est donc pas un code, il remplit *mal* sa fonction de médiation ou d'image ; le sujet est d'ailleurs redevable à ces places vides d'une moitié de son être. Ce système n'est pas non plus homogène : il se compose de deux instances hétérogènes, entrelacées aux effets en série du manque de représentation. Il y a psychisme dans la mesure où l'humain s'inscrit dans ce tissu complexe mais troué et adopte cet univers mal fichu comme le sien. Le sujet n'est pas l'auteur des représentations, ce sont les représentations qui le font sujet ; et ceci, non pas en tant qu'elles le représentent proprement mais au contraire en tant qu'elles lui sont inadéquates. En outre, ce résultat n'est pas obtenu de façon simple et linéaire ; car les deux sortes de représentations, qui sont généralement intriquées, peuvent encore entrer en fonction de deux façons différentes, consciente et inconsciente, qui produisent chacune deux sujets différents et même incompatibles : on dit qu'elles le divisent. Enfin, les particularités du mode d'inscription vont entraîner pour chacun une structure, une *matrice* qui déterminera les formes de sa vie psychique ultérieure.

L'être sujet n'est donc pas inconditionné et transcendant comme le voulaient les traditions religieuse et philosophique, et surtout comme nous continuons de l'éprouver avec un entêtement vraiment structurel. L'expérience que le sujet a de lui-même est fausse et illusoire. En ce point, la psychanalyse quitte les bras de la raison (la psychologie rationnelle) pour se précipiter dans ceux de la science, traditionnellement grande redresseuse d'illusions perceptives. Toutefois, cette affinité ne débouchera pas sur un mariage. La promesse s'avérera trop singulière pour faire une bonne régulière. La psychanalyse peut certes retrouver les traces du processus qui nous fait sujet, en énoncer les formes et les ratés. Dans une certaine mesure, elle peut le reprendre et le corriger. Mais elle ne peut le faire que *concrètement*, à partir des déterminations singulières des deux partenaires. Les lois générales n'entrent pas directement en jeu dans ce processus. Elle introduit en outre des idées que la science à le plus grand mal à concevoir, telle celle qu'il y a des *illusions constitutives*, créatrices de réalité.

L'être-sujet se définit tout entier dans l'ordre de l'*aliénation*. Jamais directement identique à soi-même, il se déduit après coup de la permanence ou du retour de l'Autre. L'aliénation n'est pas simple, elle est en quelque sorte réciproque : ou Charybde, ou Scylla, ou je ne pense pas, ou je ne suis pas. Il ne suffit pas de dire que le sujet est divisé, encore faut-il préciser que cette division n'est pas un clivage, sauf peut-être dans la disposition psychotique. A proprement parler, le sujet se situe au lieu même qui le divise, dans l'écartèlement entre les deux domaines incompatibles, comme le reste d'une division qui ne tomberait pas juste. Comme la concierge, il ne se trouve guère que dans l'escalier qui va d'un niveau à l'autre, lui-même vraisemblablement structuré comme une double hélice. C'est ce que montraient déjà la notion freudienne du refoulement défini comme l'acte même du sujet ; mais aussi la continuité de la chaîne associative, qui se parcourt pas à pas sans changer de nature : c'est le sujet qui s'arrête d'associer, parce qu'il *résiste*, c'est-à-dire refuse de se reconnaître représenté par l'association suivante et de se faire représenter auprès de l'autre par les mots qui la diraient. Ce n'est pas un autre « état de conscience » qui s'inaugure.

D'où la pertinence des objets autotraversants pour en rendre raison¹.

LA DISCIPLINE PSYCHANALYTIQUE

La discipline psychanalytique est apparue au point de rencontre de deux pratiques longtemps incompatibles : la médecine scientifique qui soigne les corps en se basant sur la connaissance de l'organisme vivant, et la tradition des « thérapeutes », du shaman à l'hypnotiseur en passant par les magnétiseurs. Ceux-là guérissent, depuis toujours, presque sans soigner, par le moyen d'un don mystérieux qui les met en communication avec une force plus ou moins surnaturelle. Quoi qu'il en soit de ladite force, ces mages connaissent les principes de l'efficacité symbolique, qui s'exerce en dehors de la conviction, la force du transfert, la puissance du vouloir-pour-l'autre. Mais ils ne produisent guère que des textes prosélytes pour vanter leurs techniques et se soucient généralement peu d'en élaborer une théorie rationnelle ; beaucoup préfèrent des élucubrations qui légitiment leur statut d'exception et leur permettent de désavouer l'effroi de la désubjectivation. La psychanalyse ramène à la raison ces expériences qui n'y avaient pas leur place ; les guérisseurs l'ont d'ailleurs récusée encore plus violemment peut-être que les médecins. En effet, les médecins, périodiquement ébranlés par le magnétisme, s'emparent de l'hypnose vers le milieu du XIX^e siècle. Quarante ans plus tard, avec Charcot, ils renoncent à l'expliquer physiologiquement et admettent l'idée que le psychisme puisse avoir une consistance propre. Freud consacra dix ans de sa vie à étudier l'hypnose de ce point de vue.

Le résultat le plus éclatant de sa recherche, c'est que l'animal doué de raison est déraisonnable. Nous le soignerons donc par des moyens déraisonnables, répond le psychanalyste. Puisque c'est l'inconscient qui est responsable du désordre, la réponse doit permettre de l'atteindre ; elle devra donc passer par ses voies. Comme la barrière du refoulement, qui justement constitue le sujet, ne peut ni ne doit être supprimée ni pour l'un ni pour l'autre des partenaires, c'est un dispositif relativement complexe qui devra être mis en place.

¹ Un autre texte, traitant de la consistance propre de chaque instance et de la nature du lien entre le réel et le sujet, lien qui spécifie la psychanalyse, paraîtra dans un prochain numéro de la.

Mais dans quel but ? Qu'est-ce que la névrose ? La névrose peut se définir comme une *croyance* : le sujet croit qu'il devrait être ou avoir le phallus, à la façon dont ses parents le lui ont désigné. S'il réussissait à les combler, il récupérerait intégralement son être. Il conçoit ses symptômes comme ce qui l'empêche de réaliser cet objectif, et situe leur origine dans les insuffisances... de ses parents, ou dans la fatalité qui l'a empêché de se réaliser. Alors que ses symptômes réalisent symboliquement cet accord parfait qu'il recherche, mais au prix de l'angoisse et de l'insatisfaction : une femme n'est pas une mère, puisque la mère dont il ou elle parle était tout sauf une femme. Le lieu du symptôme est celui où le névrosé se soustrait à la loi commune de la castration. Le véritable traumatisme n'est pas l'accident qui l'a empêché d'être conforme, mais le trauma humanisant qui interdit l'inceste sous toutes ses formes. Seulement, se situant lui-même au lieu où ses parents croyaient échapper à la castration, il fait couple avec eux pour l'ignorer. Le névrosé se trouve donc déchiré entre deux jouissances : celle qu'il revendique comme sienne, et qui a une valeur identificatoire, et la jouissance insue qui se réalise sur le mode inconscient, c'est-à-dire symbolique.

Pourquoi vient-il voir un psychanalyste ? Parce que la psychanalyse est investie d'une plus-value déjà transférentielle : les analystes possèdent un savoir sur la jouissance, ils devraient donc savoir la rendre concluante. Lors des entretiens préliminaires — si ceux-ci débouchent sur une situation analytique —, cette plus-value prendra sa vraie dimension : l'analyste n'est pas celui qui reconnaît votre sens, mais celui qui vous restitue votre signification. Il a entendu, par exemple, pour quelle raison le sujet ne peut pas réaliser son objectif.

L'analyste sait bien que ce qui est en cause n'est pas un manque mais un excès de jouissance. Il a pour tâche d'amener le patient à renoncer à cette mission impossible qu'il continue de se donner inconsciemment, alors qu'il a par ailleurs accepté la loi. Il s'agit donc de dés-obliger le moi pour obliger le sujet au Je. Dans ce but, il va d'une part *critiquer* la jouissance identificatoire afin de lui retirer l'appui du sens commun qui la légitime ; et d'autre part, mettre le patient en état de saisir la jouissance insue. Il critique ainsi une jouissance, non pas au nom d'une autre qui serait la bonne, celle du maître, mais au nom de celle qui met en acte le désir du patient. Celui-ci pourra alors, inversant la vapeur, reconnaître la valeur de désir des signifiants qui passaient directement dans l'agir : être sa-

tisfaisant pour l'Autre, c'était peut-être ce que l'Autre lui demandait, mais c'était en tout cas son désir à lui. Il est amené à cette reconnaissance par ce que l'évocation de certaines situations déclenche en lui de trouble. En retrouvant le voisinage langagier des expériences d'aphanisis vécues, le patient peut les remettre à leur place et *situer* le réel de son corps jouissant. La psychanalyse produit ou retrouve du bord, de la limite ; en ce sens, elle ressemble à de la science, mais ce n'est pas de la science. Les méthodes de l'analyste ne peuvent guère s'assimiler à un soin ; en revanche, la psychanalyse guérit. Elle guérit le patient de ses illusions, et même de l'illusion de croire qu'il les a toutes perdues. Elle le guérit de se croire exclu de la loi.

Les façons de faire, les « techniques » de l'analyste dérivent de sa fonction. Ainsi tout le dispositif, avec la fixité difficilement justifiable de ses règles, installe symboliquement, *signifie* qu'il n'y aura pas de *sens commun* , pas de complicité implicite. L'analyste se laisse situer à la place que lui assigne le transfert, mais c'est pour l'occuper tout en la laissant vide. Une certaine théâtralité est indissociable de la pratique psychanalytique (voix absente, interventions intempestives, souvent hors sens). Cette théâtralité n'est pas feinte mais structurelle. Il ne s'agit pas seulement de mettre en perspective l'Autre Scène. L'analyste a fait, avec son propre analyste, l'expérience que l'objet qu'il représente n'a pas d'autre existence que de semblant. A travers ce semblant, il peut suivre les métamorphoses du transfert, être le père en tant qu'il signifie le sujet, ce qui lui fait accepter la castration, ou la mère en tant qu'elle autorise à souffrir, ce qui lui permet d'accepter la vie...

Les moments où il est nécessaire d'intervenir ne sont pas dictés par la théorie. La théorie peut être considérée comme la carte, mais non comme un instrument de navigation dans le territoire. La pratique de l'analyse n'est pas l'application d'une théorie ; elle se distingue ainsi de toute discipline à prétention scientifique. L'instrument de navigation et le tunnelier, c'est l'analyste lui-même. Il est à la fois le thermomètre et le médicament. Comme tout un chacun, avec peut-être un peu plus d'empathie, d'intuition de ce qui meut l'autre, il ressent les excès de jouissance, de dénégation, de défense. Mais il sait opérer autrement avec la jouissance, par exemple analyser les résistances dans le transfert, c'est-à-dire repérer le signifiant qui s'y matérialise et le restituer au patient. Ceci suppose qu'il n'intervienne pas préventivement, qu'il laisse venir et se laisse excéder

par la jouissance de l'autre. Ces moments où, pourrait-on dire, le territoire recouvre la carte, où le réel prend le dessus, laissant le symbolique et l'imaginaire sans embrayage, sont indispensables. Car c'est dans ces traversées que l'analyste, dans la mesure où il ne reste pas fasciné, trouve en quelque sorte la formule de cette jouissance et le moyen de la ramener à du dicible. La déraison dans la « technique » atteint là son maximum : il peut s'agir de prendre l'autre au mot qu'il vient de dire, en détournant la signification qu'il cherchait à mettre en place ; de détourner son attention, par exemple en disant une banalité qui le renverra aux banalités insupportables dont il est victime, et aux raisons pour lesquelles il se sent persécuté par elles ; de l'approuver chaleureusement pour qu'il comprenne que c'est cela qu'il cherchait... Tout est bon pourvu qu'il en résulte une ouverture. Et cette ouverture ne se produit que si des signifiants essentiels ont été mobilisés. « La structure s'attrape par où le signifiant prend corps », disait Lacan.

Quelle est alors la place de la théorie dans la psychanalyse ? Elle vient d'abord rendre raison *après coup* de l'expérience et de ses effets. Ceci est une nécessité pour le psychanalyste : nécessité rationnelle qui lui permet de se déprendre de l'expérience, de ne pas imaginer qu'il guérit par son moi ou par un talent exceptionnel de guérisseur. Autrement dit, elle le préserve d'une jouissance excessive, elle lui enlève l'excès de moi qui empoisonnerait son écoute et l'amènerait finalement à se prendre pour l'objet du transfert. Elle occupe la fonction du tiers. La fonction de la théorie fait de la psychanalyse une *thérapie critique*.

Elle aide aussi l'analyste à se repérer dans les différentes structures, à élaborer une casuistique qui ne sera jamais une classification mais, en tant que nosographie, une ouverture à la diversité. Car elle ne décrit pas des entités morbides, des anomalies types, mais les modalités de la négation du manque et de la castration, les avatars du sujet dans sa relation à la loi. La théorie est juste : elle énonce les conséquences de la castration en tant qu'elles structurent l'humain. Elle fait donc loi pour tout humain, analyste inclus. Cela est si vrai qu'elle se vérifie tout aussi parfaitement lorsqu'on la connaît. Pour l'analyste ou l'analysant expérimenté qui « refait une tranche », tout recommence comme avant : méconnaissance, résistance, transfert...

Enfin, la théorie psychanalytique produit et structure le transfert. Elle reconnaît de la valeur à ces pensées qu'on n'ose partager avec personne parce qu'on les croit anormales, alors qu'elles témoi-

gnent d'un point de génie propre. Comme pour l'analyste, la théorie révèle la face de savoir de ce qui était désigné comme trauma. Entre le patient et l'analyste, elle ne joue pas seulement comme résistance, mais aussi comme ce qui les situe phalliquement l'un par rapport à l'autre, à des places différentes et dans une loi commune. Loi qu'ils auront à faire advenir dans la mesure où il y aura eu effectivement analyse ; c'est-à-dire que le patient aura retrouvé son inscription singulière dans la loi et sera devenu capable de compter avec l'inconscient et l'incomptable de la jouissance ; capable de compter et payer comme il faut et là où il faut : payer pour son désir, et non payer comme il veut, c'est-à-dire avec la jouissance dont il souffre. Dans l'ordre du sexuel comme dans le système du social, il trouvera son réglage propre entre les deux termes de la contradiction énoncée dans le *Traité des Pères* : « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Et si je ne suis que pour moi, qui suis-je ? ». Quant à l'analyste, il aura maintenu la loi de l'analyse s'il a su représenter de l'autre pour l'autre, et non de l'autre pour lui (encore moins pour la psychanalyse). Il aura su aussi limiter les effets mortifères de la jouissance en soutenant le cadre, non par conformité ou par besoin d'étayage, car cette rigidité ne fait que renforcer la croyance incestueuse, mais avec son désir d'analyste dans cette situation transférentielle-là, car c'est ce qui permet à l'analysant de continuer à transférer ses traumatismes dans le temps et l'espace de l'analyse.

Des raisons et des folies

Jean Broustra

« Errer dans le réel et le rêve du ciel
dont chaque syllabe du livre est la raison »
Edmond Jabès

En novembre 1988, je fus invité à Charleroi, en Belgique, pour réfléchir avec une équipe soignante psychiatrique à l'ouverture d'un hôpital de jour en ville. L'affaire était difficile car le service hospitalier d'origine était structuré, rationalisé selon un modèle médical très technique. Dans les discussions avec moi, l'équipe ironisait un peu à propos d'une prétendue influence américaine qui s'exerçait sur les responsables de cette institution.

Une nuit, dans le contexte de ces journées de travail, je fis le rêve suivant : « Je suis dans mon bureau de médecin-chef à Libourne. J'ouvre ma porte. Dans le couloir, sur le panneau d'affichage, je vois des manteaux qui ont été suspendus. J'aperçois un de mes patients responsable de cet acte (il s'agit d'un patient psychotique très rétif à toute "organisation" de son traitement, et qui me crée des soucis depuis des années car il est coutumier de scandales en ville). Je suis furieux, décontenancé. Je me déshabille. Je fais de la voltige sur un lampadaire. Je me réveille effrayé ». Le commentaire pourrait notamment insister, pour poser d'emblée le dilemme entre raison et folie, sur la rétorsion sadique qui peut à tout instant menacer toute clôture institutionnelle trop rationnellement étanche, qui ne laisserait aucun interstice au libre jeu de la folie. Non sans risque que soient dénoncés les complices d'une telle révolte, ceux qui,

imprudemment, font de la voltige sur le chemin bien « borné » par la raison. On aura reconnu sans peine les psychiatres acoquinés avec la psychanalyse. Parlant des enjeux réels de la psychanalyse, C. Rabant écrit (1984) : « Ses enjeux, nous pouvons les grouper en faisceau autour d'une formule dont la portée ne peut s'établir que dans l'acte analytique lui-même : donner raison à la folie. Nous ne sommes pas fous d'un pur non-sens mais d'une raison de langage. Dès lors, c'est de ce désordre que peut venir au rationnel un souffle de vérité. Or la folie doit se mettre au pluriel. Non seulement dans sa forme mais dans sa dérive historique ».

QUELS RECOURS LOGIQUES POUR UN SITE MAL ORIENTÉ ?

Le discours de Dominique entendu un jour au cours d'un entretien nous paraît être la meilleure introduction pour poser certaines acuités questionnantes du sujet psychotique. Après quoi, certaines variations seront possibles avec d'autres patients, selon une analyse spectrale où se dosent différenciellement les logiques de la raison, les raisons de la logique et le délire.

Dans l'extrême condensation de son propos avec ce sens « métaphysique » qui caractérise certains schizophrènes, Dominique pose la question en termes précis : à quelles logiques peut se référer un sujet qui n'est pas représenté ? Pour la petite histoire, si l'on peut dire, il a réussi pendant quelques mois à être représentant de produits agricoles. Une fois, il ouvrit sa mallette devant moi et fièrement, me montra les nombreux produits dangereux qu'on lui avait confiés. Il tente de tenir avec moi une relation psychothérapique régulière. En fait, après quelques semaines où il s'y tient (pour parler comme J. Oury), il se réfugie dans un cadre institutionnel d'hôpital de jour où il se sent moins menacé. A un certain point (j'allais dire de cuisson) de la relation transférentielle, je deviens un agent actif persécuteur incorporé dans son délire. D'où scansion, puis quelques mois plus tard, itération de la demande. Il présente un important délire à thème politique. Pendant cet entretien, il est persuadé que les Russes attendent qu'il prenne le pouvoir à Moscou car il est le roi des Huns (il est permis d'entendre Uns !).

— Il me dit : « Il faudrait que les événements me mettent en vacances, que je devienne plus léger. Mes parents, le soir, me coupent la lumière et les Américains m'empêchent de téléphoner à Moscou... ».

— Moi : « Si les Américains vous empêchent de téléphoner aux Russes dans le contexte politique planétaire, c'est logique... ».

— « Non, ce n'est pas logique. Car si je ne représente rien pour eux pourquoi m'empêchent-ils de téléphoner au consulat ? Vais-je redevenir rien ? Va-t-on m'obturer la lumière ? Si on me coupe la ligne, ce n'est pas logique. Si c'était logique, je serais rien ou tout-puissant ».

Jean Oury (1989), dans sa tentative d'articuler phénoménologie et psychanalyse pour mieux cerner l'originalité du sujet dans la psychose, à partir de Heidegger, pose la nécessité d'un site : « Lieu d'émergence de ce qui se manifeste [...] Ce qui est en question dans ce domaine, ce n'est pas la logique de la représentation, ce n'est pas la logique positiviste, mais c'est une autre logique que j'aime bien appeler "logique poétique" au sens défini par exemple par Jakobson, par Ivan Fonagy [...] Prépéculaire au sens de Lacan. Cela se passe avant la prise en images et avant le système de la logique représentative [...] Le lien, c'est un rassemblement [...] C'est peut-être là qu'on peut situer topiquement le refoulement originaire ». Oury évoque aussi la possibilité d'échapper aux significations au profit du sens, « passage d'un discours à l'autre » (*ibid.*).

Dominique pose bien la question cruciale en tentant d'exorciser la crainte qu'il soit clivé de manière tragique entre le rien et la toute-puissance. Il pourrait être aliéné dans la pire des logiques, le renvoi transparent à des significations absolues et contradictoires qui écrasent tout « battement », toute oscillation, toute « aphanasis » du sujet. Cette transparence mortifère entraîne l'impossibilité d'être représenté pour l'Autre.

Ce défaut d'orientation, cette impossibilité de poser un terme de non-sens ayant pouvoir d'arrêter le « déploiement infini de la signification » (Pommier, 1983) maintient Pierre dans une angoisse ontologique majeure.

Nous reviendrons plus précisément sur ce défaut d'orientation à partir des recherches de C. Rabant. Dominique, dans ce moment de lucidité, pose de manière saisissante l'enjeu de son aliénation. Il indique aussi ce qui serait la direction de la cure, donne toute sa force à ces propos de J. Lacan (1981) : « Mais il faut encore que l'ordre du signifiant, le sujet l'acquière, le conquière, soit mis à son endroit dans un rapport d'implication qui touche à son être, ce qui aboutit à la formation de ce que nous appelons dans notre langage

le surmoi ». Assurément, Lacan indique là les modalités logiques de jouissance d'un « surmoi bien tempéré » (Broustra, 1991).

LAURENCE L'EMPOISONNÉE OU LA RAISON FOLLE

Lorsque je reçois Laurence pour la première fois dans mon service, en 1990, elle a dix-huit ans. Elle habite dans le centre de la France. Depuis dix jours, elle voyage entre Bordeaux, Toulouse, Paris, Albi où finalement elle sera hospitalisée puis transférée à Libourne à la demande d'amis de la famille.

Elle vit avec sa grand-mère et son frère. Après son baccalauréat, elle a engagé une première année à l'université. Son entourage a noté qu'elle devenait triste, elle a laissé entendre qu'elle avait une déception sentimentale.

À l'entrée dans mon service, elle me dit : « A Lyon où je voulais m'inscrire en Fac, j'ai été droguée dans ma chambre d'hôtel. Le plus grave est que ma grand-mère veut m'empoisonner. C'est pour cela que je me suis enfuie... ».

Deux jours après : « Je peux mourir d'une minute à l'autre. Le traitement que vous me donnez montre que vous êtes complice ». Dans la vie institutionnelle, Laurence se tient sans cesse sur ses gardes, elle refuse pratiquement toute alimentation. Après quelques jours où elle finit par accepter un traitement, elle se « normalise ». Après sa sortie, j'essaie de l'orienter vers un psychanalyste. Lorsque je la revois en consultation, de loin en loin, elle est aimable mais distante. Je comprends qu'elle n'a pas de projet et que, désœuvrée, elle « gravite » pendant toutes ses journées autour de sa grand-mère.

Six mois après ce premier épisode, un beau jour, elle me téléphone. Elle précise qu'elle est dans une cabine à Libourne. « Je me suis enfuie. On en veut à ma vie, je ne peux plus supporter d'être en sursis ; qu'au moins on me laisse mourir d'une manière que je choisirai volontairement... ». Malgré mon insistance, elle refuse de venir me rencontrer. Après quelques jours d'errance et un nouveau coup de fil, elle accepte un rendez-vous. Elle apparaît souriante. « Tout va bien. Tout est logique. On veut me supprimer car on estime que je suis trop intelligente, trop forte ». Elle parle de sa grand-mère, de sa tante, de son frère de seize ans — en ce qui le concerne, ce n'est pas certain — qui veulent la supprimer. Mais surtout, elle implique une cousine de dix ans plus âgée qui serait la principale responsable : « Ce n'est pas étonnant, elle prépare une thèse de lettres sur la folie.

Elle m'a empêché de terminer mon histoire. Elle en a commencé une autre. C'est dégueulasse ». Elle me confie alors que la cousine aurait « détourné à son profit », pour vivre maintenant avec lui, un professeur qui était son grand amour, partagé dit-elle. (La famille précisée que, pendant l'année universitaire ayant précédé l'épisode psychotique, ils avaient remarqué que Laurence avait pour cet homme des sentiments injustifiés peut-être sur un mode érotomaniaque.) Toujours souriante, elle ajoute : « Je peux mourir d'une seconde à l'autre. On peut me piquer à la sortie de votre bureau ». Finalement, une semaine après, elle accepte d'être hospitalisée. Dans les jours suivants, l'angoisse augmente. La peur de mourir est intense. Durant la journée et aussi presque toute la nuit, elle se promène dans le couloir avec une montre à la main. Elle me dit : « On m'a empêché de parler... Je ne suis plus à ma place. J'ai changé de position... », ou encore : « Je n'ai pas choisi ma place. On m'a donné une place... ».

Quelques jours après, nous apprenons par la famille que Laurence et son frère vivent depuis treize ans chez leur grand-mère maternelle car ils sont orphelins. Les parents se sont tués au cours d'un accident de voiture ; le frère et la sœur étaient présents sur le siège arrière. Le garçon a eu un traumatisme crânien, Laurence en est sortie indemne. Avant que la situation ne soit juridiquement statuuée, il y a eu de grandes disputes dans la famille au sujet de la garde des enfants. Une tante paternelle et la grand-mère maternelle étaient en grande rivalité.

Laurence a quitté mon service en avril 1991. Dans sa ville d'origine, elle a encore été hospitalisée pendant une longue durée. A ma connaissance, toutes les tentatives de psychothérapies ont, jusqu'à ce jour, échoué ; dès sa première sortie, elle avait rencontré, par mon intermédiaire, un confrère psychanalyste qui m'avait précisé que rien n'avait pu s'engager.

Avec le recul, cette histoire d'une jeune fille de dix-neuf ans m'apparaît encore marquée du sceau de la tragédie antique. La tentative de rencontrer l'Autre dans la demande d'amour réveille les Erinyes : il faut fuir, on veut l'empoisonner, exercer sur elle l'injustice suprême de tuer une innocente. La machinerie est agencée de manière implacable : le savoir sur la folie permet de lui assigner une place où elle doit perdre la parole et la vie. La cousine apparaît ainsi comme un ange noir, possédant l'arme du savoir absolu et le pouvoir de castrer et de voler la jouissance de l'autre. La folie donne

raison à l'Autre qui règne sans foi ni loi et raffle sans vergogne toute la mise de la jouissance, coupant court à toutes possibilités que ces objets désirés puissent « s'historiser » en objets symboliques, introjectés, assimilés, en attente de possibles sublimations. La tyrannie de l'Autre est inaccessible à tout débat langagier. Comme dans les duels des westerns, on parle beaucoup avant et peut-être ensuite, mais dans l'instant « emblématique », il s'agit bien seulement de tuer ou de mourir.

Une citation de Lacan donne résonance à cette tragédie de Laurence : « Le délire commence à partir du moment où l'initiative vient d'un Autre avec un A majuscule, où l'initiative est fondée sur une activité subjective. L'Autre veut cela, il veut surtout qu'on le sache, il veut le signifier » ; et aussi : « La jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un A, du corps de l'Autre qui le symbolise n'est pas le signe de l'amour » (Lacan, *op. cit.*).

Je ne sais pas si Laurence, épargnée d'avoir été morte contre toute raison, trouvera un jour la folie salutaire d'accepter la raison (déraisonnable) de continuer à vivre... L'amour pose la question de sa véracité dans les aléas du destin dès lors que pourrait s'imaginer une certaine impuissance de l'Autre.

FLORENCE OU LA FOLIE FOLLE DE SA RAISON

Elle a quarante ans. Depuis l'âge de dix-sept ans, elle présente des accès psychotiques intenses schizo-dysthymiques. Entre vingt et trente ans, elle a tenté de se suicider de manière itérative et violente. Actuellement, elle a une cheville ankylosée et une jambe déformée à la suite de fractures, suite à de nombreuses défenestrations.

Lorsqu'elle avait quatorze ans, son père, intellectuel assez médiatique, s'est suicidé à la suite d'une séquence maniaco-dépressive. Deuil impossible ? En tout cas, la mort du père est souvent dramatisée, notamment aux dates anniversaires de sa mort. Elle dit par exemple : « En fumant une cigarette, je m'imagine que je fume les cendres de mon père », ou encore : « Il ne voulait pas que je l'appelle autrement que Papiné. Il ne m'a pas donné suffisamment d'identité ».

Florence est en psychothérapie analytique avec moi depuis six ans. Je peux actuellement tenir cette position — qui implique que je ne m'occupe pas des aléas de la vie institutionnelle —, après un

long travail avec les équipes soignantes qui m'ont aidé à dégager cette position.

Grande schizophrène qui n'a jamais pu tenir plus de quelques mois dans un appartement en ville, Florence est entourée par une mère dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est intrusive, paradoxale, castratrice. Depuis des années, quelles que soient les tentatives des uns ou des autres, il est impossible que cette mère accepte le principe d'une loi. Trompant sans cesse la vigilance des soignants, elle « comble » sa fille à sa convenance, lui donnant de l'argent ou de la nourriture « pour qu'elle ne manque de rien, même si elle est méchante ».

Lorsque Florence traverse des acmé délirantes dramatiques où elle est dissociée et agressive, elle exprime volontiers qu'on lui a imposé une lobotomie et que sa mère est morte. Il lui est arrivé, pendant deux ou trois mois, de réclamer de la nourriture jour et nuit. Elle ressassait une psalmodie stéréotypée qu'aucun acte et qu'aucune parole ne pouvaient interrompre. J'ai raconté dans un travail précédent (J. Broustra, 1987) toute une période antécédente, avant qu'elle ne s'engage avec moi en psychothérapie individuelle, où Florence a participé aux ateliers d'expression thérapeutique, dans une atmosphère dramatique haute en couleurs kleinienne.

Ce que je voudrais aborder aujourd'hui, dans le cadre de cette réflexion où l'on essaie de nouer les pas de deux de la raison et des folies ou de la folie et de ses logiques raisonnantes, c'est le « génie » particulier de cette patiente pour se mettre au pilori (elle, sujet), pour s'anéantir dans ses effets de vérité. Cette lucidité est atroce car elle proclame en même temps l'impossibilité d'infléchir le mauvais destin et, singulièrement, la puissance obscène de l'Autre. Elle se brûle avec des tisons de vérité.

En juillet 1992, après une tentative pour prendre un appartement en ville et être aidée par le centre de jour « La clé des champs », elle rechute de manière spectaculaire sur un mode maniaque dissocié. Elle continue cependant à être fidèle à ses rendez-vous avec moi, dans mon bureau hospitalier. Le 24 juillet, elle me dit ceci : « J'ai rechuté à cause de la proposition qu'on m'a faite au centre de jour de participer à un atelier cuisine. Cela m'a rappelé la cuisine de ma mère dans ma maison d'enfance. Après le refus de participer à l'atelier, je suis revenue chez ma mère en ville (c'était une transgression) et j'ai mangé de manière désordonnée. Dans la cuisine de ma mère, pendant mon enfance, tout était mélangé de

spaghetti et de pendules (l'origine de la famille est italienne et, au début de sa psychose, Florence a raconté souvent qu'elle avait halluciné une pendule qui, avec les aiguilles, la menaçait de mort). Ma mère marquait le temps en tapant avec des casseroles. Elle voulait tuer tous les bébés de la famille en les gavant avec trop de nourriture. Elle jetait les casseroles dans le jardin, donnait à manger aux oiseaux. Tout était confondu, cette pendule dérégulée sonnait tout le temps... Est-ce que vous avez de la nourriture dans ce bureau ? J'ai faim... ».

D'une manière très inquiétante, elle se dit aussi sans cesse environnée par des mouches noires.

Début août 1992, Florence commence sa séance en me disant : « "biscage corporatus". Ce mot me vient ! Mais aussi "Abdouloumen" : j'ai toujours faim, alors j'ai inventé ce mot. C'est un mot nourriture. Vous n'avez rien à manger dans ce bureau. Biscage - Biscarosse - Bisques de homards - Corporatus, c'est le corps. J'ai mal au pied. Cela m'empêche de lire. Je suis enceinte. Le père c'est X, il vous ressemble ».

Ces deux séquences condensent d'une manière impressionnante l'axe fondamental de la mise en abîme schizophrénique. L'oralité destructrice châtre le temps, tous les règnes sont confondus. L'Autre tyrannique fait danser le monde selon son caprice obscène. Dans ce monde chaotique, seule émerge cette demande brute et inaltérable : « J'ai faim ! ».

Et puis, quelques jours après, elle investit la jouissance de produire des néologismes, manière d'encercler dans des mots ce qui reste encore trop alourdi par une gangue non pas « charnelle » mais plutôt « carnassière ». Cette terrible lucidité pose l'invention du langage comme la seule bataille qui puisse, avec humour s'il vous plaît !, marcher un peu sur les pieds de l'ogre..., serait-ce au prix fantasmatique de l'inceste. Parfois n'est-elle pas tourmentée par l'idée que son père ait pu avoir des relations sexuelles avec l'une de ses autres sœurs ? Pourquoi pas avec elle ? De ce rapport sexuel peut-être quelques mots seraient-ils nés. Elle dit aussi : « Je ressens un vide monstrueux..., un manque..., comme si le sol s'ouvrait sous mes pas. Il faudrait que je devienne monolithique, avoir une base indestructible ».

MAISONS ENCLAVÉES DANS LES FOLIES : QUELQUES RESCAPÉS DU DÉSERT MÉTAPHORIQUE

Je connais Bérénice depuis vingt ans. Paranoïaque délirante, elle doit à un sort relativement clément d'être encore vivante. Au cours d'accès mélancoliques, elle a engagé à plusieurs reprises des tentatives de suicide très graves. En 1984, elle se jette sous un train. Elle sera sauvée mais amputée de la jambe droite. J'ai raconté sous le titre *Le blanc chapeau de Bérénice* (Broustra, 1987), la manière dont, lors de ce grave accident, par l'intermédiaire d'un collage, elle a laissé émerger des signifiants mnésiques qui témoignent d'un processus de reconstruction plus encore que de réminiscence. Commentant ce collage, elle m'avait dit : « Cette femme qui chante, en fait elle crie. C'est moi lorsque je suis en crise, je rentre dans ma mère, plus rien n'existe... Je suis la méchante maman ». Elle avait ajouté : « Maintenant, quand je suis déprimée, je pense à vous et je regarde le chapeau de maman. Il ne faut pas qu'elle sorte du cadre, je la surveille... ». Commentant ses accès paranoïaques, elle me dira aussi : « Je placardais sur les autres le visage de ma mère ».

Au cours d'une séance, elle se risque à mettre en association les sensations qu'elle éprouve dans les moments intensément psychotiques, avec un fragment de mémoire infantile, probablement aménagé, j'oserai dire mis en scène dans le transfert : « C'était pendant la guerre, dans une ville de Charente. J'étais sortie la nuit avec mon père pendant le couvre-feu. Nous sommes rentrés dans notre immeuble et, à peine la porte fermée, nous avons entendu une patrouille allemande. J'entendais le bruit des grosses bottes en cuir sur le pavé de la rue. C'est à cet instant que j'ai ressenti pour la première fois de ma vie des ondes autour de moi, depuis ma tête jusqu'aux pieds, ondes solides qu'on pourrait toucher, « tronconiques » qui m'isolent du monde et me laissent abandonnée à ma peur [...] je pense souvent à mon père..., à mes deux pères ». Elle ajoutera quelques jours après : « Les voix, ça me permet de rester intériorisée, dans mon cône, et de ne plus m'accrocher aux autres... C'est peut-être l'effet du neuroleptique ».

Depuis son infirmité, Bérénice vit dans un foyer pour personnes âgées. Sa revendication passionnée à être le phallus dans sa mère en place de son père (qui, dans la réalité, a abandonné toute sa famille sur le tard de sa vie, ayant sacrifié pour « le jeu et les filles » toute respectabilité au point de mourir presque clandestinement dans le

sud de la France) l'avait amenée à vouloir coûte que coûte reprendre sa « mission » d'enseignante, projet qui ne cessait d'être interrompu par des rechutes délirantes.

À la suite de son amputation, sa psychothérapie analytique devient véritablement un chantier langagier, et pas seulement une présence dans un transfert magique immobilisé. Dans un article antérieur, j'ai essayé de préciser les conséquences de cette castration dans le réel (Broustra *et al.*, 1989).

Actuellement, Bérénice a accepté de ne pas s'opposer au plaisir d'une activité intellectuelle ; elle accepte véritablement de jouer avec son esprit, ce qui contraste avec les années antérieures où elle était hantée par la nécessité d'être efficace pour accomplir son devoir et réussir socialement...

D'une manière assez naïve, après avoir observé un nid d'oiseau sur le toit face à sa fenêtre, elle s'est nommée « Damoiseau » (une de ses lectures favorites est Chrétien de Troyes) et m'a baptisé « Papa-oiseau ». Cette métaphore s'est stabilisée depuis deux ans environ, dans un climat psychique qui s'est pacifié mais qui ne favorise plus une tension associative. Stabilisation imaginaire d'une métaphore paternelle ? Peut-être. Capitonnage d'un délire, comme le suggère J.P. Dreyfus (1984) ? Ou encore délire « viable avec pseudométaphore paternelle » ? (Calligaris, 1991). Je pense aussi qu'il faudrait ouvrir le registre des sublimations, dans la dynamique dégagée par Freud à propos de la disparition du complexe d'Édipe (1923), réflexion habituellement réservée à la structure névrotique, et qu'il faudrait sans doute reprendre dans le prisme de la clinique psychotique. Bérénice, dont la passion pour son père s'exaltait de sa réelle disparition, transmutait cet amour fou dans la réussite intellectuelle, ce qui entraînait culpabilité et déploiement imaginaire des persécuteurs. Par le vecteur transférentiel, elle accède, après avoir perdu réellement un morceau de chair, à une possibilité de déssexualiser (à la manière dont les enfants métaphorisent la sexualité des parents à travers les histoires d'animaux) l'investissement de savoir. De cette manière, et prenant assurance que le médicament soit garant de ses voix, elle accède à jouir de sa pensée en toute impunité.

D'autres patients pourraient rejoindre le transbordeur entre les deux rêves de la vie et de la mort où navigue (en quelle topologie précise ?) Bérénice. Les rescapés de la métaphore ne cessent de nous provoquer, tant parfois ils n'hésitent pas à nous provoquer dans un supposé savoir.

Annie, par exemple, qui ne s'exprime qu'à travers un délire mystique où je tiens la position du roi David, ne manque pas de m'avertir : « Ce que je dis est une fiction mais ce sont aussi des réalités douloureuses ».

Également René, dont j'ai publié ailleurs l'étonnante histoire (Broustra et Robino, 1989) puisque, dans son somptueux délire, il était la « réincarnation » de la momie de Toutankhamon, après une séance mémorable où il m'affirme avoir un os de sa mère « greffé » entre son sexe et son anus, ne manque pas de conclure : « Je suis en partie fou mais je ressens aussi des vérités... Je suis médium ».

Pour ces rescapés, il nous semble bien, pour reprendre les termes de P. Bertagne *et al.* (1990), que « le transfert (psychotique) produise l'histoire (du sujet) ». Ces auteurs racontent une situation étonnante où une patiente n'a pu accéder (symboliquement ?) à la mort de son père qu'après la mort d'un autre patient qui portait le même prénom que sa thérapeute. Ils rappellent que la perte d'objet est essentielle à la constitution du jugement d'existence et permet les conditions de possibilité de l'historicisation.

L'accompagnement psychothérapeutique et psychanalytique de ces grands malades psychiatriques nous apprend que l'histoire ne naît pas forcément au berceau, et qu'il demeure très mystérieux de savoir dans quelles catégories logiques il conviendrait de perdre ou de ne pas perdre pour que se risque la parole vers un autre possible.

CONCLUSION : N'ÊTRE À SE CONSTRUIRE ENTRE LE SEXUEL ET LA LANGUE

Pierre, persécuté habituel, qui ne peut très longtemps accepter d'être sevré du jouir délirant, me confie un rêve : « Quelqu'un me disait : éradication de l'ellipse du troisième degré ! ». Ce rêve claque comme un coup de fouet et évoque la phrase de J. Lacan (1975) : « Rien ne force personne à jouir sauf le surmoi ; le surmoi c'est l'imperatif de la jouissance. Jouis ! ».

Certaines personnalités ont soutenu cette provocation de développer à la lisière de l'institution psychiatrique (les surréalistes auraient ajouté volontiers : en faisant la nique aux psychiatres !) d'immenses fresques hyperlogiques qu'on peut estimer être la quintessence du délire. M. Demangeat, dans une étude, *Délire et utopie* (1992), qualifie ces inventions de « discours purifié, transparent, d'une logique que la logique formelle n'a pas le pouvoir d'ac-

complir ». Viennent en référence J.P. Brisset, Thomas Moore, J.J. Rousseau.

Nous soulignerons surtout la prouesse accomplie par ces personnes d'avoir arrimé une ligne mentale qui évite l'angoisse destructive et les impasses institutionnelles, à la différence des rescapés dont j'ai parlé, qui traversent des moments cliniques très éprouvants mais dont la souffrance tient ouverte la question du sujet. On peut donc penser que ces psychotiques patients (au sens de pâtir) ne s'accordent pas (inconsciemment) de devenir fous au point d'oublier qu'ils peuvent exister. Ils ne parviennent pas à obturer « l'interconnexion » entre les langages, ce qui les maintient « à un carrefour de remous où quelqu'un vit » (Merleau Ponty, 1951). Dans ce défi de soutenir la nécessité de la « fabrique du dire » (Oury, 1989), la polarisation transférentielle est un levier décisif pour que reste en tension et humainement tolérable cette revendication d'existence.

Si nous admettons volontiers que la psychothérapie analytique des psychoses se situe bien en deçà de la lisière langagière du refoulement, s'il s'agit bien de tenter des processus de reconstruction dans la matrice du transfert, il importe d'affirmer qu'il ne s'agit pas de prothèses imaginaires mais bien d'une inflexion réorientative entre les mots et les choses, là où probablement se trame, dans son fondement, l'action symbolique du dire.

Dans les psychoses, on peut admettre une certaine courbure traumatique de l'espace psychique qui subirait une distorsion supplémentaire (non euclidienne) lorsque, dans la réalité, surgit une provocation logique (C. Rabant, 1986). Toute l'œuvre de Bion s'inscrit dans cette recherche des capacités pour le psychique d'enclore peu ou prou les distorsions traumatiques.

C. Rabant, dans son dernier ouvrage (1992), engage la problématique psychotique vers une double *Verleugnung*, en boucle, par mise en résonance de la défaillance de la fonction du père mort et la non-perception de la castration. On pourrait discuter de ce redoublement du déni par rapport à ce qui ferait défaut dans le refoulement originaire par non-fermeture de la métaphore primordiale (Oury, 1989).

De nombreuses histoires de psychoses font apparaître le bien-fondé de ces élaborations qui définissent en effet un « site » de travail psychothérapique possible. On y reconnaîtra volontiers Florence, Nicole et les autres. « La construction est elle-même interprétation en acte du transfert » (C. Rabant, 1992).

Il faut en effet conclure sur ce qui serait une orientation particulière du transfert avec les patients psychotiques. La forclusion du sens par le réel, cette manière de tenir dans la position paternelle (position phorique de P. Delion, 1984), opère une variation d'équilibre entre le sexuel et la langue. D'où l'importance de « l'énonciation, de la profération, de la force illocutoire de cette instance paternelle qui n'a de valeur métaphorique que dans la mesure où le corps constitue une réserve de sens par rapport au langage, négativation active » (Broustra, 1993).

C. Rabant pose en résonance sensible ce que nous vivons pendant des années avec des patients aussi souffrants : « Un signifiant réservé dans l'accent, le ton et la modulation de la voix, à la rencontre du sexuel et du langage » (1992).

Nicole conclura cette étude. Elle m'a dit, il n'y a guère : « Il faut laisser circuler la pensée ». Dont acte.

BIBLIOGRAPHIE

- BERTAGNE, P. ; PEPINELLI, J.C. ; CAMPOLI, C. 1990. « Chez le psychotique le transfert produit l'histoire », *Information psychiatrique*, vol. 66, n° 9, novembre.
- BROUSTRA, J. 1987. *Expression et psychose*, ESF, Paris, pp. 177-182.
- BROUSTRA, J. ; ROBINO, G. 1989. « Le soleil du pharaon », *Information psychiatrique*, 65, mars.
- BROUSTRA, J. ; BROUSTRA, J.A. 1989. « Enjeu sacrificiel des automutilations psychotiques », Journées Trait, Bordeaux, « La question du sacrifice », novembre, un volume ronéoté.
- BROUSTRA, J. 1991. « La jouissance bien tempérée : par le plaisir ? », *Pratiques corporelles*, n° 91, juin 1991.
- BROUSTRA, J. 1993. Présentation du livre de C. Rabant, *Inventer le réel*, *Information psychiatrique*, n° 2, mars, 1993.
- CALLIGARIS, C. 1991. *Pour une clinique différentielle des psychoses*, Point hors ligne, Paris, p. 84.
- DELION, P. 1984. *Psychose toujours*, Scarabée Céméa, Paris.
- DEMANGEAT, M. 1992. « Délire et utopie », journées d'études sur l'Imaginaire, Université Bordeaux III.
- DREYFUS, J.P. 1984. « Un cas de mélancolie », *Littoral*, Erès, février, n° 11-12.
- FREUD, S. 1923. « La disparition du complexe d'Edipe », dans : *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969.
- LACAN, J. 1975. *Séminaire 20*, « Encore », Le Seuil, Paris.
- LACAN, J. 1981. *Séminaire 3*, « Les psychoses », Le Seuil, Paris.
- MERLEAU PONTY, M. 1951. « Sur la phénoménologie du langage », dans : *Signes*, PUF, Paris.
- OURY, J. 1989. *Création et schizophrénie*, Galilée, Paris.
- POMMIER, G. 1983. *D'une logique de la psychose*, Point hors ligne, Paris, p. 202.
- RABANT, C. 1984. *Clini*, Aubier, Paris, p. 6.
- RABANT, C. 1986. « La force du délire », *Cahiers confrontations*, 15, pp. 101-109.
- RABANT, C. 1992. *Inventer le réel*, collection « L'espace analytique », Denoël, Paris.

Variations sur une ordalie

Jean-Luc Evard

— « Halte-là ! fit le professeur MacHugh, qui leva posément deux doigts crochus. Il ne faut pas nous laisser emballer par les mots, par le bruit des mots. Il s'agit de Rome, impériale, impérieuse, impérative.

Il déploya des bras d'orateur aux manchettes élimées et sales, et après un temps :

— Que fut leur civilisation ? Grande, je l'accorde, mais vile. Collecteurs ; égouts. Dans le désert et sur le sommet de la montagne, les Juifs disaient : *Il est bon d'être ici. Elevons un autel à Jéhovah*. Le Romain, comme l'Anglais qui a marché sur ses traces, apportait partout où il mettait le pied (chez nous il ne l'a jamais mis) cette unique obsession de l'égout. Drapé dans sa toge, il regardait autour de lui et disait : *Il est bon d'être ici. Construisons un water-closet* ».

La boutade prêtée par James Joyce à son personnage appartient au florilège de toutes les lumineuses saillies qui, dans *Ulysse*, scandent le drame théologique et politique où se débat le héros du récit, Leopold Bloom¹ : comment peut-on être irlandais, comment peut-on être juif ? « Mais nous avons aussi la loi romaine », précise un des interlocuteurs de MacHugh : nous sommes tous des Romains, cette

1. James Joyce, *Ulysse*, Paris, Gallimard, collection Folio, 1983 (1929 et 1957), traduction d'Auguste Morel revue par Valéry Larbaud, Stuart Gilbert et l'auteur, I, p. 191.

loi s'est étendue plus loin que ses porteurs d'origine, elle leur a survécu, elle redit leur triomphe. Et Joyce, comme bien d'autres, fait de l'affrontement, vingt siècles plus tôt, de l'empire romain et du peuple juif, la scène primitive de sa mémoire historique, la nôtre. Scène où cet empire tient lieu de destin à tous les peuples, l'irlandais ou le juif, puisque tous, tôt ou tard, reçurent cette loi universelle et ne purent ni l'éviter ni la tenir à distance : « *Imperium Romanum* disait doucement J.J. O'Molloy. Cela vous a plus grand air que British ou Brixton. On dirait un grésillement de graisse au feu [...] Nous autres, Irlandais, nous sommes la graisse dans le feu. Et nous sommes aussi foutus qu'une boule de neige en enfer »².

Pour la philosophie de l'histoire, les raccourcis de la littérature ont un indéniable avantage : Joyce résume ici, à sa manière, l'énigme de l'Empire — pourquoi la diversité des origines a-t-elle été réduite à l'unité ? Pourquoi les multivers des lois locales ont-ils été fondus en l'univers d'une même loi ? —, mais il fait plus encore que de répéter ce lieu commun, il suggère qu'entre Rome et Jérusalem il n'y eut pas seulement affrontement, mais qu'il y avait aussi excédent d'altérité, le peuple du Temple a été vaincu par celui de la *cloaca maxima*. Tout le livre, tout *Ulysse* est consacré à la recherche de cette virulente altérité : à la singularité de l'Irlande malgré la domination de l'Anglais « qui a marché sur (les) traces » du Romain, à la singularité d'Israël malgré la destruction du Second Temple qui assure la mainmise définitive et directe de Rome sur Jérusalem. Laissons donc provisoirement à l'humour noir de la littérature le privilège de ses spéculations (elles ont au moins le mérite de neutraliser, de mettre en question la trop évidente universalité de la loi : si l'empire est un « feu », comment ne finirait-il pas par se dévorer lui-même ?), et marquons que s'il est un leitmotiv qui revient dans toutes les grandes contributions à la philosophie de l'histoire, c'est bien la « scène primitive » qui se joue en Palestine en 70 après Jésus-Christ, quand Titus, fils de Vespasien, enlève et réduit Jérusalem. Primitive, cette scène ne l'est pas seulement au sens où, pour les Juifs, elle répète et scelle l'histoire plus ancienne de leur diaspora : une fois le Temple rasé, la Loi perd sa référence géopolitique et géothéologique, autrement dit sa référence théocratique. Primitive, cette scène l'aura été aussi pour ses protagonistes : « En prenant les armes contre Rome, symbole du Mal, d'autres croyaient pouvoir

hâter la venue de celui qui était le Bien [...] L'ère messianique était sans doute encore lointaine, mais le futur dominateur du monde venant de Judée était celui qui aurait écrasé la Judée. C'était ainsi, c'était une loi de l'histoire. Tous les empires qui avaient assujéti les Juifs — babylonien, perse, grec — avaient dominé le monde. Dieu ne livrait Son peuple qu'aux plus puissants quand Il avait quelque raison de le châtier »³. Tels sont les raisonnements que les historiens, aujourd'hui, prêtent à Flavius Josèphe, chef de guerre juif, quand, passant aux Romains peu avant la chute de Jérusalem, il prédit à son vainqueur, Vespasien, la charge suprême, et à Rome, l'empire du monde, en s'appuyant sur des prophéties retenues par les Écritures. Lui-même d'ailleurs, au livre V de son ouvrage, invoque cette « loi de l'histoire », au double sens de la logique cachée dans la séquence des événements et des règles qui président à l'écriture de l'histoire (V, 1, 3).

« Loi de l'histoire » ? Mais c'est justement d'énoncer la vision du vainqueur et du dominateur qui fait de cette « loi » de l'histoire « un cauchemar dont j'essaie de m'éveiller », comme le dit, dans *Ulysse*, Stephen Dedalus qui paraphrase ainsi Shakespeare⁴. Pourtant cette loi admet une exception : si elle a été énoncée pour les besoins de sa cause par l'Empire proclamant la nécessité de son règne — de l'empire romain-païen à l'empire romain-chrétien et à toutes les nations qui, « filles de Rome », revendiquèrent chacune pour elle-même la même souveraineté impériale —, cette loi l'a aussi été, sous une autre forme, celle de la prophétie dite apocalyptique, par les vaincus, par les Juifs, par deux de leurs prophètes (*Daniel*, 2, 21 et suiv. ; *Jérémie*, 4, 25). « Pour l'apocalyptique juive, il faut que l'Empire devienne universel afin que le royaume de Dieu s'établisse sur ses ruines », rappelle P. Vidal-Naquet commentant *Daniel* (VII, 7) et les *Oracles sybillins* (III, 46-54) [Vidal-Naquet, « Les Juifs entre l'Etat et l'Apocalypse », dans : C. Nicolet (dir. publ.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, Paris, PUF, 1978, p. 847]. Si, incontestablement, Flavius trahit les siens puisqu'il déserte, il ne trahit pas seulement pour survivre, il trahit aussi en représentant du judaïsme hellénistique pour qui, dès le début, la révolte juive contre Rome est de toutes façons insensée et qui, pour appuyer ce point de vue qu'il partage avec une partie du patriciat de Jérusalem, réinterprète la tradition prophétique, cite les passages des Écritures qui,

2. *Ibid.*, p. 190.3. Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, Paris, Fayard, 1989, p. 125.4. J. Joyce, *op. cit.*, p. 52.

depuis des siècles, annonceraient la défaite, cette défaite autant que les précédentes. A sa manière, Flavius inaugure ainsi le modèle de discours d'où les modernes tireront ce qu'ils nomment eux aussi « loi de l'histoire », et cette manière est forte puisque son inventeur ne raisonne pas seulement *ex quo ante* sur des faits accomplis par d'autres que lui, mais, désertant pour se mettre au service des Romains, accomplit lui-même délibérément le fait auquel, par la suite, ses œuvres d'historien chercheront à donner son contexte, sa signification en perspective. Comme historien, Josèphe répète en l'inversant la démarche du prophète, puisque les prophètes discernent ce qui advient comme les historiens le font de ce qui advint. La « loi de l'histoire » est double : du côté du vainqueur, elle est celle qui mène Rome à se soumettre tous les peuples, entre autres le peuple juif, du côté du vaincu, celle qui mène les Juifs à une défaite répétée devant tous les empires, notamment l'empire romain.

C'est pourquoi *La guerre des Juifs* n'a jamais cessé d'être lue et réinterprétée : son auteur, Flavius Josèphe, vaincu-vainqueur, se présente à ses lecteurs comme le seul homme à même d'interpréter la loi de l'histoire tant en qualité de Romain qu'en qualité de Juif ; il défie ouvertement ses contemporains non-juifs de produire un récit historique plus conforme que le sien aux normes du genre, et il défie ses compatriotes sur leur propre terrain théologique en interprétant l'histoire de leur défaite à la lumière des textes des prophètes. Aux Juifs, le Juif Josèphe a le cran de renvoyer *après-coup* le discours de la *self fulfilling prophecy*. S'il vit à la cour de Titus sous la protection expresse de l'empereur, il consacre le reste de ses jours à rédiger aussi une Défense et illustration du peuple juif dans le monde antique, à une époque où les grands thèmes de l'antijudaïsme font leur apparition et sont en cours de cristallisation. Une défense si ardente qu'il est même le premier à avoir introduit dans le vocabulaire de la philosophie politique une notion promise à un bel avenir, celle de « théocratie » — présentée par Flavius Josèphe dans le *Contre Apion*, qu'il rédige à Rome pour faire pièce à l'antijudaïsme païen. Autant *La guerre des Juifs* place les Juifs dans la même position de vaincu de toujours, de vaincu virtuel et de vaincu désigné de l'empire que le reste des peuples du monde connu, autant le *Contre Apion* donne aux Juifs une prestigieuse position d'exception au sein du monde antique : en soumettant les Juifs, les Romains ne se sont pas seulement assurés de l'empire du monde, ils ont également mis fin à un régime politique sans équivalent, ils ont terrassé la seule

« théocratie » que l'histoire, dit Flavius, ait jamais vue. Et c'est là que l'on retrouve, mais à l'état originare, l'idée lancée au vol par le personnage de James Joyce : pour Flavius aussi, il y a une singularité juive que ni la défaite devant l'empire ni l'intégration à l'empire ne peuvent effacer, une singularité qui, une fois la défaite consommée, va désormais menacer l'empire de l'intérieur comme s'il restait à jamais hanté par la figure de la nation qu'il a vaincue — singularité que Flavius résume dans le concept de « théocratie » : « Infinies sont les différences particulières des mœurs et des lois entre les hommes ; mais on peut les résumer ainsi : les uns ont confié à des monarchies, d'autres à des oligarchies, d'autres encore au peuple le pouvoir politique. Notre législateur n'a arrêté ses regards sur aucun de ces gouvernements ; il a — si l'on peut faire cette violence à la langue — institué le gouvernement théocratique, plaçant en Dieu le pouvoir et la force. Il a persuadé à tous de tourner les yeux vers celui-ci comme vers la cause de tous les biens que possèdent tous les hommes en commun et chacun en particulier, et de tous ceux que les Juifs eux-mêmes ont obtenus par leurs prières dans les moments critiques »⁵.

A vingt siècles d'écart, de Flavius Josèphe à James Joyce, la scène primitive de l'histoire universelle n'a pas changé, elle n'est universelle que déterminée par et contre une singularité qu'elle ne peut ni taire ni assimiler, et qui inquiète le détenteur de l'*imperium* universel ou les candidats à sa succession. Invertissons cette proposition : si « loi de l'histoire » il y a, c'est celle qui pousse toutes les nations candidates à l'*imperium* à légitimer leur projet d'hégémonie dans le discours antijuif et/ou antisémite. Rétrospectivement, on retrouve ainsi la constante qui poussait Max Weber à affirmer du peuple juif qu'il représente un « paradoxe unique dans l'histoire »⁶ — paradoxe que confirme le destin étrange du concept de théocratie, puisque créé dans l'Antiquité par un Juif pour fonder l'identité sans équivalent de son peuple dans la communauté des cités antiques ; ce concept sera repris au XVII^e siècle par un Juif pour réfuter que les Juifs soient un peuple singulier : Spinoza, au chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, répétera en l'inversant le raisonnement de Flavius Josèphe en alléguant que la raison, celle des philosophes,

5. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, Paris, Librairie Ernest Leroux, II, 16, 1932, traduction René Harmand, S. Reinach et J. Weill, p. 90.
6. Max Weber, *Le judaïsme antique*, Paris, Pion, 1970, traduction de Freddy Raphaël, p. 441.

ne peut reconnaître aux Hébreux de statut particulier dans l'histoire universelle *parce que* la théocratie mosaïque avait été une institution de la Loi, non une institution de la Raison (or la Loi « a été établie pour ceux-là seulement à qui font défaut la Raison et les enseignements de la lumière naturelle », chapitre II du *Traité* que je cite dans la traduction de Charles Appuhn).

On le voit, le paradoxe visé par M. Weber a une longue histoire où rien n'est rationnel puisqu'il s'avère qu'entre le discours « orthodoxe » de Flavius (il représente le point de vue de l'*establishment* monarchique et clérical à Jérusalem) et celui « subversif » de Spinoza (il s'en prend aux antinomies du régime théocratique), il y a réversibilité des arguments, permutation des catégories : comment ne pas voir l'ironie d'une histoire qui pousse Spinoza à confirmer l'excommunication synagogale, le *herem*, parce qu'il retourne contre la pensée eschatologique juive le concept qui la justifiait, celui de théocratie, alors que celui-là même qui avait tout fait pour décevoir cette attente, Josèphe passé au service des Flaviens, a rédigé une apologie de cette théocratie ? Comment taire une autre ironie de l'histoire qui, au XIX^e siècle, voit resurgir l'idéal théocratique chez les catholiques ultramontains les moins suspects de sympathie ou d'empathie pour le peuple juif ? « La théocratie, idéal de la pensée réactionnaire, se fonde tout à la fois sur le mépris et la peur de l'homme, sur l'idée qu'il est trop corrompu pour mériter la liberté, qu'il ne sait pas en user, et que, lorsqu'on la lui accorde, il s'en sert contre lui-même, en sorte que, pour remédier à sa déchéance, on doit faire reposer les lois et les institutions sur un principe transcendant, de préférence sur l'autorité du vieux "dieu terrible", toujours prêt à intimider et à décourager les révolutions. La nouvelle théocratie sera hantée par l'ancienne : la législation de Moïse est la seule, suivant Maistre, à avoir bravé le temps, elle seule sort "du cercle tracé autour du pouvoir humain" ; Bonald, de son côté, y verra "la plus forte de toutes les législations", puisqu'elle a produit le peuple le plus "stable", destiné à conserver le "dépôt de toutes les vérités". Si les Juifs doivent leur réhabilitation civile à la Révolution, il appartenait à la Restauration de reconsidérer leur religion et leur passé, d'exalter leur civilisation sacerdotale, qu'avait bafouée Voltaire », résume Cioran dans son *Essai sur la pensée réactionnaire*, paru en 1977.

Ainsi, au fil de son histoire, le concept de théocratie est passé par des significations fort différentes : désignant le culte officiel des

puissances sublimes chez Josèphe, il perd chez Spinoza sa connotation sacrale pour devenir expression juridique d'un rapport de force entre leaders charismatiques, institutions représentatives et peuple, et il devient au XIX^e siècle synonyme de la puissance dissuasive de la violence divine. Enfin, en 1921, commentant Georges Sorel dans un essai où il cite d'ailleurs le *Traité théologico-politique*, Walter Benjamin oppose la « violence divine » à la « violence mythique », et rejette le caractère instrumental de la contre-violence dissuasive des théocrates du XIX^e siècle : « Mais il faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice de droit, qu'on peut appeler violence gouvernante. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice de droit, la violence gouvernée, qui est au service de la gouvernante. La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine », conclut-il dans sa *Critique de la violence* (je cite la traduction de Maurice de Gandillac). Ainsi, pour arracher la violence à la vulgarité du droit qui l'instrumentalise, W. Benjamin prône un retour aux sources théophaniques de la violence, celle qui fait « expier », dit-il, aussi bien le juste que le méchant. Il est vrai que, dans la conclusion de ce texte, il ne s'agit plus de départager des revendications ni de séparer des pouvoirs, mais de « décrire la relation de la violence au droit et à la justice » (plus sorélien que Sorel, Benjamin ne « décrit » pas cette relation : il la casse, nous y reviendrons). Dégrevée de ses attributs historiques (éloge de l'exception théocratique chez Flavius Josèphe), émancipée de la dialectique spinozienne qui analyse dans la théocratie un mécanisme ambigu de domination légitime, la « violence divine », après avoir traversé le filtre sorélien, retrouve chez Benjamin la même sauvagerie authentique que chez l'antisémite Dostoïevski ou chez le prophète Jérémie. Libre de toute convention éthique ou politique, elle frappe le vainqueur et le vaincu. Nous n'en sommes plus à une ironie près, et Joyce le savait bien.

Mais pour commencer par Flavius Josèphe : qu'est-ce donc que cette « loi de l'histoire » qui permet aux vaincus de transfigurer leur défaite sans donner pour autant aux vainqueurs la certitude définitive que leur victoire est légitime ? Si elle l'était, pourquoi ne parviennent-ils pas à oublier et à faire oublier ceux qu'ils ont vaincus ?

Quant aux vaincus, si par prophètes interposés ils avaient d'avance énoncé les raisons de leur défaite devant l'empire, comment se représentaient-ils donc leur victoire, voire leur simple existence d'entité politique ? Comment la désiraient-ils ? Comment pouvaient-ils même la désirer s'ils se figuraient que, dans leurs malheurs, ils expiaient leurs transgressions de la loi de Yahvé ? On voit bien que, pour progresser dans ce questionnement où c'est l'idée même de rationalité morale de l'histoire qui se met en jeu à travers le « paradoxe unique » qu'est l'histoire juive, il faut démêler l'écheveau des motifs où se confondent si obscurément les voix des adversaires : c'est le même penseur, Flavius Josèphe, qui reconnaît à Rome une indivisible souveraineté universelle et qui conçoit en même temps l'indivisible légitimité des institutions du judaïsme antique. Faire la part de tous ces motifs, c'est tenter en outre de repérer, parmi la foule de discours présentés dans *La guerre des Juifs*, la manière dont les adversaires ont compris ou dénié, chacun pour son compte, la nécessité présumée qui les fait s'affronter dans une guerre. Qui leur fait transformer leur différence dans l'outrance d'une opposition, qui met cette différence en jeu dans une guerre à outrance. L'opposition à outrance du Juif et du Romain en dissimule beaucoup d'autres, beaucoup moins simples : n'est-ce pas précisément parce qu'on transforme l'altérité en opposition qu'il y a des vainqueurs et des vaincus, et qu'ils invoquent une « loi » qui, si elle était véritablement loi, les aurait dispensés de la guerre, c'est-à-dire de l'outrance de l'opposition et du *Vae victis* ? Risquer cette hypothèse utopique, c'est rappeler qu'entre elles les nations se livrent la même guerre que celle qui peut aussi bien les dissocier de l'intérieur, et que venant de l'intérieur comme de l'extérieur, c'est la même loi que la guerre, civile ou étrangère, cherche à déterminer : la loi exprime l'écart de la souveraineté et de la légitimité, et c'est aussi bien de l'intérieur, dans le conflit au sein de la même cité, que cet écart menace les Etats que de l'extérieur, dans le conflit entre cités.

La guerre des Juifs n'est pas seulement la chronique de la guerre entre Rome et Jérusalem, entre un empire et une nation (entre un *imperium* et un *nomos*) : elle dépeint aussi une guerre civile entre Juifs, secondairement, une guerre civile larvée entre Romains — elle fait ainsi entrevoir quelle violence interne pousse les deux adversaires menacés ou accablés par la division politique à surmonter cette perte de leur puissance autochtone en la retraçant au-delà de la frontière : pour Rome, dans l'expansion impériale ; pour Jérusa-

lem, dans la volonté d'intégration du patriciat juif au monde hellénistique. En somme, la guerre que se livrent Rome et Jérusalem en cache d'autres, et elle cache et expose une altérité qui oppose aussi bien les Romains et les Juifs que les Romains entre eux et les Juifs entre eux. Le conflit de l'empire romain et de la nation juive s'est chargé de toute l'intensité dramatique que l'on sait, pour cette raison justement que chaque camp y a investi ses propres tensions intestines : enchaînement sans fin de guerres civiles et d'interventions étrangères du côté juif, affaiblissement institutionnel du côté romain. Evoquant un contemporain de Flavius Josèphe, André Michel écrit : « Tacite grandit dans un moment décisif pour l'Empire [...] c'est l'Empire désormais et non plus Rome seule qui fait les empereurs ; d'autre part, cet Empire est traversé de courants violents et opposés qui mettent en question l'unité du monde civilisé, telle que l'avait établie la conquête romaine »⁷. L'historien contemporain répète ainsi le diagnostic politique de Flavius Josèphe lui-même qui écrit, à propos des festivités du triomphe dans Rome après la chute de Jérusalem : « [...] car en ce jour la ville de Rome fête sa victoire sur l'armée ennemie, la fin des guerres civiles et la naissance de l'espoir concernant son bonheur »⁸.

Si le personnage de Flavius Josèphe fascine sans discontinuer, il le doit, comme le note Elias Canetti dans *Masse et puissance*, à la lucidité du cynique qui, aux Juifs parle en Romain, aux Romains en Juif, et dans l'opposition réintroduit l'altérité. Et si son œuvre de transfuge, écrite à la frontière du monde polythéiste et du monde monothéiste, est aussi un des quelques chefs-d'œuvre du genre historique, c'est que l'auteur, en dramaturge accompli, a tendu à l'extrême la dialectique de la violence politique, celle qui légitime absolument la mise à mort de l'ennemi, tout en montrant que les deux adversaires, Rome et Jérusalem, se sont défiés en ignorant les raisons de leur guerre et comme pour se dissimuler leur altérité. Une fois passé le cauchemar de la guerre, commence celui de l'histoire. Comprendre, c'est répéter ce cauchemar jusqu'à ce qu'il ne trouble plus le sommeil de la raison. Et jusqu'à ce qu'éveillée, celle-ci progresse de l'opposition exprimée par la loi de l'histoire à l'altérité qui fait l'histoire et défait sa loi. Tant il est vrai que l'histoire ne paraît obéir à une loi qu'à proportion de l'intensité des conflits qui

7. A. Michel, « Tacite », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1977, XV.

8. Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, Paris, Editions de Minuit, 1977, VII, 5, 6, traduction de Pierre Savinel, p. 529.

s'y font jour : la guerre des Juifs et des Romains serait restée aussi peu signifiante que le reste des expéditions de police romaines dans le monde méditerranéen si, contre les Romains, les Juifs n'avaient mené que des opérations de guérilla. C'est le siège de Jérusalem qui transforma en guerre, en affrontement hautement politique ce qui, pendant des années, avait été résistance diffuse, série aléatoire d'escarmouches, d'émeutes, de coups de main de partisans et de représailles dispersées. Affrontement dès lors deux fois politique, puisque Jérusalem, la *polis*, était attaquée deux fois : une fois de l'intérieur par les yahvistes intransigeants en rébellion contre les administrateurs traditionnels du culte (occupation du Temple par les zélotes), une autre fois de l'extérieur par les légions romaines qui ignoreront longtemps si elles doivent simplement s'interposer entre les factions rivales pour rétablir une fois de plus un semblant d'Etat, ainsi Pompée pénétrant dans le Temple et restaurant le culte, en 63, ou bien conquérir la ville sans distinction de partis et du coup modifier profondément la géopolitique romaine dans cette partie de l'Empire.

En bonne règle herméneutique, le texte de Flavius Josèphe n'est intelligible que si l'on commence par le « fermer » sur lui-même en recherchant l'agencement de ses concepts, de ses règles discursives, de ses effets de style indépendamment des modèles dont l'auteur s'inspire et avec lesquels il rivalise. L'emprise exercée sur ses lecteurs par *La guerre des Juifs* n'est en effet explicable que si, de principe, on admet que l'auteur pratique, certes, un genre en vogue à son époque mais aussi qu'il le pousse à ses limites, qu'il le « craque » et que, dans le récit homogène, construit selon les règles de l'art, il articule pourtant entre eux des textes, des références, des voix et des styles hétérogènes, qu'il en censure d'autres, ceux des révolutionnaires juifs en particulier : rigoureux, l'ordonnement rhétorique et l'argumentation historique ramènent de l'ordre dans le désordre qui est présenté, mais c'est au prix d'une stratégie narrative qui consiste, d'une part, à ne jamais faire parler au style direct les Juifs insurgés contre le Temple, tandis que Flavius Josèphe « reconstitue » abondamment, au style direct, outre les discours des Romains, ceux des Juifs partisans d'une politique de conciliation

avec Rome ; d'autre part, tant à représenter les Juifs et les Romains comme les adeptes d'une seule et même rationalité — celle de l'assimilation à l'Empire — qu'à bafouer les Juifs en guerre contre la ville et le Temple, zélotes et sicaires, qui précipiteraient la ruine de toute la Judée.

Il faut donc sérieusement nuancer le propos d'Otto Michel quand il souligne les affinités de Flavius Josèphe avec le genre narratif canonisé par Thucydide⁹. Flavius, en effet, réserve la primeur du style direct à ceux des protagonistes qu'il juge « raisonnables », aux Romains, donc, et aux Juifs de la ville en conflit avec les zélotes et les sicaires. Il n'est donc pas seulement véhément dans la condamnation de ses ennemis politiques de l'intérieur (« [...] je crois que si les Romains avaient tardé à punir ces misérables, la ville eût été engloutie dans un abîme ou détruite par une inondation ou qu'elle eût attiré sur elle la foudre de Sodome, car elle a produit une race beaucoup plus impie que celle qui a subi ces châtiments, des hommes dont la fureur a entraîné avec elle la ruine de tout un peuple »¹⁰), mais encore ne leur réserve-t-il pas le même statut narratif qu'à son propre parti, dont le texte transmet mieux la voix puisqu'elle a droit aux honneurs et aux effets conventionnels du style direct. A y regarder de près, on constate que, de façon générale, Flavius réserve un traitement narratif inégal aux diverses voix qu'il fait entendre, ce qui ne contredirait pas aux règles du genre tragique si précisément n'était étouffée la voix du parti auquel l'auteur ne cesse d'imputer l'essentiel de la responsabilité de la catastrophe. Indépendamment même du parti dont se réclame l'auteur acquis dès avant le début de la guerre à l'hégémonie romaine sur la Judée, l'agencement rhétorique du texte (le silence relatif où reste plongée la voix de l'adversaire de l'intérieur) assure le montage à partir duquel la voix de la « raison », tantôt romaine (Titus), tantôt juive (Ananos, IV, 5, 2), n'en est que plus majestueuse. En elle, dans l'effet littéraire d'anticipation du dénouement créé par la rétrospective, s'entend d'avance la voix de l'historien, quand après le drame il sera le seul à parler au nom de tous, c'est-à-dire à distribuer à sa guise la parole des uns et à imposer aux autres le silence. Parole et silence étranges puisque tous ceux que l'historien autorise à parler

9. Otto Michel, « Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im "Bellum judaicum" », dans : W. Haase (dir. publ.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, New York, Walter de Gruyter, 1984, II, 21.2, pp. 945-947.

10. Flavius Josèphe, *op. cit.*, V, 13, 6, p. 470.

ne sont pas des vainqueurs, à commencer par Flavius lui-même. Comme si le vainqueur ne pouvait prendre la parole qu'en la laissant au vaincu : qu'en laissant au vaincu le soin de censurer lui-même les raisons de sa défaite, comme si, en parlant, le vaincu ne pouvait dire que la parole du vainqueur. Or, cette distribution pour le moins peu équitable des rôles principaux ne ressort pas d'une analyse comparée du récit de Flavius Josèphe avec d'autres sources (et quand cette analyse a été pratiquée, elle a confirmé l'économie interne du texte de Flavius, transformant en certitude le soupçon qui pesait sur lui d'avoir défiguré le visage de l'adversaire de l'intérieur¹¹) : elle devient évidente au terme de la simple analyse textuelle¹². Même observation quant au nombre des victimes de la guerre, de toute évidence gonflé par Flavius Josèphe (1 100 000 morts pour le seul siège de Jérusalem, le chiffre « paraît très exagéré », commente Jules Isaac en 1965, dans *Genèse de l'antisémitisme*).

Mais il y a plus. Flavius ne se contente pas de ne donner la parole qu'aux voix « raisonnables », aux Romains il prête la voix des Juifs, aux Juifs la voix des Romains, étant entendu que ce qui les unit au-delà de la guerre ne peut être que la recherche à tout prix du bon compromis qui éviterait le pire à la ville et au Temple, et que ce sont les révolutionnaires qui contraindraient les Romains à se faire le bras de la prédiction apocalyptique de destruction des Lieux saints : « [...] la ville, ce sont eux qui l'ont renversée, et qui ont forcé les Romains à signer cette lugubre victoire » (V, 11, 5). Les rebelles « en arrivèrent à un tel degré d'abomination que l'indignation qui aurait été naturelle chez les Juifs si les Romains avaient commis de pareils crimes à leur égard, c'étaient les Romains qui l'éprouvaient

11. Par exemple lorsque Flavius, IV, 6, 3, accuse les zélotes d'avoir transgressé des prophéties et des prescriptions qu'il semble bien avoir lui-même controuvées pour la circonstance, cf. le commentaire de Hans Kreissig à la traduction allemande de *La guerre des Juifs* par Heinrich Clementz, Leipzig, éd. Reklam (1901) 1978, p. 526, note 279.

12. « [...] quand Josèphe en viendra à raconter la guerre, seuls les "modérés", Josèphe lui-même et les chefs romains, auront le droit de parler. Jean de Gischala ne s'exprime que brièvement, qu'au style indirect (IV, 216-224). Aucun des autres leaders de la rébellion de Jérusalem ne fait de véritables discours. Les exceptions sont rarissimes : l'une, capitale, mais, nous le verrons, apparente, est le discours final, à Masada, d'Eléazar (VII, 323-388) ; l'autre, peu importante, est le discours de l'Iduméen Simon, en riposte aux tentatives d'expulsion dont il a été victime. C'est peu, si l'on songe à l'ampleur démonstrative des discours d'Agrippa, de Josèphe lui-même, d'Anan, du grand-prêtre Jésus, d'autres encore, discours qui se veulent la voix de Dieu, plus que celle du peuple » (Pierre Vidal-Naquet, « Du bon usage de la trahison », dans : *La guerre des Juifs*, traduction de Pierre Savinel, op. cit., p. 23).

alors à l'égard des Juifs, pour leur impiété envers leurs propres sanctuaires. Car, parmi les soldats, il n'y en avait pas un seul qui ne regardât le Temple avec un frisson sacré, en se prosternant, et qui ne priât pour que les brigands se repentent avant qu'un malheur irréparable se soit produit »¹³. A quoi correspond, du côté juif, le portrait d'Ananos, un grand-prêtre assassiné par les rebelles : « [...] épris d'égalité surtout à l'égard des plus humbles, ami fervent de la liberté, passionné pour la démocratie, faisant toujours passer l'intérêt public avant le sien propre et mettant au-dessus de tout la paix ; car il savait que la puissance romaine était invincible »¹⁴. L'invincibilité de Rome, voilà le leitmotiv de tous les « grands discours » rendus au style direct par Flavius, à commencer par le célèbre morceau de bravoure que représente, au livre II, le discours du roi Agrippa (« [...] car, pour ce qui est des peuples de la terre habitée, ils sont tous romains [...] même les survivants ne trouveront pas de refuge, vu que tous les peuples ont des maîtres romains ou redoutent d'en avoir »¹⁵) et dont ceux des grands-prêtres Ananos ou de Jésus, au livre IV, ne représentent, sous cet angle, que des variantes.

Aux arguments tactiques et stratégiques du roi et des clercs, l'historien ajoute avec le recul ceux du théologien qui parodie les prophètes : « O la plus infortunée des cités ! Quoi de comparable astu souffert de la part des Romains, qui entrèrent, pour te purifier par le feu, de tes souillures ? Car tu n'étais plus le lieu de Dieu et tu ne pouvais pas continuer d'exister après être devenue le tombeau de tes propres enfants et avoir fait de ton Temple un charnier de guerre civile. Puisses-tu retrouver un meilleur sort, si toutefois tu parviens un jour à te rendre propice le Dieu qui t'a dévastée »¹⁶. Mais l'argument se retrouve quelques pages plus loin, dans la bouche du vainqueur — c'est Titus qui parle, il s'adresse aux irréductibles, deux des trois remparts sont déjà tombés : « Pourquoi donc maintenant, criminels, foulez-vous aux pieds des cadavres à l'intérieur de cette barrière (en avant du Sanctuaire) ? Pourquoi souillez-vous le Sanctuaire de sang étranger et indigène ? Je prends à témoin les dieux de ma patrie, et la divinité, quelle qu'elle soit, qui a veillé autrefois sur cet emplacement — car, aujourd'hui, je crois qu'il n'y en a plus —, je prends à témoin mon armée, les Juifs réfu-

13. Flavius Josèphe, op. cit., VI, 2, 3, pp. 483-484.

14. *Ibid.*, IV, 5, 2, p. 382.

15. *Ibid.*, II, 16, 4, pp. 270-271.

16. *Ibid.*, V, 1, 3, pp. 416-417.

giés auprès de moi et vous-mêmes, que ce n'est pas moi qui vous force à souiller ces lieux »¹⁷.

Il serait difficile de « fermer » plus encore sur lui-même le texte de Flavius Josèphe puisque c'est essentiellement cette reproduction monotone du même discours de et sur l'autodestruction des Juifs qui l'a hissé au rang de « cinquième Evangile » d'une certaine culture chrétienne (P. Vidal-Naquet reprend ici l'expression d'un jésuite du XVIII^e siècle¹⁸ et recoupe ainsi le jugement de Heinz Schreckenberg, judaïste allemand spécialiste de Flavius Josèphe et de la réception de ses œuvres à travers les siècles ; pour ce dernier, dès le IV^e siècle après Jésus-Christ, Josèphe est lu presque comme un « Père de l'Eglise »¹⁹). Il est bien sûr superflu de commenter les raisons de ce foudroyant succès de *La guerre des Juifs* : H. Schreckenberg montre bien comment le texte de Josèphe fut placé par rapport au Nouveau Testament, comme celui-ci vis-à-vis de l'Ancien Testament, comme s'il confirmait après-coup les prophéties des Evangiles, ceux-ci se construisant eux-mêmes comme un simulacre de vérification rétroactive des prophéties de l'Ancien Testament. Progressivement, l'exégèse chrétienne voulut lire dans *La guerre des Juifs* le récit circonstancié et argumenté du châtement des Juifs refusant la prophétie du Christ : Flavius ne répétait-il pas lui-même à satiété que « c'est donc Dieu, oui, Dieu lui-même qui, avec les Romains, apporte le feu qui purifiera ce Temple et détruira cette cité pleine de souillures »²⁰ ? Ainsi le livre devint-il très tôt comme un bréviaire de la littérature antijuive dans le courant des persécutions de l'Eglise contre la Synagogue.

Si mystère il y a, il tient en réalité à l'écart considérable qui sépare le jugement porté par Josèphe sur la signification du drame qu'il reconstitue, du diagnostic porté à distance, aujourd'hui, par les historiens. « En tout cas, de toutes les nations depuis l'origine des temps, j'estime que c'est celle des Juifs qui détient le record du malheur [...] », écrit Josèphe dans la Préface²¹. Mais ce qu'il occulte ainsi, c'est que, pour l'essentiel, les institutions et les catégories

17. *Ibid.*, VI, 2, 4, p. 484.

18. *Du bon usage...*, *op. cit.*, p. 32.

19. H. Schreckenberg, « Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines "Bellum Judaicum" », dans : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, *op. cit.*, p. 1116.

20. *La guerre des Juifs*, VI, 2, 1, p. 482 (c'est Josèphe lui-même qui, sur l'ordre de Titus, s'adresse à Jean le zélote).

21. *Ibid.*, I, P, 4, p. 121.

mentales qui allaient porter le judaïsme à travers les siècles et à travers les nations avaient déjà vu le jour avant la destruction du Temple, qu'il s'agisse de la synagogue, de la lecture talmudique des Ecritures ou de l'Exil. Est-ce beaucoup forcer les choses que de risquer l'hypothèse qu'en occupant militairement le Temple les zélotes investissaient un lieu déjà fortement désenchanté et de toutes façons depuis longtemps « politisé », puisque siège du pouvoir et lieu de réunions publiques au moins autant que Saint des Saints ? Ce que voile le récit théologique de Josèphe, c'est que les Romains achevèrent par la conquête un plus long processus de désagrégation interne de la théocratie mosaïque. Comme dans l'histoire de toutes les religions monothéistes, c'est au nom du « retour aux origines » que les révolutionnaires zélotes dirigèrent leurs coups contre les officiers du culte qu'étaient les grands-prêtres et leurs familles, et c'est la présence romaine qui les empêcha de généraliser la guerre de sécession qui secouait et disloquait la Judée et la Galilée. Dans d'autres circonstances, la chrétienté elle aussi allait connaître plus tard ce conflit des gestionnaires et des révolutionnaires du sacré. Mais à la différence des yahvistes juifs de l'empire romain, les révolutionnaires des séditions protestantes réussirent à se tailler des territoires dans l'espace romain-catholique et à les légitimer. Sur les Juifs, ils avaient, il est vrai, un avantage non négligeable : outre que la moitié des élites dirigeantes européennes se rebellaient contre Rome dans la foulée des thèses de Wittenberg, il n'y avait personne pour les accuser d'avoir répudié ou outragé le Christ.

Il fallait « fermer » le texte de Josèphe pour en photographier la trame polémique ; il suffirait de l'« ouvrir » — de le comparer à la manipulation sauvage que lui fit subir l'exégèse chrétienne — pour constater que, sous sa plume, il n'est jamais question du Christ. Seule une déraisonnable nostalgie de Dieu, le Dieu des rancuniers que plus tard met à mort la critique de Spinoza, lui a prêté l'intention de témoigner d'avance en Juif contre les Juifs et d'anticiper sur le discours antijuif de l'Eglise romaine. Contre les yahvistes qui s'attaquent à la théocratie mosaïque, Josèphe prend le parti du Temple. Mais contre les païens qui entreprennent de discréditer et de diffamer les Juifs²², il rédige les *Antiquités judaïques* et le *Contre Apion*.

22. Rappelons les formules de Tacite : « [...] les pratiques des Juifs sont bizarres et sordides [...] leurs observances [...] sinistres, infâmes », et Tacite de reprendre les ragots qu'on colporte sur « cette race abominable » (*laeterrima gens*), *Hist.*, V, 5 et V, 8, Paris, les Belles-Lettres, traduction Henri Goelzer, 1939, pp. 296, 297 et 299. On se

Mais comment expliquer que cette théorie joséphienne et patriecienne d'un judaïsme raisonné et raisonnable n'ait pu résister ni à son détournement par l'antisémitisme ni à son occultation ou à sa marginalisation par les différentes cultures juives jusqu'à une période récente de l'histoire du judaïsme ? Construit par Josèphe comme modèle le plus raisonnable de *res publica* des Juifs, le concept de théocratie réapparaît seize siècles plus tard chez Spinoza — comme paradigme par excellence de la déraison en politique. A comparer méthodiquement le *Contre Apion* et le *Traité théologico-politique*, on ne peut que constater que les deux auteurs ont suivi des desseins on ne peut plus divergents. Même si Spinoza confie au passage qu'il n'exclut pas que « les Juifs rétabliront leur empire et que Dieu les élira de nouveau »²³, la suggestion sonne de sa part plutôt comme une concession d'une luxueuse ironie puisque tout le *Traité* n'est en réalité qu'une critique en règle de toute l'institution religieuse, de toute religion instituée, et qu'aux yeux du philosophe, la seule justification rationnelle du régime théocratique, bien plate en vérité, c'est qu'il a été la meilleure traduction institutionnelle des conditions d'existence des Hébreux après l'Exode : après la tyrannie pharaonique, ils auraient trop longtemps vécu dans la servitude pour se donner un régime démocratique, et la théocratie mosaïque les aurait préservés de l'anarchie, à laquelle ils succombèrent progressivement au fur et à mesure que s'effaçait la marque charismatique du fondateur. Sur cette période, Spinoza projette donc, dans un anachronisme volontaire qui va faire école, les catégories politiques qu'il est en train de forger de concert avec Hobbes : celles de la séparation la plus tranchée possible de la constitution de l'Etat et des croyances des citoyens (séparation, aussi bien, de la théologie et de la philosophie, de la foi et de la raison, des perceptions de l'imagination et de celles de l'entendement, de la sphère privée et de la sphère publique, etc.). Spinoza pratique donc un usage éminem-

reportera au commentaire, pondéré, de Jules Isaac sur la « sainte colère (qui) flambe dans Tacite », *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, collection « Liberté de l'esprit », 1965, pp. 110-124. Mais l'auteur nous en a auparavant avertis, avec humour : « Il faut arriver au dernier siècle avant Jésus-Christ pour que l'antisémitisme soit nettement perceptible. Oui vraiment, le dernier siècle, le premier siècle avant Jésus-Christ. Avouez-le, chrétiens, il était temps » (*ibid.*, p. 74).

23. TTP, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, traduction de Charles Appuhn, p. 82.

ment ironique du concept de théocratie : plus il reconnaît aux Hébreux qu'ils ont de fait vécu dans un régime théocratique, et plus il entend démontrer à quel point ils sont anachroniques. Plus il en réduit l'histoire à celle des avatars de leur rapport à Moïse, et plus il entend souligner l'écart, l'abîme qui les sépare en tant que peuple de toute existence politique raisonnable. Pourtant, examiné de plus près, le texte de Spinoza réserve une surprise considérable. A trop vouloir prouver, Spinoza en vient même à se contredire : alors qu'il présente au chapitre V la suprématie de Moïse comme le résultat de la « complexion grossière et déprimée par la servitude subie »²⁴, il présente aux chapitres XVII et XIX cette allégeance comme une forme spécifique de délégation démocratique de pouvoir²⁵ : Moïse y est présenté comme le lieu-tenant de Dieu, et Dieu comme le nom donné à la volonté de tous de se donner des lois communes. Nous sommes là déjà dans la théorie du contrat... Revenant sur la critique historique des Ecritures présentée aux premiers chapitres, Spinoza présente, à partir du chapitre XVII, une théorie de la théocratie qui invalide les développements précédents. Contrairement à Josèphe qui ne forge le terme de théocratie que pour l'opposer frontalement aux trois modes du politique de tradition aristotélécienne, Spinoza ne ressuscite le terme que pour l'écarteler, voire le dissoudre entre les trois termes classiques de la triade inventée par les Grecs : tour à tour, son modèle théocratique passe par un stade monarchique (« Moïse [...] demeura roi au sens absolu du mot », chap. XIX), par un stade oligarchique (le pontificat et le principat également décrits au chap. XIX) et par un stade démocratique qui tient à la continuité de la délégation originaires de pouvoir consentie par les Hébreux ou au « commun consentement d'obéir seulement aux ordres qui leur seraient, selon le mode prophétique, révélés par Dieu, tout comme nous avons montré que dans le gouvernement démocratique, tous décident, d'un commun consentement, de vivre selon l'injonction de la Raison »²⁶.

Il faut en convenir, l'analyse spinozienne de la théocratie est ambiguë, elle rejette les Juifs dans la préhistoire du politique mais elle ramène aussi bien le politique tout entier dans l'histoire des Juifs du temps où ils formaient une entité politique souveraine, comme si, en inventant ce régime apparemment atypique qu'est l'obéissance à la voix de Dieu par l'intermédiaire de l'institution po-

24. *Ibid.*, p. 107.

25. *Ibid.*, pp. 283, 315 et 317.

26. *Ibid.*, p. 315 (passage souligné par moi).

litique ou prophétique expressément vouée à la traduire au commun des mortels, ils avaient inventé la matrice des trois modes majeurs du politique. Qui voudrait trancher cette ambiguïté scierait la branche sur laquelle il est assis. Tout le *Traité théologico-politique* ne reprend donc l'exposé de Flavius que pour dédoubler le régime théocratique en deux modèles : un modèle charismatique tournant, positivement, autour des figures de Moïse et de Salomon, négativement, autour de celle du Christ (il est « roi », mais pas dans ce monde, et sa voix est celle du « cœur », non celle de l'« entendement »), et un modèle « constitutionnaliste » où c'est le peuple qui organise librement ses modes de représentation et de délégation. Telle est l'antinomie majeure sur laquelle Spinoza bâtit le politique, précise son rapport au *Léviathan* et au Christ de Hobbes. Latente chez Rousseau, explicite chez M. Weber, elle fonde la pensée contemporaine du politique, elle en indique même la limite de validité puisqu'elle fait surgir le mécanisme de la décision à partir d'une relation charismatique originaire, celle-là même dont toute l'école de pensée antiparlementaire, au XIX^e siècle, va directement s'inspirer. On voit bien l'enjeu : si c'est l'*autoritas* qui est la source et la cause de la *potestas*, il n'y a pas de *dédution* possible d'aucun mode de légitimité, celle-ci n'est que le reste refroidi du rapport passionnel voué par le peuple à son chef, et les lois, même les plus démocratiques, n'ont d'efficace qu'en son nom. Dès lors, toute démocratie n'est que l'ombre portée d'une monarchie oubliée, celle dont le « mythe » sorélien de la violence conjure le retour au nom du « sublime ». Le dieu invoqué par Walter Benjamin en 1921 n'est-il pas ici le roi des rois ? Celui à qui, *en fin de compte*, l'altérité des Juifs et des Romains est indifférente ?

Parce qu'il est aussi et très essentiellement d'inspiration antiparlementaire, cette ambiguïté n'a d'ailleurs pas échappé à l'antisémitisme contemporain, et il a cherché à la trancher, c'est-à-dire à rompre la polarité qui associe et distingue Rome et Jérusalem. Alors que Spinoza fut mis au ban de la synagogue le 27 juillet 1656, neuf ans donc avant la rédaction du *Traité*, Carl Schmitt, en 1938, note dans l'ouvrage qu'il consacre au *Léviathan* de Hobbes et qui est une polémique d'une vulgarité inégalée contre la « dénaturation » par le « libéralisme juif » de la pensée de Hobbes : « Quelques années seulement après la parution du *Léviathan*, le regard du premier Juif libéral fondait sur le délicat passage à peine visible (du livre). Il y discernait aussitôt le point important où le libéralisme moderne allait

faire effraction et à partir duquel toute la relation construite et visée par Hobbes, de l'extérieur et de l'intérieur, de l'espace public et de l'espace privé, pouvait être retournée en son contraire. Spinoza a effectué ce renversement dans le célèbre chapitre 19 de son *Tractatus theologico-politicus* paru en 1670. Dans le sous-titre de son livre déjà, il parle de la *libertas philosophandi*. A ceci près que, dans sa présentation, il part tout d'abord du fait que le pouvoir d'État souverain, dans l'intérêt de la paix et de l'ordre sur le domaine public, peut administrer le culte religieux à l'extérieur et que chaque citoyen doit se plier à cette réglementation. Tout ce qui se rapporte à la religion n'obtient force de droit, *vim juris*, qu'une fois que le pouvoir d'État en a donné l'ordre. Mais le pouvoir d'État ne détermine que l'extérieur du culte. La séparation de l'intérieur et de l'extérieur se trouve également chez Hobbes, aux passages cités, précisément, portant sur la croyance aux miracles et sur la foi qu'on professe. Mais le philosophe juif pousse le germe de cette séparation jusqu'à son développement paroxystique, jusqu'à aboutir à son contraire et jusqu'à ce que le Léviathan ait de l'intérieur perdu son âme [...] Chez Hobbes, la paix publique et le droit du pouvoir souverain occupent le devant de la scène ; la liberté de pensée individuelle restait ouverte, comme une ultime restriction d'arrière-plan. Maintenant, inversement, la liberté de pensée individuelle devient le principe nourricier de toute la forme, et les nécessités de la paix publique ainsi que le droit du pouvoir d'État souverain sont transformés en simples restrictions. Un déplacement d'accent, un petit mouvement de pensée venu de l'existence juive, et avec une conséquence d'une simplicité élémentaire, le tournant décisif dans le destin du Léviathan s'accomplit sur un laps de quelques années »²⁷. Ainsi, à l'œil vigilant d'un des antiparlementaristes et antisémites les plus sophistiqués de l'Allemagne de Weimar et du III^e Reich, il n'a pas échappé que l'analyse ambiguë de la théocratie par Spinoza propose de manière cryptique, avant la lettre, un modèle de la théorie de la sépara-

27. Carl Schmitt, *Der Leviathan*, Cologne-Löwenich, « Hohenheim » Verlag, 1982, pp. 86-89 (les italiques sont de Schmitt). Au chapitre 6 du même livre, C. Schmitt fera à tout le « libéralisme juif » et à la pensée « démocratique occidentale » le procès ici intenté à Spinoza : dans une langue qui a peu à envier à celle des nazis *fashionable*, il « démasque » la « manipulation » dont Hobbes aurait été victime, de Spinoza jusqu'à l'armistice de novembre 1918 et la fondation de la République de Weimar... On sourirait si ces lignes ne dataient de 1938 et si Carl Schmitt, mort en 1975, n'était pas de nos jours le bénéficiaire d'une mystification qui tend à occulter le fait de sa participation active à l'établissement du III^e Reich.

tion des pouvoirs. Sophistiqué, l'antisémitisme de Carl Schmitt ne l'est toutefois pas assez pour relever les mots si durs de Spinoza à l'endroit des Juifs (qui va même jusqu'à citer Tacite, au chapitre XVII), ni pour rappeler que tout le *Traité théologico-politique* est avant toute chose une philippique contre un autre Juif, contre Maimonide ; à C. Schmitt, en 1938, il suffit de nous camper un Hobbes théoricien avant la lettre de l'Etat autoritaire et du souverain dégagé de tout contrat explicite vis-à-vis de ses sujets : pourquoi ferait-on dans le détail si l'on a entre-temps proclamé que le « Führer » est le « gardien de la constitution », que Hitler est à l'Allemagne ce que Cromwell fut à l'Angleterre de Hobbes ? Si Spinoza gêne la révolution conservatrice et la dictature nazie qui, par la voix de C. Schmitt, font du Juif banni de la synagogue le leader du « libéralisme juif », c'est, d'une part, qu'il explicite la référence de Hobbes à l'Ancien Testament, la dette du politique à sa tradition juive, inaugurée par Flavius Josèphe et prolongée par Spinoza lecteur de Hobbes ; d'autre part, qu'il met en vis-à-vis la souveraineté charismatique et la souveraineté partagée comme les deux pôles constitutifs de tout Etat : comme irréductible écart de la souveraineté et de la légitimité, comme faille dans la loi politique. Resterait à savoir ce que Hobbes pensait de Spinoza, Hobbes lui-même, et non Carl Schmitt.

Mais c'est là aussi que la boucle se referme : si Flavius Josèphe a conçu la tragédie de la théocratie, Spinoza en a rédigé la comédie, il y a souvent comme une candeur malicieuse dans la désinvolture avec laquelle ce mathématicien et juriste cite pêle-mêle les cas de figure les plus hétérogènes, sautant à l'improviste des Hébreux aux Japonais, des Turcs aux Hollandais, du Christ à Moïse ou à saint Paul. Seul lui importe de confondre le Dogmatique et le Sceptique car « l'un et l'autre, l'un sans la Raison, l'autre avec elle, déraisonneront »²⁸. Deuxième différence, de Josèphe à Spinoza : si le premier construit le terme de « théocratie » pour faire valoir que, eux aussi, les Juifs, bien qu'ils fussent extérieurs au monde du polythéisme, avaient inventé un mode d'existence politique aussi « raisonnable » que d'autres institutions de la cité gréco-romaine, le second désarti-

voile le terme, tant pour mettre en garde « les Hollandais » contre tout retour au règlement des affaires de l'Etat par les ministres des cultes, que pour faire progresser la théorie naissante de la séparation des pouvoirs. C'est que Spinoza fait l'expérience d'une crise impensable à l'époque de Josèphe : il sait qu'entre la souveraineté et la légitimité, la confusion n'est pas possible, et sa description souvent fantaisiste des mœurs et de l'histoire des anciens Hébreux lui sert d'abord de contre-modèle à l'esquisse d'une cité idéale où de fait, dans le passage à l'acte d'une réflexion collective, les lois seraient fondées sur la réciprocité explicite des partenaires du contrat politique (et la « théocratie » de Spinoza est, sous cet angle, le moyen terme entre l'œuvre de Machiavel et celle de Rousseau). Tandis que, pour Josèphe, la finalité de la théocratie se borne à ramener le sujet du politique à la raison, c'est-à-dire à un ordre unidimensionnel momentanément perturbé par quelques égarés, autant de fous de Dieu, Spinoza sait, Spinoza découvre avec ses contemporains qu'un tel ordre n'est ni momentanément perturbé ni unidimensionnel, mais qu'il est à jamais fêlé et que c'est précisément cette finitude du politique qui signifie pour la philosophie la nécessité d'une nouvelle fondation, à l'écart de la tradition aristotélicienne de la bonne entente entre théorie et praxis. Non pour qu'elle répudie le politique (elle régresserait alors aussi sûrement que les fous de Dieu), mais pour qu'elle enseigne à ne pas succomber à son désordre constitutif et qu'elle sache désigner ailleurs que dans le politique l'avenir des vertus — en sauvant dans le politique une possibilité de civiliser les hommes malgré l'inéluctabilité de leurs conflits et la violence de leurs affects. Pouvons-nous aujourd'hui continuer d'avancer dans l'ouverture pensée par Hobbes et Spinoza (ouverture qui est aussi faille, écart entre la théorie, qui est contemplation, et la praxis, qui est passion) ? Oui, si nous ne répétons pas la décision de Walter Benjamin ; oui, si nous nous abstenons d'en appeler à une ordalie de la raison dans l'histoire. A quoi bon adjurer le Dieu de la violence qu'il nous accorde une ultime parousie ? A qui pense, ce geste sacerdotal répugnera.

28. TTP, *op. cit.*, chap. XV, p. 250.

La raison poétique

Daniel Dobbels

(Unasyliert, un-
archiviert, un-
umfürsorgt ? Am
Leben ?),

Lesestationen im Spätwort,...

(hors asile, hors
archive, hors
assistance ? En
Vie ?)

Stations de lecture dans la parole attardée

(Paul Celan, « Siècles entrelacés », traduction André du
Bouchet, dans : *Poèmes de Paul Celan*, Clivages).

Sous l'onglée : l'é détruit (l'unique initiale)

no blame

mais le lé et la latte — et cette langue
que la mort a portée comme moment pointe
qui, en elle, ne se raisonne pas.

L'onglée, le passé : cette sévérité d'une aube : « Enfin, ô bonheur, ô raison, j'écartais du ciel l'azur, qui est du noir, et je vécus, étincelle d'or de la lumière nature... » (Rimbaud, *Une saison en enfer*). Cette aube qui est le lé du jour — le dé de toute conscience, l'ardeur et le devoir.

Sous l'aigreur (des temps), l'angle ou encore l'ami qui vient toute
raison, lire à cette place que nul se saurait tenir ni même découvrir
seul. L'espace en ce point, oui, reste rationnel ; ceux qui ne peuvent
parler en savent quelque chose — qu'ils n'archiveront jamais.
Toujours, inaperçu, le surgissant — à la verte ténacité.

Sous l'aigreur la cendre et le grès — comme l'herbe se redresse, la
lumière nature... L'angle ou l'ombre ou l'amitié, à contretemps,
surpassés mais radiants. Non — qui consent. Ce qui fuse ne se laisse
ni effacer ni raturer.
Refus

le revenant y veille, de dos. Scellant ce qui s'écrit à haute voix,
Et notre entente, elle-même décriée.

nullement rayée, mais sur le dos
ou sur la hanche, revenant vers ce point sans abandon (hors asile).
L'orient non dévoré ?

sans té — l'aile levée comme une ombre, sous le clou.

entente rêvée — unasyliert, lésée, inaltérée

libre de toute sanction. immense désuétude — mais

Viennent toujours — jusqu'à maintenant — de larges contretemps.
Le revenant y retrouve « deux sous de raison » (Rimbaud), le poème
ou la nappe du nom. Entre l'appoint et l'appoint, la pulsation propre
au temps mort. L'analyse s'y réfère.

28 juillet 1993

Diaphragme

Claude Rabant

διάφραγμα : séparation, cloison, barrière, palissade.

Diaphragme : muscle très large et fort mince qui sépare la poi-
trine de l'abdomen.

« Le dyaphragme est comme une haie ou palissade pour faire
séparation des parties vitales d'avec les naturelles ; au moyen de
quoy est dit diaphragme, comme un mur mittoyen », Ambroise
l'aré, II, 8.

Diaphragme : dispositif mécanique à ouverture circulaire va-
riable, situé dans l'axe de l'objectif d'un appareil photographique.

Diaphragmer : régler l'ouverture du diaphragme.

La raison est le diaphragme de nos passions.

Peut-être est-elle le diaphragme en général, le caractère dia-
phragmique de ce qui sépare, intercepte, fortifie, règle une ouver-
ture — du regard, de la passion, de la sensation, du sens.

Φρήν : le diaphragme. Et, dans un même élan, un même souffle
étymologique : le sentiment, la passion, le sens, la raison, nommés
selon leur siège corporel. Au pluriel, Φρένας : siège de l'intelligence,
de la pensée, du sens. Et donc ce dont on peut sortir, comme par
mégarde ou inadvertance : έξω φρενῶν, (être) hors de son bon sens,
φρεῶν ἀφυστάναι : être déraisonnable.

Ménonymie originaire : membrane des sentiments, cloison première de la passion — l'âme est la cloison qui nous sépare de nos propres passions, leur siège et leur diaphragme. La raison, par son siège diaphragmatique ou phrénique, coupe le corps en deux : haut et bas, vital et naturel, noble et vil. Mais aussi bien les fait communier. Siège assiégé de déraison. Hoquètement de la raison moderne. Lieu géométrique de résonances.

Quand, comment, la raison est-elle née ? Comment naît-elle encore ?

« Comment la raison est-elle venue au monde ? Comme il se doit, de façon déraisonnable, par un hasard. Il faudra le déchiffrer comme une énigme »¹. Variante : « Par un coup de dé du hasard. Cela continue-t-il encore dans l'humanité ? Oui. Il faudra le déchiffrer comme une énigme, mais on ne l'a pas encore déchiffré »².

... On ne l'a pas encore déchiffré...

Quelles sont les scènes de la raison ? Ses cadres et ses mises en scène ? Jusqu'à quel point est-elle une invention datée ? (D'une datation répétée : cela continue-t-il encore dans l'humanité ? Oui.) Comment plonge-t-elle dans les autres scènes, de la folie, de la guerre, de la beauté, de l'art, de la mystique ? Jusqu'à quel point vivons-nous notre raison comme un décor dont nous avons oublié la genèse ? La raison est datée, elle est une énigme. Elle est datée énigmatiquement de sa naissance hors de la poésie et de la déraison, elle est datée des pistes parcourues et des troupeaux comptés, des dés jetés ; elle est datée de la géométrie première et de l'économie commençante — du premier mouvement et du geste qui lance, qui trace, qui enclôt. Elle peut s'antidater dans le mythe, se postdater dans l'horizon mystique ; elle peut s'antidater dans la *mania*, se postdater dans la mélancolie. Elle peut se surplomber elle-même dans l'humour et la logique, se voir elle-même dans une sorte de folie rationnelle, de *moria*. L'éloge de la folie érasmiennne est un éloge de la raison, qui borne son espace entre la manie folle qu'elle refuse et la mystique qu'elle rejoint. Ainsi serait-elle encadrée par un avant et un après, surplombée par elle-même et sa propre mise en scène, dominée par sa propre vision. En elle serait, non le commencement des choses ni des hommes, mais le premier commerce nécessaire

1. F. Nietzsche, *Aurore*, fragment 123, Gallimard, p. 103.

2. *Ibid.*, p. 736.

entre les hommes et les choses, le commerce contraint par le chiffre et la lettre, la trace et le spectaculaire, le commerce prenant le compte du manque et de la disette, et de la fécondité aléatoire, la voie droite prenant acte de la fragilité et de la fractalité de ses bords. Ainsi la raison serait-elle marquée d'abord du hasard et de la détresse, et de l'énigme de ce qui se crée sans cesse, naît de l'abîme sans cause patente. Ainsi la raison est-elle sa propre histoire, et son propre oubli, son propre doute, et son propre voile. Le voile royal du doute et de la rectitude, de la certitude habitudinaire.

« Toutes les choses qui durent longtemps s'imbibent progressivement si bien de raison qu'il devient incroyable qu'elles aient pu tirer leur origine de la déraison. L'historique précis d'une genèse n'est-il pas presque toujours ressenti comme paradoxal et sacrilège ? Le bon historien ne passe-t-il pas au fond son temps à contredire ? »³

La raison est l'habitude d'elle-même, sa propre prégnance — sa propre énigme et son propre sacrilège. Sa propre genèse, le temps et le déchiffrement du temps. Sa propre contradiction. La raison et la déraison. Et l'inscription de cette genèse dans le corps, son incorporation, sa filiation. Sa mise en demeure.

Dans le *Timée*, Platon rapporte la mise en ordre du corps à la mise en ordre du monde, moins microcosme dans le macrocosme que filiation d'un traitement du chaos, impression et prégnance d'un dessin, architecture de la raison dans la passion, géopolitique du corps, mise en demeure du corps par un ordre imposé aux choses, *oikeia* de l'*ousia*, demeure de l'être. Mais d'abord les choses mêmes sont dans le chaos. Elles sont sans ordre ni relations stables. Si la raison est *ratio*, comme le dit sa racine latine, elle est l'instauration de relations justes, de justes rapports dans un chaos qui les précède. Il faut bien alors tirer cette justice ou cette justesse du néant — nous en sommes encore là —, il faut la tirer comme un lapin d'un chapeau de la tête d'un dieu, si ce n'est de la nôtre. Comment naît le mot juste ? L'inscription de l'ordre se précède forcément elle-même — c'est là l'énigme. Il faut que l'ordre s'impose à soi, et cela en chaque chose même, en deçà de sa nomination, quoiqu'à l'intérieur d'elle, faute de quoi nous ne pourrions rien nommer. « Or donc, nous le disions en commençant, comme toutes choses se comportaient sans ordre, le Dieu, en chacune relativement à soi comme en

3. F. Nietzsche, *Aurore*, fragment 1, Gallimard, p. 21.

toutes leurs relations mutuelles, introduisit de justes rapports, en aussi grand nombre et à autant d'égards que les choses pouvaient avoir de proportion et de commune mesure » (69b)⁴. Saturation de l'ordre. L'ordre s'impose à soi en se saturant, en saturant toutes les relations de choses à choses et de chaque chose à soi. Ainsi se constitue l'univers, qui ne peut être qu'un ordre saturé (les paranoïaques en savent un bout là-dessus). Ainsi la ratio universelle est originairement sa propre œuvre, ne disons pas encore sa propre trouvaille, mais sa propre instauration, sa propre introduction par saturation, sa propre aurore à l'aube du monde, saturant ce qui fait le monde lui-même. Telle est, au fond, la définition de l'âme : cette saturation. L'âme sature en ordre et par ordre les relations du corps. L'âme s'avance dans le corps en le saturant d'ordre, en le cloisonnant de raisons. En s'autocréant, la justesse du monde se sature de justice. Mais comment la mémoire du chaos demeure-t-elle puisque nous en parlons ? Selon quel filigrane déchiffrons-nous la déraison sous la raison ? Selon quelle trace encore visible le premier coup de dés a-t-il fait la première symétrie et lancé la première analogie ?

Selon la trace, dit le *Timée*, d'un secouement immense, d'un portage lui-même chaotique et sans fin, comme hors du monde, par une « nourrice » invisible qui tresse à elle-même la trame des traces des corps premiers, les trie et les classe selon un tamis qui filtre sur place leur lieu même en les déplaçant, comme si, en fin de compte, le langage conservait dans les choses l'emplacement qui précède leur nomination, maintenait dans leur genèse achevée le temps de la venue à la désignation qui les nomme et les place à jamais hors du chaos, comme si ce temps se gravait dans une mémoire à demi-éveillée, selon un espace instable qui se tend entre être pur et devenir-monde. Encore une fois, naissance impalpable de la raison dans la déraison, de l'ordre dans le hasard, ou de la paternité métaphorique dans le matriciel métonymique. Le démiurge se précède lui-même en acte dans la matrice qu'il présuppose et impose. « Voilà quelle était alors leur condition naturelle, quand pour commencer il leur donna une configuration au moyen des formes et des nombres » (53b). Enigme du troisième genre d'être, ou réceptacle,

ou khôra, être matriciel et transitionnel, sur lequel les formes et les schèmes s'impriment : « Or précisément la nourrice du devenir (γενέσεως τιθήνην) se mouillait, s'embrasait, recevait les formes de la terre et de l'air, et subissait toutes les autres affections qui s'ensuivent ; aussi offrait-elle à la vue toutes sortes d'apparences ; et du fait que les forces qui l'emplissaient n'étaient ni semblables ni de poids égal, aucune de ses parties n'était en équilibre, mais, irrégulièrement de partout balancée⁵, secouée qu'elle était par ces forces, dans son mouvement à leur tour les secouait. Mais, ainsi agitées, les qualités sans cesse se portaient chacune de leur côté et se séparaient, tout comme dans les vans et instruments à nettoyer le blé : des mélanges qu'on y secoue et qu'on y vanne, les parties denses et lourdes se portent d'un côté, celles qui sont rares et légères vont occuper la position opposée. De même alors les quatre genres de corps étaient secoués par celle qui les recevait, agitée elle-même à la façon d'un instrument qui sert à secouer » (52 de-53a). « C'est ainsi que les uns et les autres ont occupé respectivement une place (χώρα), avant même que l'Univers constitué par leur arrangement prît naissance » (53a). Anachronie de l'être, dit J. Derrida dans *Khôra*, anachronisme structural : « Comment n'ayant pas d'essence, la *khôra* se tiendrait-elle au-delà de son nom ? La *khôra* est anachronique, elle "est" l'anachronie dans l'être, mieux, l'anachronie de l'être. Elle anachronise l'être »⁶. « Elle relèverait donc peut-être de cette "logique autre que la logique du logos" »⁷.

Il faut bien, telle est la question, que la raison naisse à elle-même, à la fois forme et langage — la raison peut se penser (ne peut

4. Platon, *Timée*, Edition « Les Belles Lettres », Paris, Association Guillaume Budé, texte établi et traduit par Albert Rivaud. Et *Œuvres complètes*, tome II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, traduction et notes par Léon Robin, avec la collaboration de M.J. Moreau. Nous suivrons ici la traduction de L. Robin dans la Pléiade.

5. Le dernier spectacle de Sankai Juku, créé à Paris le 21 mai 1993 au Théâtre de la Ville, s'intitule *Yuragi - Vers une scène en perpétuel balancement*. Mise en scène de *Khôra* sous un autre nom ? Insérant ses gestes entre vie et mort, ce mouvement « vers une scène en perpétuel balancement » imprime à la danse nécessairement une *monotonie* et un *ralenti*, qui rendent un tel spectacle « féroce ment ennuyeux » pour les critiques hâtifs et trop pressés de se distraire du fond par les jeux de surface de la « chorégraphie ». Et de fait, ce n'est pas ici le recours à la « spiritualité japonaise » qui permettra de déjouer ce qu'il y a d'insupportable sans doute aux yeux du spectacle occidental, pas plus que le recours à la « spiritualité » (c'est-à-dire au mythe) ne permettra de déjouer ce qu'il y a d'insupportable à l'ontologie dans « *Khôra* ».

6. Jacques Derrida, *Khôra*, Editions Galilée, 1993, p. 25.

7. J. Derrida, *idib.*, pp. 15-16. « Tous ces actes en appellent à des généralités, à un ordre des multiplicités : genre, espèce, individu, type, schème, etc. Or, ce que nous pouvons lire, semble-t-il, de *Khôra* dans le *Timée*, c'est que "quelque chose", qui n'est pas une chose, met en cause ces présuppositions et ces distinctions : "Quelque chose" n'est pas une chose et se soustrait à cet ordre des multiplicités » (p. 31). « Surimpression sans fond », écrit encore J. Derrida (p. 49).

se penser que) dans ce double rapport, de la forme au langage et du langage à la forme. Il faut bien qu'elle naisse à elle-même d'un seul coup (et quelle que soit son origine supposée), forme et langage d'un seul coup, forme et langage dans la réciprocité unique de leur naissance et de la saisie des choses, dans une lecture qui remonte le temps tout en le faisant commencer, dans un rebroussement originaire — sinon jamais plus forme et langage ne coïncideront, jamais plus ils ne pourront se rejoindre ou se répondre. Tout est d'emblée rationnel, sauf cette marge infime et infinie du monde, inévaluable, où le monde se déborde pour naître et renaître indéfiniment dans le demi-jour annoncé du chaos. Il faut bien en outre, et c'est ici ce qui nous intéresse directement, qu'elle naisse et surgisse à elle-même dans un corps, s'imprime elle-même sur elle-même dans le corps en général et dans un corps humain en particulier, qu'elle y fasse son siège en s'exposant et en s'imposant. Bien plus : qu'elle y trouve et éprouve sa forme et sa raison d'être, qu'elle s'y déploie comme une force et un langage captant les choses et s'y croisant avec elles. La rationalité du corps humain, tel est au fond le fond de la raison et de sa question toujours recommencée, quitte à lui donner le Ciel et la Terre pour miroir et pour appui. Le corps est rationnel, tout commence et se tient dans la pointe de cette hypothèse. Mais l'énigme se maintient, de savoir comment cette rationalité lui vient et le retient depuis le fond du monde, à travers le filet des choses elles-mêmes. *Khôra*, qui est le fond sans fond de tout ce qui a genèse, détient aussi, entre deux temps inégaux, entre deux espaces déséquilibrés, entre chose et non-chose, le devenir-corps de la raison.

Ce fond ouvert sur un outre-monde s'entrouvre selon une aspiration qui crée un vide, selon une succion interne de l'être, qui se vide un instant de soi, s'abîme en soi le temps-éclair de sa mise à ordre (comme on dit mise à feu), pour dégager l'entreprise et l'entrevue de la place « pure » qui « fournit un siège à toutes choses qui ont devenir » (52b). Naissance à soi qui est là « dès avant que le Ciel fût né », donc avant la visibilité, avant l'ordre lui-même, avant la raison et ses raisons. La raison naît avant l'ordre des raisons. Elle naît dans ce qu'il faut bien appeler l'espace du rêve : « [...] à peine entre-t-il en la créance ; c'est lui précisément aussi qui nous fait rêver quand nous l'apercevons, et affirmer comme une nécessité que tout ce qui est doit être quelque part, en un lieu déterminé, et occuper quelque place et que ce qui n'est ni sur terre, ni quelque part dans le ciel, n'est absolument pas » (52b). Espace proche du « Temps

du Rêve », que conçoivent, par exemple, les aborigènes australiens⁸. C'est cet espace qui est la condition de notre éveil à l'ordre des choses, et donc, dans une certaine mesure, plus ou moins assurée, de l'ordre des choses elles-mêmes, c'est lui qui suscite la poussée hors image de « l'être réel, [qui] tire secours du raisonnement vrai en toute exactitude » (52c), et donc lui encore qui, par le biais de ses enchaînements (mythes, ordres des raisons, associations libres ou liées, logos sous le langage), œuvre et manœuvre à la découpe hors monde de ce qui n'a pas lieu, tombe dans le non-être, se trouve rejeté et forçlo à jamais de ce qui existe. La raison naît entre rêve et réveil, elle est leur limite, leur seuil, leur *limes*, mais à partir de cette autre limite qui n'en est pas une, qui se figure simplement comme le rejet hors monde de ce qui n'a pas lieu, et par là même dessine la limite des choses comme choses, tenant chacune d'elles à sa place, séparée à la fois des autres et de la non-chose. Rêve hors du rêve, le principe de raison naît de la pierre de touche du rêve, entre inscription et récit de l'inscription. A partir de cette naissance abyssale et hybride, trouble, la raison rationnelle soutient ou retient par la logique et la rectitude du raisonnement (la mise en scène de la ligne, du bord, de la coupure) l'être réel hors du simulacre et du fantôme, dans sa consistance d'objet et sa confrontation au corps.

Par un pli ou un repli que le *Timée* désigne comme une filiation — le Dieu de l'origine laisse à sa progéniture le soin de « tourner » le corps humain, comme ferait un potier autour du point vide et brûlant du feu transmis —, la rationalité se déploie dans un corps.

8. Cf. Marika Moisseff, « Représentations non-figuratives et singularité individuelle : les Churinga du désert central australien », dans : *Anthropologie de l'art : formes et significations*, fascicule II, 1988-1989, Université Paris Panthéon Sorbonne. « Le Rêve est le mouvement spatial dont procèdent d'une part le modelage de l'environnement, d'autre part, la différenciation des diverses formes vivantes » (p. 176). « Les êtres du Rêve déterminent, au cours de leur déplacement, l'aspect et la fécondité actuels du paysage. Aux divers endroits par lesquels ils sont passés sont apparus des rochers, des cours d'eau, des arbres, des objets cultuels. De plus, sur les chemins qu'ils ont empruntés, ils ont disséminé une multitude d'éléments spirituels — les esprits-enfants —, dont procèdent l'incarnation des êtres vivants » (*ibid.*). Le Rêve soutient les récits concernant ces êtres fabuleux, et aussi les inscriptions non figuratives portées sur les Churinga, qui sont des objets porteurs d'empreintes — « Le Churinga est donc bien une trace portant des traces » (p. 180). Ces objets porte-empreintes indiquent ou mémorisent à la fois les traces des chemineurs des êtres du Rêve et les singularités individuelles dont ils sont les « révélateurs indiscrets ». « Chaque individu aranda possède un lien spécifique avec un Churinga particulier, support de la singularité de son identité. Le Churinga est le pendant, dans le domaine sensible, de la part constitutionnelle inaccessible de la personne à laquelle il est spécifiquement attaché » (p. 171).

Entrons donc dans l'anatomie comme dans une architecture voulue : « [...] ils bâtissent un isthme et une frontière entre la tête et la poitrine ; entre les deux, ils placent le cou, afin qu'il y ait séparation. C'est donc dans la poitrine, en ce qu'on appelle le thorax, qu'ils attachèrent l'espèce mortelle de l'âme. Et, comme il y avait en elle une partie naturellement meilleure, une autre pire, ils font encore deux pièces dans la cavité du thorax ; ils les séparent comme l'appartement des femmes et, à côté, celui des hommes, et ils mettent au milieu le diaphragme, comme une cloison (τας φρένας διάφραγμα). Ainsi, la partie de l'âme qui a part au courage et à l'emportement, avide qu'elle est de dominer, ils l'établirent plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, afin que, docile à la raison, elle pût de concert avec elle contenir par la force l'espèce des appétits, lorsque, du haut de l'Acropole, les ordres de la raison n'auraient plus moyen d'obtenir d'eux une obéissance de bon gré consentie » (69e - 70a).

τας φρένας διάφραγμα — le diaphragme comme une cloison, ou bien : l'esprit comme un diaphragme. « Le terme διάφραγμα qui ne paraît pas chez les antésocratiques et n'est employé qu'une seule fois par Aristote (*Hist. an.* I, ii, p. 492 b16) est peut-être emprunté au vocabulaire des médecins, à moins que nous n'en trouvions ici le premier emploi technique » (note d'A. Rivaud dans l'édition Budé). Nicole Loraux, de même, souligne le geste décisif ou l'intervention de Platon par rapport au sens de *phrèn* : « C'est précisément Platon dans le *Timée* (70 à 2) qui tranche en faveur de ce sens en employant *diaphragma* comme attribut de *phrénas*. *Diaphragma*, c'est la cloison qui sépare le thorax de la cavité (*sic*). Une clôture, donc »⁹. Platon, donc, tranche, ou trancherait. Il tranche, ou tranchera, il aura sans doute tranché pour nous, et définitivement, en faveur de la cloison, en faveur d'un *phrèn* diaphragmique, d'une raison cloisonnée et cloisonnante. Erreur première de la raison depuis lors occidentale ? Chute de la raison dans la cloison et le cloisonnement, le fragment et la fragmentation, la parade et la séparation ?

A vrai dire *phrénas*, qui supporte *diaphragma* comme son apposition ou sa corporéité même, est peut-être, non seulement comme le suggère Nicole Loraux, un de ces mots matriciels, comme *khôra*, qui débordent la métaphoricité et les clivages du sensible et de l'in-

telligible, mais l'équivalent ou le répondant corporels de *khôra* dans le corps humain : ce qui, dans ce corps, répond le plus directement à *khôra*, c'est *phrénas-diaphragma*, c'est l'esprit-van ou le muscle-tambour, c'est la raison-crible et la passion poreuse. Le diaphragme ne fait-il pas partie, lui aussi, de ces « instruments à cribler » auxquels appartient *khôra* ? Platon laisse silencieusement jouer entre eux les mots *khôra* - *khôris* : ce qui met à part. Or ce qui met à part, au premier chef, c'est la différence sexuelle. Ce n'est donc pas pure « métaphore » (au sens émoussé du terme), si Platon introduit le diaphragme dans *phrèn* en le rapportant à la cloison qui sépare l'habitation des hommes de celle des femmes, et met à part (χωρίς) le gynécée, laissant ainsi, dans l'entre-deux, béer comme un vide — χῆρος, terme auquel seraient apparentés aussi bien χώρα que χωρίς, et peut-être χάλω : béer, s'ouvrir, s'entrouvrir (en parlant de la terre qui s'entrouvre), ouvrir la bouche ou la gueule (en parlant d'hommes ou d'animaux), ouvrir la bouche pour parler, parler. Béer la parole même. Ainsi le diaphragme impose aussi bien l'organe de résonance et son vide, le désir et son rythme d'appel, l'intervalle qui scande et sépare pour réunir dans la conjonction sexuelle, le nœud d'inspir et d'expir qui s'ouvre et se trame au milieu du corps, en pleine raison des passions. Le diaphragme-tambour, en apposition, n'est donc pas forcément en position d'antinomie ou de restriction pure avec « l'organe ou le groupe d'organes au centre de la poitrine qui a nom *phrèn* » et qui, dans l'*Orestie* d'Eschyle, « peut aspirer à la justice sans rien perdre de sa matérialité organique » : « [...] dans l'angoisse, les *éndikoi phrénes* (*Agamemnon*, 995) se font piste de danse ou aire à fouler pour que le cœur éperdu y mène sa ronde folle. L'intérieur de l'homme connaît la justice, mais, dans le bruyant silence du corps, souffre au rythme du cœur qui s'emballe »¹⁰. Muscle lisse, trame poreuse ou porteuse de sons, tambour, peau textuelle de la raison. « Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie »¹¹.

Le bon sens est au milieu du corps comme la cloison qui sépare le gynécée de l'habitation des hommes. C'est toute l'ambiguïté, sans doute, de la raison occidentale, sa raison corporelle la plus intime, qui la verticalise et la hiérarchise à jamais de haut en bas — la place accordée à l'Acropole par Platon dans ce texte sur l'anatomie rai-

9. Nicole Loraux, « La métaphore sans métaphore. A propos de l'"Orestie" », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, avril-juin 1990, spécial Derrida, pp. 247-268.

10. Nicole Loraux, *op. cit.*, p. 251.

11. Arthur Rimbaud, « A une Raison », dans : *Œuvre-vie*, Edition du centenaire, Editions Arléa, p. 339.

sonnée du corps humain est là pour nous l'indiquer clairement, l'Acropole mise en place de tête ou de raison qui ordonne, symbole capital de rationalité capitale — raison de la raison capitale et de son capital de raisons —, conformément à ces « idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes » que développe Nicole Loraux dans *Les enfants d'Athéna*¹². « La partie de l'âme qui participe au courage et à l'ardeur guerrière, celle qui désire la victoire, ils l'ont logée au plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, afin qu'elle pût entendre la raison (*logos*), et d'accord avec elle, contenir par force la race des désirs, quand cette dernière, rebelle aux commandements et aux prescriptions que la raison lui envoie de la citadelle, refuse de s'y soumettre de plein gré » (*Timée*, 70a)¹³. La « race des désirs » (τῶν ἐπιθυμιῶν γένος), logée, en quelque sorte, anatomiquement, dans la chambre des femmes, en dessous du diaphragme, n'est pas sans évoquer la « race des femmes » dont Nicole Loraux analyse la place et la fonction politiques.

Si la raison est la voie droite, elle est d'abord la verticale, la station droite et la tenue hiérarchique ou hiératique. Elle s'oppose à la danse et au battement fou des organes, à leurs passes dionysiaques. De ce point de vue, Imre Hermann n'a pas tort de souligner que l'archaïque et l'instinctuel se donnent avant tout selon des formes courbes et tourbillonnaires, des sinuosités aberrantes et insaisissables, en toute rigueur, selon la droite raison¹⁴. Le paradigme de la lumière vient se conformer aisément à cette même droiture, et l'on ne s'étonnera pas, en somme, que l'axe photographique, qui guide désormais l'œil de tous nos spectacles, raison comprise, ait placé justement sur son trajet, comme ce qui est susceptible de lui assurer sa meilleure définition, un diaphragme. Le diaphragme s'oppose à l'éblouissement¹⁵ comme à l'obscurité du songe ; il est la raison de

notre passion de voir, notre délégation de pouvoir à un crible de vision, et, dans une certaine mesure, de pensée, en tout cas de croyance. Ce n'est sans doute pas un hasard si Platon dit à propos de *khôra* — mais on pourrait le dire aussi de *phrèn* — qu'elle « entre à peine dans notre créance ». Le diaphragme pourrait être dit, s'il est vrai qu'il tranche dans *phrèn* et du même coup dans *khôra*, la raison (*ratio*, *dikè*, justice et justesse) de notre créance, la coupure et la clôture de notre croyance, sa fermeture sur la raison et la défiance, désormais inévitable, à l'égard du « cœur » — dont les raisons, selon la formule pascalienne, ignorent la raison ou sont ignorées d'elle —, belle variation sur le diaphragme platonicien et sa coupure thoracique. La foi dans la raison n'a d'autre recours, désormais, que de frôler sans cesse, en s'en détachant, par diaphragme interposé, la danse folle du cœur et de la passion, le sexe et sa frénésie.

Défi du délire et de l'énergie folle, du transport dionysiaque et de la démence, *phrénésie* est la maladie du *phrèn* — φρενῆτις (sous entendu νόσος), maladie diaphragmique et membranaire — « Phrenésie est la propre passion des dites membranes (dure et pie-mère), comme léthargie du cerveau » (A. Paré, III, p. 5). Retour au sommeil de la raison et à ses monstres. Rappelez-vous le geste de Kant, traçant les limites de la raison dans la frénésie swedenborgienne¹⁶. Frénésie peut se dire *Schwärmerei* (auquel cas la *Schwärmerei* de Platon serait paradoxale, comme un oxymoron) — *Schwärmerei* c'est littéralement le bourdonnement de l'essaim, son vagabondage tourbillonnaire et bruisant, son vacarme, sa dissipation sonore et visuelle, son tourment mobile et sensuel. Le chœur bruisant de l'essaim. La raison acropline s'oppose au chœur frénétique comme le signifiant au signifié : la barre saussurienne est un diaphragme. « C'est en effet l'esprit que, dans le mot *phrèn*, doit viser

12. Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Editions La découverte, 1981.

13. Traduction d'A. Rivaud dans l'édition Budé. Nous avons donné ci-dessus, dans le fil de la citation du 69e - 70a, la traduction du même passage par Léon Robin dans la *Pléiade*. On comparera l'écart sur cet échantillon.

14. Imre Hermann, *L'instinct filial*, Editions Denoël, Paris, 1972, p. 65. C. Rabant, *L'archaïque, le tourbillon*, exposé fait à Bordeaux le 7 novembre 1992 dans le cadre du colloque « Rencontre avec l'archaïque ».

15. Dans le vocabulaire kantien, *Blendwerk*, note Monique David-Ménard, désigne « un ouvrage suscité par un effet d'éblouissement, une formation hallucinée pourrait-on dire peut-être, en faisant appel à l'expression lacanienne de formation de l'inconscient. Mais... formation hallucinée néglige une résonance importante du terme allemand *Blendwerk*, que Kant commente longuement : *blenden* veut dire *éblouir* ». « Penser l'hallucination comme un phénomène d'éblouissement, c'est comparer l'objet qui éblouit au soleil, trop lumineux, qui détruit l'organe ». *La folie*

dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg, Paris, Vrin, 1990, p. 114 et p. 116. Cf. dans les *Carnets de voyage*, cette remarque de Melville dans sa description du Caire : « Sinuosité des rues — multitude d'aveugles — la pire ville du monde pour eux. Mouches sur les yeux à midi. La nature se nourrit de l'homme [...] Enfants ophtalmiques. Trop de lumière et aucun moyen de s'en protéger », *Mercure de France*, 1993 pour la traduction française, pp. 69-70.

16. Voir le travail de Monique David-Ménard mentionné ci-dessus : *La folie dans la raison pure*. En particulier le chapitre III, « La folie proprement dite et la folie de la raison dans la *Critique de la raison pure* ». « La *Schwärmerei*, c'est-à-dire le rêve délirant et extravagant des dogmatiques, est ici convoquée ; et c'est elle que la critique doit limiter dans ses prétentions [...] La tâche de la dialectique sera bien de montrer l'inconsistance des idées dont la raison fait miroiter la connaissance. Et cet effet de mirage, ou cette fantasmagorie, est appelé une folie que la pensée aime » (p. 111).

Athéna ; quant à *phrèn* comme siège du sentiment et de l'affect, vibrant à l'angoisse et à l'exaltation, il revient désormais aux Erinyes de l'incarner, ces Erinyes prises dans la réversibilité de l'agir et du pâtir, ces Erinyes qui précisément pèsent de tout leur poids sur le *phrèn* égaré de leurs victimes avec leur hymne (*Euménides*, pp. 328-332). Comme si seul un chœur, mêlant aux mots les ressources de la lyrique et de la danse, pouvait suggérer la complexité de *phrèn*. Et il se trouve que, comme puissance d'angoisse et de conflit, les Erinyes sont substantiellement un chœur. D'où surgit une hypothèse au sujet de l'homologie entre *phrèn* dans l'homme et le chœur tragique dans la représentation théâtrale¹⁷. Et encore : « L'intérieur humain, lorsque l'homme s'exprime sur le mode lyrique, réagit en tout point comme un *choros* et, pour un *choros*, tout peut devenir danse ou musique, et d'abord chant — le mode d'expression privilégié du chœur dans la représentation théâtrale »¹⁸. Mais n'est-ce pas plutôt le chœur tragique lui-même qui, dans la représentation théâtrale, est notre intérieur — l'intérieur de notre corps exposé au chant et à la danse ? A cet égard, Freud, cherchant dans Œdipe le sens de l'inconscient, n'aurait fait que reprendre à son compte le mouvement d'une exposition tragique du corps, misant sur l'Autre scène pour rouvrir la diaphragmité occidentale sur son battement phrénique. En quoi le geste freudien se montre encore plus proche qu'on ne le pense du geste nietzschéen.

Sommes-nous dès lors entrés dans une nouvelle géopolitique du corps ? Une autre diaphragmité, une nouvelle raison ? Pour cela, il faudra (il faudrait) une double condition définissant la modernité même ou son rêve, une double mise en cause, de la hiérarchie acropline et de la répartition des sexes.

« "Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps" te chantent ces enfants. "Elève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux" on t'en prie »¹⁹.

Quelle est cette prière, et quelle prière peut fléchir l'inflexible, fléchissant le temps lui-même ? Prière loin de l'Acropole, n'importe où peut se dresser la stèle de la chance et du désir. « Arrivée de tou-

17. N. Loraux, *op. cit.*, p. 251.

18. *Ibid.*, p. 264.

19. A. Rimbaud, « A une Raison », *op. cit.*

jours, qui t'en iras partout »²⁰. Prière de la raison pérégrinante, à elle-même adressée, de toujours à partout et n'importe où, prière et chant de l'enfance, alors que Kant cherchait à démêler le malentendu de la raison avec elle-même, à sa pleine et adulte satisfaction (fin du nomadisme de la raison) — « Je n'ai pas évité ses questions, en m'excusant sur l'impuissance de la raison humaine ; je les ai, au contraire, pleinement spécifiées d'après des principes et, après avoir découvert le point du malentendu de la raison avec elle-même, je les ai résolues à son entière satisfaction »²¹. Prière, enfance renouvelée de la raison nomade, arrivée et départ, de toujours à partout. Le temps se concentre, il arrive de loin et rebondit dans l'espace, à la pointe du tambour battant et de la levée en masse — « Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche »²². Mais, disséminée désormais, la raison peut-elle conserver son niveau de pleine satisfaction, comme une mer étale à son haut ? Nous ne sommes plus du même côté de la révolution. La nouvelle harmonie, le nouvel amour n'ont plus de lieu unique, plus de capitale. La raison est une raison. Une raison qui murmure, comme à voix basse, tant il est vrai que d'autres voix la couvrent. Une voix de lyre, en somme, un chant discret. Qui murmure inlassablement, pourtant, jusqu'à ce qu'on l'écoute. « La voix de l'intellect est basse, mais elle n'a de cesse de se créer une audience. Finalement, après d'innombrables et répétées rebuffades, elle trouve à se faire entendre »²³.

Une voix faible mais inlassable, un appel sans illusion mais tenace, telle est la raison freudienne. Il est remarquable que Freud ne place pas la raison du côté du surmoi, ni des forces héritées, mais du côté de l'espoir, et d'une faiblesse qui garde foi dans l'avenir, contre toute espérance. « C'est l'un des rares points qui nous permettent d'être optimistes pour l'avenir de l'humanité, mais il n'est pas de peu de signification. On peut y rattacher d'autres espoirs encore. Le primat de l'intellect gît certes très loin, très loin au-devant nous,

20. *Ibid.*

21. E. Kant, Préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*.

22. A. Rimbaud, *op. cit.*

23. S. Freud, GW XIV, 377. *Die Zukunft einer Illusion* : « Die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Abweisungen, findet sie es doch ». Je traduis. C.R. Cf. traduction dans *L'avenir d'une illusion*, PUF, 1971, p. 77. Le terme d'intellect, chez Freud, est synonyme de raison (*Vernunft*) et d'esprit scientifique : « Der Intellekt — der wissenschaftliche Geist, die Vernunft — », écrit-il dans les *Neue Vorlesungen zur Einführung in die psychoanalyse*. GW XV, 185.

mais néanmoins, sans doute, pas à l'infini »²⁴. Tel est l'espoir freudien, le grain d'optimisme en balance avec des considérations presque désespérées sur le poids de la vie pulsionnelle dans l'existence humaine. Remuant les enfers, comme le dit l'exergue virgilien de la *Traumdeutung*, la psychanalyse met au jour des forces presque sans contrepoids rationnel. A la différence de la « race des désirs » chez Platon, qui, elle, trouve son équilibre dans « les ordres venus de la citadelle », quitte à ce que les guerriers postés à la frontière lui fassent la guerre et défendent contre elle la ligne et le règne d'Athéna, la vie pulsionnelle, la *Triebleben* freudienne apparaît quasi toute-puissante : « L'intellect humain est sans force au regard de la vie de la pulsion chez l'homme »²⁵, « les hommes sont si peu accessibles aux raisons de la raison (*Vernunftgründen*), sont tout entiers dominés par les vœux de leurs pulsions »²⁶. Ce n'est pas que Freud ait plus d'amitié ou d'estime envers la « vie pulsionnelle » que Platon envers la « race des désirs », loin de là — il y a chez lui comme un désespoir, un dégoût même, devant ce monde invincible du tréfonds. Mais il a inversé l'ordre des ordres : les commandements viennent d'en bas et ont envahi la citadelle. On ne peut pas plus se fier aux pensées qu'aux appétits, pas plus aux dieux qu'aux Titans, auxquels il est arrivé à Freud de comparer les désirs de l'inconscient. Les passions règnent sur toutes nos raisons, de bas en haut, religions comprises. Lorsque Freud parle de la raison, c'est pour en invoquer l'espoir fragile et la voix insistante contre les forces énormes de la religion. Freud ne parle jamais tant de la raison que dans *L'avenir d'une illusion*, pour tenter de tracer, contre tout espoir, un espace vierge. Il y a chez lui comme une virginité à venir de la raison. Et si les enfants pouvaient naître et grandir sans religion ? « Pensez au troublant contraste entre l'intelligence rayonnante d'un enfant sain et l'imbécilité (*Denkschwäche*) de l'adulte moyen »²⁷. Et, comparant carrément la religion aux bandages qui, chez certains peuples, déforment la tête des enfants, il ajoute : « Serait-il vraiment si impossible que ce soit précisément l'éducation religieuse qui ait une grande part de responsabilité dans ce dépérissement relatif ? »²⁸. La tête n'est plus la citadelle qui commande, elle est la

24. S. Freud, *op. cit.*, p. 377.

25. *Ibid.*, p. 377.

26. *Ibid.*, p. 370.

27. *Ibid.*, p. 370.

28. *Ibid.*, p. 370.

boule rabougrie, la sphère déformée où l'intelligence ne rayonne plus, comme un soleil éteint. La religion a éteint le soleil, en plaçant, jusque dans le commandement, les forces obscures.

Or, « nous n'avons cependant aucun autre moyen de dominer notre pulsionalité (*Triebhaftigkeit*) que notre intelligence »²⁹. Il y a donc une contradiction interne entre l'idéal psychologique qu'est la raison et l'interdit de penser qui émane de la religion. « Comment peut-on attendre de personnes qui se trouvent sous la domination d'interdits de penser, qu'elles atteignent à cet idéal psychologique qu'est le primat de l'intelligence ? »³⁰. Et voici, à cet endroit du texte, comme par hasard, la question des femmes. Là encore, il y a une inversion par rapport à l'ordre platonicien : si les femmes apparaissent dans une position de subordination à l'égard des hommes, par rapport à l'idéal intellectuel, ce n'est pas qu'elles soient plongées plus qu'eux dans la pulsionalité, c'est qu'elles sont au contraire davantage aux prises avec la religion, qui les empêche de penser quoi ? Précisément leur vie sexuelle. Autrement dit, l'intelligence des femmes est entravée par une inhibition reçue de l'éducation, et cette inhibition porte sur la pensée du sexuel. « Vous savez aussi qu'on reproche en général aux femmes ce qu'on appelle leur "débilité mentale physiologique", c'est-à-dire une intelligence inférieure à celle de l'homme. Le fait lui-même est contestable, son explication douteuse, mais un argument en faveur de la nature secondaire de ce dépérissement intellectuel s'énonce ainsi : les femmes ont pâti de la dureté du précoce interdit d'orienter leur pensée vers ce qui les aurait le plus intéressées, nommément les problèmes de la vie du sexe. Aussi longtemps que, outre l'inhibition sexuelle à penser, l'inhibition religieuse et l'inhibition loyale qui en découle, s'exerceront sur les premières années de l'être humain, nous ne pouvons réellement pas dire ce qu'il en est proprement de lui »³¹. On mesurera ici toute l'ambiguïté de la pulsionalité freudienne, ou sa torsion, puisque l'interdit précoce d'orienter sa pensée vers le sexuel est ce qui éloigne davantage encore l'être humain de la raison, pour le plonger plus avant dans l'illusion et l'inhibition. La formation religieuse surinhibe et surillusionne la pulsionalité. Elle hallucine le pouvoir, alors que la raison promet sans promettre : elle ne promet pas le monde mais seulement sa connaissance. Elle ne

29. *Ibid.*, p. 371.

30. *Ibid.*, p. 371.

31. *Ibid.*, p. 371.

promet pas la chose même mais seulement son phénomène, dont nous sommes à la fois partie intégrante et part active. Ainsi *L'avenir d'une illusion* s'achève sur une déclaration de sagesse kantienne : « [...] La tâche de la science est pleinement circonscrite, si elle se borne à montrer comment le monde doit nous apparaître en fonction du mode particulier de notre organisation [...] Enfin, le problème d'une disposition du monde (*Weltbeschaffenheit*) considérée en dehors de notre appareil psychique de perception est une abstraction vide, sans intérêt pratique »³².

La raison, par suite, est prise à la fois dans un mouvement de dépérissement, une menace (la pulsionalité menace la raison, la mine par les forces de délire qu'elle suscite — il y a tout un jeu de doubles tragiques, une dialectique de la *Beherrschung*, de la domination qui se retourne, entre pulsionalité et rationalité), et dans un élan d'espoir : elle est en avant de nous le point de fuite, le point gris qui nous permet, contre toute évidence, d'avoir foi dans l'avenir de l'humanité. Elle ne coïncide pas avec la loi, qui naît dans la violence, se forge dans les soubresauts de la horde primitive, et ne s'appuie, en dernier ressort, que sur les énoncés singuliers du père, dont l'énergie se transmet par la tradition et le surmoi, comme traces de jouissance (de ce point de vue, la genèse freudienne de la loi n'est pas du côté de la rationalité, le droit et la raison s'écartent l'un de l'autre, ils n'ont pas naissance commune, même si l'on imagine, à l'horizon, qu'ils pourraient avoir destin commun). Ce qui n'empêche qu'on trouve sous la plume de Freud, outre le terme de « primat de la raison » (comme idéal psychologique), un autre terme qui le double et ne laisse pas d'être inquiétant, celui de « dictature » — la « dictature de la raison » comme espoir pour l'avenir de l'humanité —, laissant entendre, en somme, à quel point le règne de la raison est antinaturel, à quel point il exige, à l'infini, une prise de pouvoir encore à venir. « C'est notre meilleur espoir pour l'avenir, que l'intellect — l'esprit scientifique, la raison — avec le temps parvienne à la dictature dans la vie psychique de l'homme »³³. Or, cet espoir de la raison est aussi, pour Freud, un espoir politique (en quoi nous ne sommes pas sortis du platonisme). « D'un autre côté, l'intellect — ou bien, pour lui donner le nom qui nous est familier :

32. *Ibid.*, p. 380.

33. S. Freud, *Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW XV, 185. Je traduis. C.R. Cf. traduction dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Idées, pp. 226-227.

la raison — appartient aux puissances dont on peut attendre avant tout une influence unifiante sur les hommes, les hommes qu'il est si difficile de maintenir ensemble, et par là même presque impossible de gouverner »³⁴. La raison se tient du côté d'Eros, unifiante et pacificatrice. La raison citadelle paisible, instance d'en haut, concédant paisiblement leur part de territoire aux sentiments (on ne dira plus les pulsions) — par un criblage paisible, une calme mise en demeure. Partageant à nouveau selon les justes proportions. « L'essence de la raison en est garante, elle n'omettra pas de concéder aux sentiments humains et à tout ce qui dépend d'eux, la position qui leur revient (*die ihnen gebührende Stellung einzuräumen*). Mais la contrainte commune d'un tel règne de la raison se démontrera comme le lien le plus fortement unifiant entre les humains, ouvrant la voie à de nouvelles unifications. Tout ce qui s'oppose, comme l'interdit de penser de la religion, à cette évolution, est un danger pour l'avenir de l'humanité »³⁵. A la contrainte de répétition pourrait donc succéder la contrainte de raison (*Zwang*). Contrainte unifiante et pacificatrice, mais ce serait beaucoup dire de la dire érotique. Contrainte hautaine, prête à renoncer à toutes ses satisfactions, à reconnaître toutes ses illusions — prête à renoncer à soi, s'il le faut, à mesure que son œuvre avance, telle est la différence que Freud marque avec la formation religieuse qui, elle, ne veut pas renoncer, exige impatiemment l'impossible (en quoi ses illusions pourraient être qualifiées de délirantes, alors que celles de la science ne seraient que rêveuses).

Mais cet optimisme affiché au sujet du discours de la science et de son bénéfique futur (à supposer que son règne arrive, que sa dictature advienne), dans les *Nouvelles Conférences* (ouvrage exotérique par principe), se trouve tempéré d'une nuance plus subtile ou plus grise dans le texte contemporain qu'est la lettre ouverte adressée à Einstein sous le titre *Warum Krieg ?*³⁶. Certes, la ligne de pensée est la même : la lutte contre la religion et la lutte contre la guerre passent par une même orientation stratégique. « Si la complaisance envers la guerre est une émanation de la pulsion de destruction, on est

34. S. Freud, *op. cit.*, p. 185.

35. *Ibid.*, p. 185.

36. S. Freud, *Warum Krieg ?*, GW XVI, pp. 11-27. Ce texte porte la suscription : « Wien, im September 1932 », tandis que l'avant-propos des *Nouvelles conférences* est daté : « Wien, im Sommer 1932 ». L'adresse à Einstein succéderait donc immédiatement à la dernière main mise aux Conférences. Cf. C. Rabant, « Guer », *Che Vuoi ?*, n° 7, 1991.

amené à faire appel à son encontre à son partenaire au jeu des pulsions, à Eros. Tout ce qui œuvre à lier les hommes entre eux par des sentiments doit forcément agir à l'encontre de la guerre »³⁷. Ces liens sont bien connus, inscrits à même la théorie des pulsions ; ils sont de deux ordres : l'amour et l'identification. Mais allons plus loin encore, dépassons ces zones communes et connues, jusqu'à l'horizon lointain de la dictature de la raison. Au-delà de l'amour et de l'identification, nous pourrions nous unir dans la pure raison. Allons plus loin, ce sera pour mieux butter sur le caractère utopique d'un tel horizon. « L'état idéal serait naturellement une communauté d'êtres humains qui auraient soumis leur vie pulsionnelle à la dictature de la raison. Rien d'autre ne pourrait faire naître une si parfaite et si solide unité entre les hommes, fût-ce au prix du renoncement aux liens de sentiments qui sont entre eux. Mais le plus vraisemblablement du monde, ceci est une espérance utopique. Toutes les autres voies d'un empêchement indirect de la guerre sont certes plus accessibles, mais ne promettent rien de rapide en fait de résultat. Malgré soi, on pense à des moulins qui moudraient si lentement qu'on pourrait mourir de faim avant d'en avoir récolté la farine »³⁸. Devant le public large que suppose l'écrivain des *Nouvelles conférences*, il faut tenter d'éveiller la foi dans la raison et susciter l'élan d'une croyance en un avenir serein de l'humanité ; à l'adresse de l'âme pure qu'incarne Einstein, qui ne croit que trop au pouvoir de l'intellect, il faut restreindre le semblant d'une telle espérance. Nous voilà plutôt morts de faim, de délire et de guerre, ou de désespoir, avant que le blé de la raison ne soit engrangé et sa farine bonne à cuire pour notre pain.

Il reste, il reste les organes, il reste le tambour de la raison. Mais peut-être pas de danseurs. Peut-être le procès de civilisation mène-t-il l'humanité à sa perte et à son extinction. Peut-être sommes-nous les derniers, vieillards, lançait Freud à son compère Einstein, à danser cette gigue de la paix et à rêver raison. Question d'idiosyncrasie. Car la raison écrit son histoire dans les organes en lettres brûlantes et obscures. La raison de la raison est, en dernier ressort, organique. Voici, de nouveau, le *Timée* à l'envers. Ce procès que l'on nomme civilisation ou culture, « sans conteste entraîne avec lui des modifications corporelles ; on ne s'est pas encore familiarisé avec cette idée que le développement de la culture était également un processus

organique [...] Il y a des raisons organiques à ce que nos exigences idéales, éthiques et esthétiques, se soient modifiées »³⁹. Si nous sommes rationnels, c'est parce que nous portons gravée dans nos tripes l'histoire de la raison — et avec elle, sans doute, en contrepoint, toute l'histoire violente de la religion et de la guerre. *Erbspu- ren*, disait Freud, héritage archaïque, gravant dans le ça l'outre-moi (« L'hypothèse de traces héréditaires dans le ça modifie pour ainsi dire nos points de vue sur le sujet »⁴⁰). A cette limite, impossible de doser l'espoir et le désespoir. Ce qui fait notre espoir est peut-être le désespoir même. Et là où est notre désespoir, là est peut-être l'espérance. Notre cœur bat à la poupe, sans que nous sachions si la mer existe encore. Mais que serait à terme une victoire de la rationalité sur la pulsionalité ? Une victoire d'Athéna sur les Erynies ? De la citadelle sur le chœur et la race des désirs ? Il y a comme une explosion en germe dans cette victoire. Freud affirme que le procès de civilisation a une double conséquence : « Un renforcement de l'intellect, qui commence à dominer la vie pulsionnelle, et une intériorisation du penchant à l'agression avec tous les avantages et les dangers que cela comporte »⁴¹. L'universel engendre l'explosion du particulier. Il y a une histoire de la raison qui est aussi une histoire de l'explosivité de la civilisation, une histoire de la technicité explosive de la raison. La soixantaine d'années qui s'est déroulée depuis ces derniers textes freudiens a mis à mal celui qui s'y trouve encore invoqué sous le nom de « notre dieu Λόγος »⁴², en bouleversant, moins la raison que la pulsionalité elle-même, l'inscription corporelle des raisons de notre prétendue raison et leur tramage technique et technologique. Nous sommes ici, désormais, au-delà de l'espérance. Nous sommes dans la facticité la plus totale, comme dans le débordement de la rationalité par ses œuvres. Nous sommes au point où la pulsionalité apparaîtrait à beaucoup comme un havre à l'encontre de l'effolement du rationnel. N'est-ce pas, après tout, le pulsionnel qui pense le mieux en nous ? N'est-ce pas la raison du pulsionnel qui nous manque le plus, comme un cœur à la raison même ? La question qui s'impose est dès lors peut-être celle du dehors de la raison (ou de sa plus intime obscurité), et du monde lui-même : il n'est pas si sûr que « le problème d'une disposition du

39. *Ibid.*, p. 26.

40. S. Freud, *Résultats, idées, problèmes* (1938), GW XVII, 151, PUF, p. 288.

41. *Ibid.*, p. 26.

42. S. Freud, GW XIV, 378. *L'avenir d'une illusion*, PUF, p. 78.

37. S. Freud, *Warum Krieg ?*, GW XVI, p. 23.

38. *Ibid.*, p. 24.

monde considérée en dehors de notre appareil psychique de perception » soit une abstraction complètement vide, dénuée d'intérêt pratique. Le « big bang » de l'univers en fait foi, comme, à l'autre extrémité, les bouleversements introduits dans la sexualité par l'histoire technologique et sociale — dont la « race des femmes » est aujourd'hui spécialement porteuse.

Peut-être touchons-nous ici à une limite de la pensée freudienne, la limite du *choros* même : le point où Freud renonce à la musique, qu'il disait ne pas aimer (le même, peut-être, que celui qui faisait qu'il n'osait pas toucher à la psychose). Que la raison soit un pur diaphragme, un dôme idéal, où se tiendrait la vision calme et sereine du monde, c'est sans doute un rêve, que la science même ne rêve plus. La raison a besoin de poètes et de danseurs, si l'on admet que « seul un chœur, mêlant aux mots les ressources de la lyrique et de la danse, peut suggérer la complexité de *phrèn* »⁴³ — *phrèn* qui donne à la raison son corps et sa raison, son épaisseur et son lieu, sa musique et son pas. La nourrice de la raison... Encore un peu de frénésie, pour cribler la raison, battre ses fléaux ! Seul Artaud peut-être, de nos contemporains, a su toucher si violemment ce cœur igné de la raison. C'est-à-dire aussi le théâtre de la cruauté où nous vivons quotidiennement, ce brûlot de la langue, comme un sceau dans nos chairs, un forceps pour la raison à venir.

Crise des échelles d'identité, défaillance du discours politique souverain en Europe

Alain Joxe

Deux cents ans à peine après la constitution jacobine, qui fut « suspendue jusqu'à la paix », quel est l'état du monde concernant le rapport entre la sauvagerie guerrière et la civilisation humaine ? La constitution de juin 1793 est toujours suspendue, mais en outre la forme impériale de pouvoir partout semble l'emporter de nouveau sur la forme républicaine. Qui dit ordre impérial dit identité forgée par contrainte et désordre barbare aux « marches » de l'Empire, c'est-à-dire explosions de haines intercommunautaires manipulées localement sans objectif stratégique, accompagnées d'actions dites « inhumaines » (dont les animaux sont bien incapables) et que les sciences humaines devraient avoir pour mandat de contrôler.

Le personnel politique en place en Europe, fruit de décennies de paix nucléaire, est en général au-dessous des circonstances tragiques, et rappelle les responsables de l'époque munichoise. En acceptant l'idée d'une « pathologie » propre à l'échelle politico-stratégique de l'Empire, j'essaie de contribuer au lancement d'un débat pluridisciplinaire. Cela exige des vocabulaires thérapeutiques ambigus, mais une cohérence dans l'intention politique permet d'éviter l'équivoque.

Face à un tableau clinique nouveau à l'échelle du monde, de l'Europe et finalement de la Bosnie, prise comme exemple, nous allons donc risquer des diagnostics sur les causes systémiques,

43. Nicole Loraux, *La métaphore sans métaphore*, op. cit., p. 251.

monde considérée en dehors de notre appareil psychique de perception » soit une abstraction complètement vide, dénuée d'intérêt pratique. Le « big bang » de l'univers en fait foi, comme, à l'autre extrémité, les bouleversements introduits dans la sexualité par l'histoire technologique et sociale — dont la « race des femmes » est aujourd'hui spécialement porteuse.

Peut-être touchons-nous ici à une limite de la pensée freudienne, la limite du *choros* même : le point où Freud renonce à la musique, qu'il disait ne pas aimer (le même, peut-être, que celui qui faisait qu'il n'osait pas toucher à la psychose). Que la raison soit un pur diaphragme, un dôme idéal, où se tiendrait la vision calme et sereine du monde, c'est sans doute un rêve, que la science même ne rêve plus. La raison a besoin de poètes et de danseurs, si l'on admet que « seul un cœur, mêlant aux mots les ressources de la lyrique et de la danse, peut suggérer la complexité de *phrèn* »⁴³ — *phrèn* qui donne à la raison son corps et sa raison, son épaisseur et son lieu, sa musique et son pas. La nourrice de la raison... Encore un peu de frénésie, pour cribler la raison, battre ses fléaux ! Seul Artaud peut-être, de nos contemporains, a su toucher si violemment ce cœur igné de la raison. C'est-à-dire aussi le théâtre de la cruauté où nous vivons quotidiennement, ce brûlot de la langue, comme un sceau dans nos chairs, un forceps pour la raison à venir.

Crise des échelles d'identité, défaillance du discours politique souverain en Europe

Alain Joxe

Deux cents ans à peine après la constitution jacobine, qui fut « suspendue jusqu'à la paix », quel est l'état du monde concernant le rapport entre la sauvagerie guerrière et la civilisation humaine ? La constitution de juin 1793 est toujours suspendue, mais en outre la forme impériale de pouvoir partout semble l'emporter de nouveau sur la forme républicaine. Qui dit ordre impérial dit identité forgée par contrainte et désordre barbare aux « marches » de l'Empire, c'est-à-dire explosions de haines intercommunautaires manipulées localement sans objectif stratégique, accompagnées d'actions dites « inhumaines » (dont les animaux sont bien incapables) et que les sciences humaines devraient avoir pour mandat de contrôler.

Le personnel politique en place en Europe, fruit de décennies de paix nucléaire, est en général au-dessous des circonstances tragiques, et rappelle les responsables de l'époque munichoise. En acceptant l'idée d'une « pathologie » propre à l'échelle politico-stratégique de l'Empire, j'essaie de contribuer au lancement d'un débat pluridisciplinaire. Cela exige des vocabulaires thérapeutiques ambigus, mais une cohérence dans l'intention politique permet d'éviter l'équivoque.

Face à un tableau clinique nouveau à l'échelle du monde, de l'Europe et finalement de la Bosnie, prise comme exemple, nous allons donc risquer des diagnostics sur les causes systémiques,

43. Nicole Loraux, *La métaphore sans métaphore*, op. cit., p. 251.

écarter le « traitement » actuel qui accepte partout le massacre comme ordalie impériale, et enfin penser la restauration d'un discours républicain légitime en Europe.

TABLEAU CLINIQUE. MILITARISATION DU DÉSORDRE, ACTUALITÉ DE LA BARBARIE

L'échelle du monde, c'est l'ONU ; mais l'institution mondiale, malgré la structure oligarchique du Conseil de sécurité, n'est pas souveraine, dans la mesure où elle ne représente ni un quadrillage légitime de l'économie mondiale (qui se proclame transnationale) ni un pouvoir militaire central de coercition. Seuls les Etats-Unis sont souverains, *autocrates*, à l'échelle du monde.

La grande course aux armements cérémonielle et stérile des deux blocs est terminée, mais les préparatifs pour des guerres réelles se multiplient partout. Les deux puissances (Allemagne, Japon) que la victoire des Alliés de la Deuxième Guerre mondiale avait désarmées puis condamnées à une politique de défense purement défensive, sont priées de réintégrer le peloton normal des nations de tête, et ne peuvent prétendre au *coleadership* du Conseil de sécurité *qu'à condition de vouloir agir militairement dans le monde par projection de forces*. Au lieu de profiter de l'existence exceptionnelle de grands Etats démilitarisés, le système s'efforce de les faire rentrer dans le rang des états guerriers contre la volonté des peuples. Il existe donc une pression pour une militarisation mondiale aussi homogène que la mondialisation du système financier.

La véritable raison de cette pression n'est pas l'égalitarisme oligarchique mais la poursuite d'une hiérarchisation *impériale* : les Etats sont aujourd'hui bien plus influents par leur action économique et financière que par leurs rodomontades militaires, et les élites américaines le savent parfaitement¹. Elles savent aussi que le leadership des Etats-Unis est actuellement plus militaire qu'économique, et que leur intérêt est d'inverser cette proportion. Pour ce faire, remilitariser les sous-leaders allemands et japonais constitue un moyen de les attirer vers la sous-traitance des rôles militaires de l'Empire et donc, en leur attribuant des sous-guerres, de leur ôter l'autorité réelle.

1. Edward Luttwak, « From Geopolitics to Geoconomics, Logic of conflict, grammar of commerce », *The National Interest*, été 1990, p. 17.

Ce travail d'abaissement indirect n'est pas vraiment nécessaire dans le cas français. La politique de défense de la France, cessant faute d'ennemi stratégique d'être centrée sur la dissuasion nucléaire, redevient simplement (comme avant) assez « batailleuse », sans qu'un débat pertinent se soit encore avisé du caractère désormais subalterne des actions militaires, surtout si elles ne soutiennent pas une politique nationale autonome très articulée. La France n'élève plus la voix au chapitre politique de l'ordre européen et s'affaire obscurément aux tâches militaires-humanitaires, tout en s'inclinant de mauvais gré devant les circonstances créées en partie par l'Allemagne, en partie par les Etats-Unis. Ces circonstances, qui régissent la partie la plus riche de la planète, non pas la plus misérable, débouchent en Yougoslavie sur la barbarie.

La misère n'est pas l'origine de cette crise ; il est bien visible que la pure causalité économique est incapable d'expliquer l'explosion de violence en Europe. Mais il n'est pas raisonnable de se réfugier dans une explication par la psychologie, voire par la psychologie collective, pire, par la psychologie historique, si du moins l'on veut sortir du niveau conceptuel du dépliant touristique. Il faut admettre *l'actualité politique de la barbarie*.

Cette barbarie n'est pas le produit de l'évolution interne de la crise yougoslave mais celui de l'interaction du local avec le voisinage régional et mondial. Le 22 avril 1993, on voit *des miliciens serbes menacer l'ONU* de reprendre le massacre de Srebrenica si les musulmans encerclés dans leur enclave sous protection de l'ONU ne sont pas complètement désarmés. L'ONU s'incline. Ironie de l'histoire : le même jour est proclamé « jour de la baleine ». Le monde entier semble d'accord pour arrêter définitivement la chasse à la baleine (sauf quelques pêcheurs japonais qui font figure de criminels). La baleine est mieux protégée que le Bosniaque. C'est la non-réaction du monde qui pousse les Serbes vers la barbarie.

L'humanité européenne vacille ainsi passivement au bord d'une nouvelle zone de mort. Comme le déchaînement des Serbes et Croates entre eux, puis sur les musulmans de Bosnie, n'a pas été arrêté à temps, la barbarie devient constitutive de l'Europe nouvelle. *Schadenfreude* mondiale : l'orgueilleuse Europe demeure dans la condition commune de l'humanité, celle de n'avoir pas encore fini ses guerres et de vivre comme l'Afrique ou l'Asie dans l'horreur et l'ethnocide impuni. Pourquoi ? On énumère six diagnostics sur la crise.

DIAGNOSTIC 1. EINSTEIN-FREUD : L'ÉCHELLE DE LA PATHOLOGIE

Il faut se référer à la lettre qu'Einstein écrivit à Freud, sur la demande de la Société des nations, pour lui soumettre la question de savoir, en 1933, si on pouvait éviter la guerre. Réponse de Freud : dévier le fantasme de mort, mais non pas chercher à le supprimer, car Eros-Thanatos sont liés. Cette réponse procédait d'une croyance relativement ingénue dans la validité de la psychanalyse comme théorie scientifique ayant une capacité descriptive et prédictive à travers plusieurs échelles d'organisation du vivant : de l'individu à la SDN. Mais elle demeure parlante pour le stratégologue comme pour le psychologue, à condition de définir l'Eros stratégique comme la concorde politique et le Thanatos stratégique comme la destruction d'une échelle légitime de la souveraineté, soit par la menace extérieure soit par la division intérieure (et les deux).

Cette demande de la SDN à Einstein n'a pas été renouvelée par l'ONU, et pourtant les sciences sociales aujourd'hui sont beaucoup mieux armées qu'à l'époque de la montée d'Hitler pour répondre sérieusement à une telle question, et les circonstances sont graves. Si l'ONU voulait bien la poser à quelque collègue de prix Nobel ou de compétents plus vulgaires, s'astreindre à donner une « couverture médiatique » à sa demande et s'engager à en tenir compte, nous serions au moins à jour en matière d'utopie pacifique.

Mais il faut demander aujourd'hui au collège (imaginable) des psychostratèges et des politanalystes quelque chose de plus particulier et de plus obscur : non pas quelle est la cause des guerres, car il n'y a plus de guerres — ces bonnes vieilles cérémonies d'Etats souverains rationnels —, mais quelle est la cause du déchaînement sadique des hommes ordinaires, se lançant dans la guerre identitaire (tribale, ethnique, religieuse, sexuelle) dans l'espace des anciens empires, des anciennes confédérations déchiquetées, des anciennes villes désarticulées ? Peut-on dire que ces criminels sont devenus déments (c'est-à-dire irresponsables) ? Dans quel sens ? Par rapport à quelle normalité ? Quels tribunaux sont compétents pour en juger et les juger ? On doit poser la question en terme d'échelle de la pathologie ou de la responsabilité.

— Peut-on se dire que le contrôle et l'évaluation de ces actions se situent à l'échelle individuelle et donc sont de l'ordre du savoir-faire « psychiatrique », ou non — je pense que non — et pourquoi ?

— Serait-ce, à l'échelle internationale, une tâche « sociale » *humanitaire et/ou policière-à-bavure* (assistance à personne en danger, menacée par un forcené, avec exécution sommaire par précaution, comme dans le cas des enfants de Neuilly) ? Mais ce type d'action n'est « légitime » qu'à l'échelle d'une identité communautaire ou nationale, à l'échelle mondiale elle exige toujours une *guerre politique*.

— S'agit-il, à l'échelle mondiale, d'une pathologie « militaire » locale (crise de l'armée yougoslave qui éclate en bandes de brigands) qui ressort donc d'une mission militaire disciplinaire (arrestation, conseil de guerre, exécution) ? Mais l'ONU n'a ni armée ni même comité d'état major et ne peut agir comme prévôté.

— Ou bien n'est-ce pas d'abord une crise politique locale ? Si oui, quelles procédures déclaratoires, économiques, diplomatiques ou militaires, découlent d'un tel diagnostic et sont applicables à la restauration de la normalité et à la désignation des responsables ?

Le fait de désigner la barbarie yougoslave (ou somalienne, ou libérienne pour ceux qui se fixeront sur l'Afrique) comme « une crise politique d'échelle locale » n'implique nullement que la responsabilité ou les causes soient purement locales. Il faut établir au contraire la responsabilité du voisinage régional et de l'échelle d'organisation mondiale dans l'éclatement de cette « pathologie politique ». Dans le mouvement, définir le concept de pathologie politique.

On peut penser que l'ONU n'a pas les moyens de pousser cette enquête ni même la compétence pour en poser le principe. Qui peut alors en prendre la responsabilité ? La CSCE, l'UEO, l'OTAN ? La seule solution politique, étant donné l'incompétence de toutes ces instances, qui vient de leur incapacité à se remettre en cause, est-elle finalement le jugement moral des ONG puis l'amnistie, l'impunité, l'oubli ? Ou bien, finalement toujours, une politique d'Etat, des Etats défendant des principes républicains au sein de la crise politique ?

DIAGNOSTIC 2. LA CRISE IDENTITAIRE, RÉGRESSION D'ÉCHELLE

Il faut considérer la crise de barbarie, en Europe, comme une conséquence du démantèlement des Etats communistes, sans insister plus particulièrement sur ses aspects idéologiques ou psychologiques, mais en dressant le bilan systémique. La crise surgit en raison de causalités fondamentales qu'il faut aborder en amont de tout

descriptif psychologique. Quelle est la structure stratégique de ce qu'on peut appeler *la crise identitaire*² en Europe ?

Tout d'abord c'est une crise qui frappe tous les « moments » du rapport des forces³ :

— du point de vue militaire, c'est une crise géostratégique par évanouissement du caractère directionnel stable de l'insécurité bipolaire (Est-Ouest) et évanouissement de l'identité stratégique bipolaire constitutive de la « vie de couple » et du « ménage à trois » des Etats-Unis, de l'URSS et de l'Europe depuis 1945 ;

— du point de vue économique, c'est une crise d'un système de production international délimité, autonome par rapport à l'économie capitaliste de marché, le système communiste, qui constituait bien une « identité économique » ;

— du point de vue politique, c'est donc une crise des identités collectives à diverses échelles — de l'Alliance, de l'Empire et des Etats-nations fédéraux —, qui aboutit à l'éclatement de l'Est.

Il faut noter que l'URSS s'effondre et que la régression à l'échelle nationale et communautaire se généralise à l'Est, au moment même où l'Europe connaît une crise politique identitaire qui surgit d'un processus inverse : la conglomération encore imparfaite des souverainetés étatiques dans l'institution de l'Union européenne. La crise européenne, c'est la concomitance de ces deux crises inverses. Mais la désarticulation de l'URSS et l'articulation de l'Union européenne s'accompagnent *toutes les deux* d'une promotion compensatoire des unités d'échelle inférieure à l'Etat-Nation.

La crise de tous les rapports de forces dans les deux parties de l'Europe est donc une crise générale identitaire par régression d'échelle.

Ce cadre clinique peut comporter le basculement dans la barbarie, sans qu'on doive attribuer cette crise à une défaillance psychologique des individus, mais bien plutôt à une *défaillance du discours politique souverain* dans une civilisation donnée. La média-

2. Cf. Salvatore Palidda, « Mutations dans les représentations sociales de la sécurité ou proliférations et variations des identités collectives dans l'Europe en formation », dans : Alain Joxe (dir. publ.), *La sécurité de l'Europe en formation*, rapport de recherche GSD/EHESS (programme MRT Intelligence de l'Europe), GSD, CIRPES, Paris, 1992.

3. Au sens où Gramsci distingue trois moments du rapport des forces : le rapport déterminant des forces socio-économiques, le rapport décisif des forces militaires et le rapport des forces politiques qui agit en médiation des deux autres ; Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, éd. Riuniti, pp. 68-72.

tion entre les échelles économiques d'organisation et l'application de la violence aux échelles militaires pertinentes est toujours fournie par un discours cohérent à l'échelle de la souveraineté politique. C'est aussi au niveau politique, et seulement là, qu'il peut être question de *responsabilité*.

DIAGNOSTIC 3. CRISE DE L'IMAGINAIRE DE L'AVENIR ÉCONOMIQUE ET LA RÉGRESSION

Les événements de 1989-1993 mettent en évidence la fragilité des échelles de légitimité, et la *mortalité économique des empires*, même *sans guerre*. Catastrophe récurrente : il s'agit du modèle assyrien du « colosse aux pieds d'argile » décrit par la Bible, et que les docteurs de l'église ont plaqué sans hésitation sur le scénario de l'effondrement de l'empire romain d'Occident. L'épuisement du modèle économique soviétique aboutit à une destruction, à une redéfinition généralisée des *échelles de la violence appliquée à l'économie*, et donc à une redéfinition des *échelles politiques de loyautés*.

La mort de l'URSS n'est pas seulement une libération — comme l'ont proclamé très vite les démocrates enthousiasmés par la chute du mur de Berlin et la disparition du despotisme —, c'est aussi une perte de sens global pour l'humanité qui voit disparaître une des deux représentations du monde, cohérente et complète, qui se disputaient depuis soixante-dix ans l'imaginaire de l'avenir économique. L'ex-URSS devient une marche de l'empire américain et renonce (provisoirement, je pense) à imaginer un avenir propre.

La dispute sur l'imaginaire de l'avenir n'est pas seulement une imbécillité idéaliste que les gestionnaires myopes de l'actualité auraient rendue caduque grâce à leur accession à une rationalité supérieure, « postmoderne ». L'imagination de l'avenir est une fonction cérébrale importante de l'humanité qui n'appartient qu'à elle (les animaux n'ont pas cela) et qui est irréductiblement liée à l'angoisse de la mort et au désir de penser le monde au-delà de sa propre mort (que les animaux n'ont pas non plus). Peut-être à cause de l'économicisme planificateur et scientifique du marxisme et à cause du machiavélisme du communisme, à cause du caractère cynique réaliste et « sérieux » de l'entreprise progressiste communiste, son échec est-il plus total que tout autre échec idéologique. L'islam sunnite n'est pas mort de la fin du califat. Le christianisme (comme le chiisme) résiste à n'importe quoi, puisqu'il ne cherche pas le royaume de

Dieu sur Terre. Au contraire, la pensée utopique du progrès doit se nourrir de succès et le traumatisme est d'autant plus fort que le communisme restait un conservatoire (hypocrite, mais pas plus hypocrite que les conservatoires français ou américains) des vertus morales et politiques de l'époque des Lumières, source de notre culture scientifique, économique, politique et sociale.

Exit le communisme, soit, mais quelle est la culture politique qui reste ouverte aux espoirs populaires de bien-être ? Dans quel Commonwealth/Respublica⁴ va-t-on organiser le Welfare ? Il ne suffit pas de proclamer abstraitement que l'histoire est terminée ou que ces questions sont complètement démodées, que la seule chose sérieuse est de gérer l'économie du possible, puisque les peuples ne se contentent pas de ces finesses. Ils exigent que les dirigeants soient honnêtes, efficaces, optimistes, qu'ils utilisent la science pour le mieux être, bref, les peuples sont démodés. Ils en sont toujours au XIX^e siècle. Ils réclament la mise en application des idées du XVIII^e siècle, ils n'admettent pas la prééminence irrémédiable sur le monde homogénéisé des lois de l'économie libérale de marché qui obligerait au chômage permanent généralisé et croissant, à l'enrichissement d'une aristocratie grâce au travail des robots. C'est à se demander si les peuples n'ont pas raison. Ils refusent l'abolition de l'Eros stratégique, tout seul : c'est tout aussi raisonnable que de refuser l'abolition du seul Thanatos stratégique.

En démocratie, le problème de la raison du peuple n'est pas facile à résoudre par le mépris. Les peuples se retournent alors vers les sources profondes de l'espoir, à savoir la passion du bien collectif ; mais faute d'une représentation politique appropriée, ils peuvent se replier sur la passion d'un collectif plus petit, une identité plus à portée de la main, et cette passion peut devenir limitée au collectif national tribal ou religieux. Elle peut donc devenir une passion locale, irrationnelle par rapport au but, car irrationnelle du point de vue du contrôle politique de l'échelle réelle des phénomènes économiques. La petite reconstitution du couple Eros-Thanatos devient historiquement fantasmagorique, politiquement meurtrière, finalement une passion idiote (au sens étymologique) du point de vue politique.

Pour l'empire qui, quelque part, manipule silencieusement les passions idiotes, les Serbes deviennent des « barbares » orthodoxes

chargés de liquider des « barbares » musulmans. Etait-ce nécessaire ? Comment pouvait-on l'éviter ?

DIAGNOSTIC 4. LA BARBARIE N'EST PAS UNE « RÉGRESSION » MAIS UN ÉTAT LOCAL ORDINAIRE DU SYSTÈME IMPÉRIAL NOUVEAU

Qu'est-ce que cette « résurgence », cette « régression » vers des guerres interethniques dont tout le monde parle avec une grande légèreté théorique ? S'agit-il vraiment d'une régression vers des échelles de violences « archaïques » enfouies dans l'ontogenèse impériale des peuples ? Ce terme a-t-il un sens en histoire ? A-t-il un sens en psychopathologie en dehors de la notion de « régression à l'étape orale ou anale » du développement psychique de l'individu, et ce sens du mot régression est-il applicable aux collectivités ? Avons-nous le droit de l'appliquer en politique comme le contraire de « progression », c'est-à-dire du progrès ?

Le III^e Reich semble ouvrir la marche des « régressions » du XX^e siècle, en pratiquant un « nettoyage ethnique » au niveau de la collectivité allemande. Les nazis proclament que les Juifs sont extérieurs au peuple allemand. Ils sont bientôt massacrés, dans le Reich et dans toute l'Europe allemande. On a dit que le nazisme est l'héritier de toute l'histoire du racisme européen, mais il faut admettre, avec Hannah Arendt, que ce racisme, né en France et en Angleterre, est un phénomène contemporain lié au nationalisme postromantique qui se met en forme avec l'ère industrielle, et il est analysable par rapport au phénomène que Marx n'a pas inventé, celui de la lutte des classes sous hégémonie de la bourgeoisie. C'est la bourgeoisie, sans ancêtres, sans « race », qui se cherche une noblesse héréditaire par antiphrase dans l'exhibition de l'immondice héréditaire des « races inférieures » que l'aventure coloniale vient illustrer. Le défaut d'aventure coloniale chez les Allemands aboutit à l'invention des Juifs comme têtes de Turc intérieures devant prouver non seulement la supériorité de la bourgeoisie allemande mais la supériorité du peuple allemand tout entier. S'il y a « résurgence » ou régression dans ce populisme sanguinaire, ce n'est pas une régression au Moyen Age, mais une régression au XIX^e siècle.

L'écrasement du III^e Reich avait abouti à une congélation durable des luttes intercommunautaires en Europe centrale et orientale. Nous devons aujourd'hui examiner les Serbes, anciennes victimes des nazis et des oustachis leurs alliés, les mettre en observa-

4. *Commonwealth* traduit toujours le latin *Respublica* dans Hobbes.

tion, en tant que peuple atteint d'une pathologie politique *comparable* à celle des Allemands sous le nazisme, quoique différente : ils cherchent à manifester leur supériorité conquérante, compensatoire d'une crise identitaire, par la négation d'un peuple considéré comme une identité à supprimer localement. De ce point de vue, il faut séparer nettement la première partie (serbo-croate) de la guerre yougoslave de la seconde (conquête de la Bosnie et ethnocide des musulmans). Cette pathologie est également *comparable* à celle qui a régi la stratégie « défensive-conquérante » de l'Etat israélien, lui-même marqué par le souvenir de la Shoah. Le nazisme est-il l'ancêtre obligé des pathologies politiques issues de l'Europe ?

L'empire soviétique, qui connaît aujourd'hui « l'accès au pouvoir de la bourgeoisie », ne fut que démographiquement un empire russe. C'était bien l'empire d'un parti communiste plurinational. L'anticommunisme postsoviétique n'a pas défini le Russe partout comme sa tête de Turc. Partout cependant, dans la marqueterie des républiques et des régions autonomes organisée par Staline *pour neutraliser les nationalismes au profit de la dictature du Parti*, on voit un peuple chercher et trouver dans sa circonscription la présence d'un autre peuple, anciennement esclave ou anciennement maître, et qu'il fait plaisir de massacrer un peu pour fonder sa vertu nationalitaire sur un peu de sang et de supériorité. Partout, du Caucase au Sin-kiang, on égorge pour économiser les balles, on torture pour le plaisir, on viole pour briser la relation homme-femme chez l'ennemi. Dans les Balkans, aux franges de l'ex-empire austro-hongrois et dans la zone tampon entre l'ex-empire soviétique et l'ex-empire américain de l'époque bipolaire, ce sont les musulmans bosniaques — c'est-à-dire serbes ou croates d'origine — qui doivent servir de victimes expiatoires. S'agit-il d'une *régression* ou plutôt, comme en Allemagne, d'un « racisme fondateur » de l'hégémonie bourgeoise ? Ou encore d'une pathologie tout à fait actuelle, liée à l'apparition d'une nouvelle forme impériale en Europe ?

Je préfère éviter toute expression qui installe une causalité génétique de la barbarie au cœur même de l'identité tribale. L'apparition de « la mère Serbie » légitimant les viols, comme référence d'échelle pour l'organisation du fantasme de mort stratégique en 1992, constitue la pathologie, et ne peut donc être considérée comme sa cause. La banalité sur la « régression » cache une tautologie et débouche sur une absence d'explication et une résignation politique devant le grand mouvement d'*expulsion* et de déracinement de

populations entières, qui est accepté par « l'Europe ». Il faut donner de cette opération une définition rigoureuse pour pouvoir en attribuer la responsabilité à telle ou telle force politique organisée.

Tout ce qui se passe actuellement peut se résumer par l'axiome non-dit suivant : *les musulmans — même les Turcs — n'ont qu'un seul droit dans l'Europe impériale : celui de former une population de travailleurs immigrés*. Cela va devenir vrai des musulmans bosniaques qui rejoindront ainsi les Palestiniens dans un statut étrange, invention des empires postcoloniaux du XX^e siècle, et qui était impensable dans un « empire traditionnel » : être travailleur immigré sur sa terre natale. « On » déploie ainsi un éventail de « conditions » plus malheureuses que celle des travailleurs autochtones qui sont seulement licenciés. La catégorie des travailleurs expulsables peut contenir des enfants nés sur le sol du pays expulseur. Cela dépendra des codes de la nationalité qu'on est en train d'homogénéiser en Europe. Ainsi s'instaure une division stratégique utilisable pour le maintien du système de pouvoir en Europe. Une distinction sociale héréditaire, fondée sur le droit du sang. On peut même dire que la rivalité permanente entre les castes héréditaires et licenciés non expulsables et les licenciés expulsables remplace habilement la guerre dans la pratique de division des peuples et des couches populaires en Europe, pratique nécessaire à leur domination.

Ici, il faut énoncer clairement l'hypothèse que cette axiomatique, ce dispositif en castes, cette stratégie de distillation fractionnée du malheur à l'échelle de l'Europe qui se traduit, aux marges, par l'acceptation de « barbaries » ethniques, sont une stratégie proprement impériale de mise en forme du politique. Le pronom « on » convient parfaitement pour désigner la source non institutionnalisée et même inconsciente de cette stratégie impériale. La forme impériale de pouvoir est faite de compulsion muette ; elle est conquérante ; elle manipule les violences barbares aux alentours du limes. Elle est incompatible avec la forme républicaine du pouvoir qui repose sur l'expression ouverte des politiques, le débat démocratique, la suppression des castes, la suspension des luttes de classes.

Si la forme impériale triomphe, soit dit en passant, l'identité française sera détruite.

DIAGNOSTIC 5. DÉFAILLANCE DU DISCOURS POLITIQUE RÉPUBLICAIN EUROPÉEN

Il est d'autant plus étrange que la politique française n'ait pas été en mesure de s'opposer vigoureusement à la décomposition yougoslave : la décomposition yougoslave est une véritable menace pour notre République qui ne survit que dans un voisinage d'États-nations territoriaux, respectant la définition territoriale de la souveraineté et pratiquant une définition civique de la nationalité.

D'une façon générale, c'est le *discours politique*, celui des politiciens sur le politique, qui assume la mission ordinaire et extra-ordinaire de définir politiquement les identités et de contrôler les fantasmes de mort. Il y a même une efficacité propre du seul discours politique, dans certaines conjonctures admirables. Normalement, le discours politique est *responsable* de la mise en forme de la menace de mort. Il définit la collectivité, les principes de la « concorde », et dans le même mouvement, comme un corollaire, sur la face obscure de ce Janus Bifrons, il doit définir aussi les menaces, l'ennemi extérieur, la réponse collective que la défense de l'État prépare comme une contre-menace de mort, oriente ainsi la pulsion de mort au service de la $\Phi\iota\lambda\iota\alpha$ civique. Le domaine du politique reproduit de la sorte les conditions générales et abstraites de la *naissance du pouvoir*. L'identité n'est identité *politique d'État* que dans le cas particulier où apparaît le pouvoir d'État. Il se fonde « à l'épreuve d'une altérité radicale de la pure indétermination du dehors et dans l'exposition à la mort »⁵ et, comme dit Alain Badiou : « Il ne se fonde pas sur le lien social qu'il exprimerait, mais sur la déliaison qu'il interdit »⁶. L'État, rappelons le, n'est qu'une des représentations de la violence légitime, celle qui prétend au monopole et qui, par là, se donne les moyens d'interdire la décomposition de l'identité étatique en sous-entités violentes, en sous-guerres, au moins autant que d'interdire cette décomposition sous le choc d'une attaque externe.

L'État interdit cette décomposition par les deux voies qui sont à la portée du politique : le discours et l'action économiques qui maintiennent la $\Phi\iota\lambda\iota\alpha$ par la carotte et la peur de la mort *de faim* ; le discours et l'action militaires qui maintiennent la $\Phi\iota\lambda\iota\alpha$ par l'affrontement et la peur de la mort *violente*. Mais « entre les deux », il existe le discours politique pur, qui s'appuie peut-être sur des opérations

économiques et des opérations militaires potentielles, mais surtout régit la pure légitimité par un rappel aux principes fondateurs de la cité. L'homme étant un animal à mémoire peut se rallier, sans usage de la force et sans bénéfice économique, à la légitimité politique si elle sait remettre en selle un discours fondateur.

Cette responsabilité d'État implique que toute défaillance du discours politique, en temps d'exception, *autorise* ou déclenche des crimes contre l'humanité : lorsque l'homme politique cesse d'imposer une directivité à la pulsion de mort, celle-ci s'oriente selon d'autres lignes de partage, plus proches et moins abstraites que celles élaborées par l'État en crise.

La crise systémique du communisme, crise économique, crise militaire, crise de l'État, se reflétant dans le système fédéral russe ou yougoslave, a abouti à l'effacement de tout discours politique légitime dans l'espace des empires orientaux de forme fédérale. Cet effacement se fait en principe en faveur du discours politique légitime de l'Ouest. Or, il se trouve que, de l'autre côté de l'ex-rideau de fer, l'Europe n'a pas encore de porte-parole, elle n'a pas de voix politique unique appuyée sur un couple de compétences militaire-économique indispensable à la souveraineté : elle ne peut donc jouer aucun rôle politique hégémonique, elle n'impose aucune procédure obligatoire. Elle n'oriente pas le fantasme de mort déboussolé des pays de l'Est, ni celui de la Yougoslavie.

Pour refonder leur pouvoir à l'échelle inférieure des républiques, on voit surgir deux types de dirigeants postcommunistes : les dirigeants ex-communistes et les dirigeants issus de l'opposition nationale-démocratique. Ce qu'il y a de particulier à la Yougoslavie, c'est que, contrairement à la Russie, les deux types de dirigeants se sont tous les deux liés à un discours ethniciste irrationnel. Tudjman, ex-opposant, et ses « oustachis », vaut Milosevic, ex-communiste et ses « tchétniks ». Izetbegovic, ex-opposant, les vaudrait bien, disent ses deux ennemis, s'il n'était écrasé. Le spectacle de la « guerre à trois camps » stupéfie la gauche européenne qui en perd ses principes antichauvins, antimilitaristes, antifascistes, qui lui permettraient de hiérarchiser les régimes, d'y désigner l'adversaire principal et d'intervenir en faveur des victimes principales de l'agression, les musulmans bosniaques, avec un discours *politique* cohérent. L'inhibition du discours de la gauche républicaine et socialiste en Europe, face aux discours politiques fascistes et aux pratiques criminelles des milices, a contribué de manière fatale au déchaînement

5. Claude Lefort, *Le travail de l'Œuvre Machiavel*, Gallimard, 1986, p. 552.

6. Alain Badiou, « Méditation n° 9 », *L'être et l'événement*, Le Seuil, Paris, 1988.

de la barbarie dans les Balkans. Mais les vrais responsables sont les pouvoirs d'Etat, en Europe ; ce sont eux qui ont démissionné de leurs responsabilités politiques directes, et parmi eux, surtout l'Allemagne et la France.

DIAGNOSTIC 6. DÉSIGNATION DES RESPONSABLES POLITIQUES DE LA CRISE

Les Allemands sont responsables du déchaînement serbo-croate, parce qu'ils ont reconnu séparément, contre l'avis unanime des pays de la CEE, l'indépendance de la Slovénie et de la Croatie. Ils pensaient leur action légitime dans le cadre d'une définition de l'« Europe des Länder » dont ils assurent la croissance molle, animés par cette image archétypale bienveillante et quasi naturelle, la morula du Saint-Empire romain germanique enfin reconstituée par la fusion des deux gamètes RFA-RDA, qui n'est violente que sur ses marches et n'a pas de centre stratégique. Les Serbes, déjà déviants par leur méchante politique au Kosovo, se sont auto-exclus de l'Europe des hantes du Saint-Empire, et la Bosnie n'a d'avenir que comme marche de la Croatie. Toutes ces « pensées » obscures animent le devenir de l'Europe de forme allemande, c'est-à-dire de forme impériale ; mais précisément, ce ne sont pas des pensées claires, et elles ne cherchent pas à devenir le langage politique légitime de l'Europe, qui reste celui du respect des frontières, des droits de l'homme et de la démocratie, le langage qui domine les accords d'Helsinki.

C'est donc la France républicaine, plus que l'Allemagne impériale, la grande responsable de la gabegie sanglante des Balkans. L'Allemagne influence mais ne *parle* pas sa politique. Elle la joue sur le niveau économique par regroupement des organisations identitaires naturelles. C'est la France qui demeurerait le porte-voix démocratique pertinent de l'organisation de la République confédérale européenne.

Au lieu d'ouvrir un conflit de principe avec l'Allemagne dès la reconnaissance unilatérale de la Slovénie et de la Croatie, elle a préféré rester dans l'ombre. Sa responsabilité historique est écrasante, mais il lui faudra l'assumer. La France restée muette s'est repliée sur « la tradition de l'alliance serbe » et l'action humanitaire ; elle a parfois balbutié, par la voix de son président et de son ministre des Affaires étrangères, une série d'assertions décalées qui ne reposaient

pas sur les fondements éthiques de la République mais sur la forme impériale de la tradition violente et jacobine de 93, voire sur ce respect néo-darwinien de la *force* d'un état naissant, position qui faisait de la France, au lendemain de la guerre de 14, et de nouveau en 1992, la sage-femme d'un mini-empire serbe.

Le président s'est trompé de France. La République de 1793 n'était légitime que parce qu'elle se défendait contre l'invasion. Non pas parce qu'elle envahissait les voisins. Le travail jacobin, en Yougoslavie, avait été fait par la résistance des partisans et par le communisme de Tito, luttant d'abord contre l'envahisseur nazi, puis contre l'empire stalinien. Même les Anglais, qui ne s'intéressent pas aux idées, l'avaient reconnu en rompant avec les tchetniks pour faire affaire avec Tito. Seuls les ignorants de l'histoire de la résistance yougoslave, ou peut-être les Allemands qui voulaient l'effacer, pouvaient renier l'ensemble du legs du titisme, qui ne se ramène pas au stalinisme. La résistance antinazie avait fondé légitimement la Yougoslavie et avait mis les nationalismes tribaux hors-la-loi. Elle avait orienté, par le neutralisme, les fantasmes de mort contre les deux empires de la bipolarité. Il fallait se méfier comme de la peste des forces politiques qui s'appuyaient sur des oustachis et des tchetniks. Ils allaient détruire l'esprit républicain né de la résistance yougoslave et non pas le reconstruire. Il fallait intervenir plus tôt, en menaçant les Serbes de rétorsions militaires proportionnées à leurs exactions ; la menace d'embargo était sans rapport avec l'enjeu qui était d'empêcher les expulsions irréversibles et de ne pas laisser l'agression militaire sans sanction militaire.

Mais la seule idée d'une démonstration de force contre ces unités délinquantes issues de la décomposition de l'armée titiste faisait hurler d'indignation une foule pacifiste complètement dépourvue d'humour historique et incapable d'identifier son propre comportement au syndrome munichois le plus plat. On acceptait donc partout que le massacre des musulmans se poursuive sans aucune sanction, étant donné que l'embargo ne pouvait avoir d'effet dans la temporalité d'une guerre de terreur et de conquête.

On voit bien ce qu'il aurait fallu faire et ne pas faire, mais que faut-il faire aujourd'hui, malgré l'irréversibilité des destructions, des atrocités et des morts, pour que ces morts ne deviennent pas des cadavres dans un placard, mais soient respectés comme des victimes exemplaires d'une erreur finalement redressée ? Sera-t-il pos-

sible de rendre leur dû aux citoyens de Sarajevo en lutte pour la république plurinationale ?

TRAITEMENT 1 (EN COURS). LA CRISE SANS INTERVENTION STRATÉGIQUE : UNE ORDALIE TRUQUÉE FAISANT FONCTION DE CROISADE

Aujourd'hui, c'est-à-dire après une année entière d'agression et d'opérations offensives des milices serbes de Milosevic et Karadzic, la stratégie non dite des Européens apparaît claire pour un observateur extérieur : les Européens s'accrochent à cette « dernière croisade ».

Le travail fait par les Serbes est acceptable par les démocraties occidentales qui ne peuvent pas gérer tout le malheur du monde. Il resterait seulement à expliquer *pourquoi* aux opinions moralement révoltées. Le pourquoi de l'acceptabilité de la barbarie, c'est toujours l'idée fautive qu'il existe des problèmes archaïques chez des peuples semi-civilisés, et qu'il n'y a rien d'autre à faire que de les laisser s'étriper jusqu'à ce qu'ils se calment, et d'accepter le nouveau statu quo.

Les Américains, dont les principes permanents sont moins solides que les nôtres et dont l'absence d'intérêts dans les Balkans n'est pas feinte, ont conservé la capacité du discours politique et éthique cohérent. Clinton a toujours dit que le plan Vance-Owen était injuste et consacrait d'avance un partage qui réduisait les musulmans à la portion congrue et à la révolte. Il a toujours dit que, pour arrêter l'offensive serbe, il faudrait avoir recours à une démonstration de force. Il se montrait meilleur politologue et aussi meilleur leader politique qu'aucun homme d'Etat européen, puisque son langage était sans équivoque et ne laissait pas planer un doute abominable sur la question de savoir si, après tout, les musulmans de Bosnie n'avaient pas réellement perdu le droit d'exister comme entité, et par conséquent la Bosnie aussi. Ce doute sur la « viabilité » des musulmans comme identité politique entraîne un doute sur la viabilité de la Bosnie comme république fédérant des districts ethniques. Ce doute était si fort qu'il a poussé les Européens en général à considérer que l'ordalie était une procédure recommandable. Ce qui se passe depuis un an n'est pas exactement une impuissance stupide de l'Europe, c'est une expérimentation

guerrière sur le terrain, *qui dit l'avenir légitime*. Un jugement de Dieu. Mais les dés sont pipés, le Dieu est chrétien.

A la fin de la procédure d'ordalie, au cours de laquelle on laisse les musulmans se défendre contre les Serbes et éventuellement les Croates, sans leur laisser acquérir les armements nécessaires — afin de ne pas « ajouter la guerre à la guerre » —, en essayant seulement de les nourrir et de les soigner un peu, on constate que les musulmans bosniaques ne forment pas une nation viable : la preuve, c'est qu'elle est détruite.

Il n'y a donc rien d'abusif dans l'interprétation qui se répand dans les pays de culture arabo-musulmane : les Européens, « dans l'ensemble », ne veulent pas d'une souveraineté « musulmane », même de nom, en Europe. Tous les moyens sont bons pour la laisser assassiner. Suite et fin de la *reconquista*, de la prise de Grenade ; la guerre de Bosnie, c'est l'équivalent d'une dernière croisade, la douzième⁷, plus hypocrite que les autres.

La responsabilité de la France dans le laisser-faire d'une croisade est tragique, mais elle ne dépasse pas la bassesse de tous les autres gouvernements européens. La responsabilité de la République française dans la *légitimation* de cette ordalie est effrayante, parce qu'on pouvait penser que notre culture politique postcoloniale se rebellerait contre ce type de procédure. Il n'en a rien été. La France également est malade de la maladie des Serbes et des Croates : l'acceptation de la barbarie, de la légitimité du « travail » serbe. Il faudrait on ne sait quoi pour démontrer le contraire. Plutôt des faits désormais que des déclarations.

TRAITEMENT 2. DÉSIGNATION POLITIQUE DE L'ENNEMI À LONG TERME ET LUTTE CONTRE LA FORME « EMPIRE » POUR LA FORME « RÉPUBLIQUE »

Si l'on pense, au contraire, que ce « travail » serbe est inacceptable, le régime des milices doit être affronté dans un conflit ou même une guerre nécessaire, faute de quoi les forces politiques qui sont organisées autour de la tolérance de l'Europe au fascisme vont s'organiser et étendre leur emprise et ruiner partout l'esprit républicain.

⁷ Pierre Beckouche, « Sarajevo, la douzième croisade », *M*, n° 60, avril 1993, p. 42.

Que faire donc ? Il faut presque toujours faire violemment plus tard l'équivalent de ce qu'on aurait dû faire plus tôt par le discours politique efficace, séduisant ou menaçant. En dressant le bilan de ce qui n'a pas été dit et pas été fait, on n'est pas dans une litanie de regrets, mais toujours dans une pensée programmatique.

En se ralliant à l'idéologie nationale serbe du régime Milosevic, et en croyant ainsi maintenir la Yougoslavie fédérale, l'Elysée — ou même « la France » — mettait involontairement sa voix politique au service d'une violence comparable à celle des nazis. Ce n'est pas la première fois qu'un gouvernement français croit reconnaître dans des régimes douteux le génie archaïque de la Révolution jacobine et saisit ce prétexte pour entrer en affaires. L'Irak a connu en France le même type d'engouement de la droite chiraquienne à la gauche jacobine, avant d'être précipité dans l'enfer.

Bien sûr, lorsque les milices serbes se déchaînent, convaincues par les efforts criminels de la propagande du régime de Milosevic que les noyaux serbes, coupés en morceaux, séparés de la mère Serbie, sont voués au génocide oustachi et musulman, dont le souvenir reste dans les mémoires familiales, elles croient se défendre. Mais quand elles font exploser la Bosnie et vident le pays de ses habitants musulmans en pratiquant, par des horreurs et des massacres massifs, des mouvements de population, et quand elle conquièrent à 60 % la république tricommunautaire, elles croient se défendre encore.

Autrement dit, dès le printemps 1992, elles ont perdu le sens commun. Elles sont des dangers publics pour l'Europe. Il faut les réduire. Le Président Mitterrand, influencé par les cris des intellectuels, a des doutes et produit ce spectacle digne de l'antique, son voyage éclair à Sarajevo qui a le mérite de rouvrir l'aéroport. Voyage « humanitaire » sans lendemain politique qui ne change rien, ni même sa secrète inclination pour les Serbes, et qui laisse la politique française non pas sans actions, mais sans discours politique ferme et cohérent. Il était aisé, depuis le printemps 1992, de dénoncer le principal agresseur, les milices serbes, aidées par l'armée « yougoslave » de la nouvelle Yougoslavie serbo-monténégrine du régime Milosevic. Il était nécessaire alors de prendre date pour la seule solution acceptable conforme à la Charte de l'ONU — principe que la société internationale a maintenu intact, même dans le cas des territoires occupés par Israël — : comme pour le Koweït, le refus total d'accepter les conquêtes territoriales de l'agresseur et son refou-

lement. Des mises en accusation pour crimes de guerre et crimes contre l'humanité devaient être déposées devant un tribunal de type Nüremberg.

Pour arriver à ce noble niveau judiciaire, il était nécessaire que le gouvernement français désigne le gouvernement de la Serbie comme adversaire de l'Europe, qu'il retire les casques bleus français pour obtenir un nouveau mandat de l'ONU, qu'il aide la Bosnie à s'armer. En tout cas, il était opportun de *menacer de faire tout cela et donc de se préparer visiblement à le faire* pour peser sur le système international avec nos propres atouts. Il aurait été utile, au cours du retrait, par quelques actes tactiques défensifs efficaces, de donner une leçon aux bandes d'assassins accoutumés à de petits adversaires mal armés et convaincus que massacrer des populations civiles sans armes leur donnait une réputation *militaire*. Il y eut plusieurs occasions perdues de leur faire sentir que la vraie guerre pourrait les écraser, comme elle avait écrasé les nazis. Cela ne sert à rien d'avoir un budget militaire et une politique de défense si c'est pour ne pas s'en servir stratégiquement, au moins sous forme d'une menace d'emploi tactique dans les moments où les paroles diplomatiques sont tournées en dérision par des pouvoirs de fait.

On commence seulement, en juin 1993, à agir dans ce style, du côté français, en défense des zones de protection, en tordant un peu le bâton par rapport au mandat de l'ONU. Il fallait le faire plus tôt, mais il faudra le faire plus tard. Il n'y a pas moyen d'éviter de relancer par la menace la restauration du droit des populations à vivre sur leurs terres sans être massacrées et expulsées par une nouvelle espèce de pouvoirs d'Etat tchetniko-oustachis. Les pouvoirs d'Etat tchetniko-oustachis ne sont pas légitimes en Europe. Ce sont des ennemis qu'il faudra affronter par tous les moyens politiques, c'est-à-dire, en dernière instance, militaires.

En conclusion, je pense avoir exposé clairement trois idées.

1. Il existe, en Europe, une pathologie complexe par défection générale du *discours politique* à l'échelle de l'organisation des identités politiques européennes (à cause de la prééminence de l'économique et du financier et de l'évanouissement du militaire).
2. C'est une tautologie vide d'expliquer la barbarie par régression incontrôlable à une « civilisation barbare locale » : la crise yougoslave n'est pas une explosion de folie serbe, mais elle surgit par l'interaction d'un système local en crise avec le voisinage régional au-

torisant la barbarie périphérique, et il s'agit du triomphe provisoire d'une forme impériale et du refoulement de la république. L'« empire américain » n'a rien à voir là dedans. Il s'agit de notre propre démon impérial, un Saint-Empire moderne, sans empereur mais avec une banque, qui surgit muet, des décombres de la guerre froide.

3. La responsabilité de la République française est engagée et ne pourra pas se dégager des conséquences et du suivi de l'affaire. Autant s'y résigner et même revendiquer avec éclat un rôle important dans la reconstruction de la légitimité républicaine, violée dans notre voisinage par notre défaut de discours pertinent ; mais il n'est jamais trop tard. L'affrontement au système tchetnik-oustachi ne fait que commencer. Si la droite française au pouvoir n'est pas équipée mentalement pour se donner à cette tâche, celle-ci revient normalement à la gauche, à condition qu'elle se réveille.

La haine ordinaire

Donald Moss

*Comment un psychanalyste lit les phénomènes
de l'homophobie aux Etats-Unis*

« La mise en abîme de mon livre se referme sur moi. Je suis dans la merde. Jusqu'où souhaites-tu me voir sombrer ? Pends-toi, Bill ! Mes muscles ont fondu. J'ai enfin retrouvé mes jambes et mes bras d'enfant. »
Hervé Guibert, *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*

Dans le film de Ridley Scott, *Blade Runner*, des êtres humains du XXI^e siècle ont construit des esclaves robots qui ressemblent parfaitement aux humains. Ces robots s'appellent des « répliquants ». Quelques répliquants ont été programmés à se croire humains. Ils ont été munis de mémoires et de photos de leur enfance. Pour des raisons d'efficacité et de réglementation, les répliquants ont une durée de vie réduite à quatre ans. Le seul indice sûr qui distingue les répliquants des humains est un réflexe particulier de leurs pupilles lorsqu'ils sont soumis au stress.

Un groupe de répliquants rebelles veut que l'on prolonge leur durée de vie. Ils veulent avoir exactement ce qu'ont les humains. Des médecins s'occupent de contrôler l'ensemble des travailleurs de Los Angeles pour trouver les répliquants rebelles que l'on soupçonne de s'être camouflés parmi eux. Une fois identifiés, ces rebelles doivent être tués, mis à la retraite, « retirés » (*retired*).

Celui qui est choisi pour les retirer est « Blade Runner ». Sa tâche est simple : se débarrasser des rebelles et rétablir la loi naturelle et sociale que leur révolte a mise en cause.

Les répliquants rebelles sont à la poursuite de leur inventeur. Il est le seul qui puisse peut-être les aider. C'est un grand homme d'affaires, reclus et bien protégé, une sorte de génie, à la sexualité marginale, qui vit avec une belle assistante « répliquante ». Les répliquants le découvrent. Leur chef, dont le personnage sympathique évoque le monstre de Frankenstein, est prêt à mourir. Poussé à bout, et donc prêt à tout risquer, il essaie de convaincre son créateur de changer les choses. Celui-ci refuse obstinément : la loi naturelle rend ce changement impossible, les normes culturelles l'interdisent. Le rebelle embrasse alors son créateur sur la bouche, dans un baiser long et passionné. Au début, le rebelle berce la tête de son créateur entre ses mains, mais son étreinte se resserre, il finit par tuer le créateur en lui écrasant le crâne.

Après une longue lutte, Blade Runner réussit à « retirer » le chef des rebelles. En cours de route, lui et la belle assistante répliquante du créateur tombent amoureux l'un de l'autre, et leur histoire finit, malgré leurs différences, par un dénouement heureux. Cette rencontre est le seul modèle d'une relation permise qui puisse franchir la frontière entre humain et répliquant : un homme humain peut prendre une femme répliquante. Mais toute autre relation de franchissement est punie. A ce titre, le programme du chef des répliquants rebelles représentait une triple violation de l'ordre établi, en permettant les relations de répliquant à humain, d'esclave à maître ou de mâle à mâle.

Le nom même de « répliquant » affirme et commémore une différence présumée fondamentale. D'un côté il y a l'authenticité de l'humain, de l'autre sa réplique, sa mascarade. Du côté du naturel, le pouvoir ; du côté de la réplique, la soumission. Le « Blade Runner » renforce le pouvoir du naturel. Le réflexe des pupilles constituant le seul indice sûr de cette différence, la civilisation tout entière sait lire ces pupilles. Elles ont un sens univoque, aussi définitif et irrévocable que le signe « tête de mort avec tibias croisés ». Comme lui, elles sont un signe qui désigne un lieu : elles font savoir exactement où les contenus marqués doivent être placés. La lecture d'un tel signe ne doit pas être conçue comme un acte d'interprétation. Le signe est univoque et ne provoque pas de discussion, il n'a

qu'un seul sens. La lecture se produit et entraîne automatiquement la suite.

Pour le « Blade Runner », cette lecture sans ambiguïté est le garant de son innocence. Elle établit la différence entre assassinat et « retirement ». Guidé par cette différence, il peut poursuivre sa course avec la conscience nette, sans crainte d'être persécuté. Le « Blade Runner » agit au nom de la loi, donc en notre nom. Il est notre représentant. Ses désirs sont les nôtres. Son action est légitime, pour autant qu'elle est la nôtre.

Le but des rebelles est de renverser la loi naturelle. Ils en sont victimes. Ils la considèrent donc comme arbitraire et contingente. Ils veulent qu'on l'interprète, qu'on la relise et qu'on la conçoive comme plurivoque. Ils cherchent à s'en prendre à une série de divisions et de taxinomies auxquelles, d'un seul coup, en instaurant la différence ineffaçable de l'authentique et du répliqué, la loi naturelle a donné une légitimité : animé ici, inanimé là ; humain ici, non-humain là ; créateur ici, produit là ; masculin ici, féminin là ; maîtres ici, esclaves là. Ces divisions encodent l'ordre, le lieu, l'identité taxinomique et sociale. Elles fondent les interdits et délimitent les accès. Tout passage, tout commerce à travers les lignes doit être strictement réglé. Le mécanisme de la justice et de la raison est toujours local, contingent, dérivé des termes de la taxinomie et du tabou, et ceux-ci n'admettent nul débat.

Troublez ce mécanisme et ces lignes de partage fondamentales, et vous nous appellerez que ces lignes peuvent s'estomper. Si vous le faites, vous prendrez soudain vous-même la valeur de répliquant, exactement semblable à nous, à cette différence près que... vous serez, d'une façon univoque, lu et identifié, chassé, haï, transformé en objet de nos plus sévères sanctions.

Cette haine, ces sanctions ne seront jamais prononcées d'une voix parlant simplement d'elle-même. Elles viendront toujours des « Blade Runner », de ceux qui ont entendu l'appel, qui ont reçu la tâche de faire respecter les catégories et de maintenir en bon ordre la taxinomie naturelle. Leur tâche est donc investie d'une ferveur morale. Ils sont les officiers de la loi. Voulant pour eux-mêmes ce qu'ils méritent, ils vous donneront à vous aussi ce que vous méritez. Ils savent lire les parties de votre corps et ce que vous en faites. Chacun d'eux est pluriel. Chacun d'eux est *nous*.

Une femme en traitement psychanalytique a eu une enfance extrêmement brutale. Les coups étaient féroces, fréquents et imprévisibles. Sa famille habitait une ferme isolée. Elle n'avait pas d'amis. Sa mère la réveillait souvent en pleine nuit pour la battre : elle venait, d'habitude, de rêver que sa fille était sale et méchante et devait recevoir un châtiment purifiant. Le père était indifférent à tout cela. Plus tard, lui aussi battit ses enfants, pour des raisons plus traditionnelles, de discipline et d'éducation. La fille a fini par fuir la demeure familiale et l'Etat où vivait la famille. New York était l'endroit le plus éloigné possible où elle pût parvenir. Particulièrement fascinée par les victimes d'abus, elle trouva une activité dans les professions « d'aide ». Elle ressentait rarement de la tendresse, avait peu d'amis et nul amant. Elle trouvait soulagement et consolation dans la nature.

Un matin, alors qu'elle attend l'autobus qui doit l'emmener pour une promenade à la campagne, un Noir lui vole son sac à main. Elle se lance à sa poursuite. Un Blanc, qui passait en voiture et voit la scène, la prend à son bord et, utilisant sa voiture, coince le voleur contre un mur. Il sort un démonte-pneus et bourre de coups la tête du Noir. Il y a beaucoup de sang, le voleur s'écroule dans la rue. Ma cliente regarde attentivement. Elle se penche sur le voleur, lui demande où est son sac à main, récupère celui-ci et s'en va. Elle passe le reste de la journée à la campagne. « Il a eu ce qu'il méritait, me dit-elle. Les Noirs, on ne les accepte pas ici, la seule raison de leur venue, c'est de nous voler ». Elle pouvait lire les signes. Il n'y avait rien d'ambigu. Elle savait reconnaître la différence entre dedans et dehors, humain et répliquant. La ligne de partage était claire, les sanctions de son franchissement sévères.

Des haines de cette sorte, qui se disent à la première personne du pluriel, peuvent assurément s'énoncer ou se penser dans le singulier : « Je vous hais ». Mais le « je » qui hait le fait comme membre d'une classe, exactement comme il sait que les autres membres le font. L'action de haïr est une affirmation de cette position de membre. C'est une preuve de l'appartenance à cette classe. Si je suis « un homme », je vous hais comme un homme hait les femmes ; si je suis « un Blanc », je vous hais comme un Blanc hait les Noirs ; si je suis « un hétéro », je vous hais comme un hétéro hait les gays et les lesbiennes. Le fondement commun de ces haines leur donne une dimension performative. Quand je vous hais, vous et ceux qui vous ressemblent, je vous hais devant des témoins implicites ou explicites

qui semblent ceux qui me ressemblent. Je ne suis jamais le premier à vous haïr. Il n'y a aucune prétention d'originalité dans ma haine. Elle ne commence pas avec moi. C'est plutôt l'inverse : dans mon choix d'objet, dans ma rhétorique explicative, dans ma façon d'interpréter, « mes haines », « nos haines » visent à répéter, à représenter, à mimer des versions préalables de ces mêmes haines. Il y a des prédécesseurs, ceux qui étaient là en premier, savaient les premiers, font partie du groupe d'une manière plus originelle, plus primitive, plus authentique que moi. Leur haine est de première main, directe et immédiate. La mienne est une version répliquante, que je veux faire passer pour authentique. La lignée de ma haine est infinie. Ses objets sont là depuis que le poison est là. Les hommes qui la fondent, les moments qui la fondent sont mythiques, nécessairement.

« Les nains se tiennent debout sur des géants qui se tiennent debout sur des nains à Palookaville... »¹.

Mon premier ami d'enfance avait un bec-de-lièvre et une petite tête. Nous ne nous quittions pas. Chacun définissait pour l'autre ce que voulait dire « être un garçon ». Je l'aimais. Je crois qu'il m'aimait aussi. Quand je suis allé à l'école, il y est allé aussi, mais dans une autre école, une école spéciale. En l'espace d'un mois, il s'est mis à me terrifier. Tout d'un coup, il était devenu anormal, c'était un monstre. Dans mon quartier, il y avait un aveugle qui vendait des choses dans la rue. En un éclair, j'ai relié Bobby à cet aveugle, je croyais qu'ils étaient père et fils. Ils me menaçaient, ils voulaient m'avoir. Dès lors je me suis mis à le haïr. Une période d'innocence s'était achevée. Comme dans une révélation, soudain, je savais. J'avais la lecture. Mes camarades partageaient une tête, une bouche comme les miennes, je pouvais déchiffrer leur corps. Mon initiation à ce que je tenais pour nature, culture et loi, s'est produite d'un coup, toute à la fois. Ma place était ici, celle de Bobby là-bas. Une taxinomie fondamentale avait pris corps. La haine avait pris la force de la vérité reçue. L'aveuglement était devenu intuition pure. Bobby m'avait été dévoilé comme un répliquant. Avec ce corps à lire, je pouvais lire mon rite de passage. Grâce à Bobby, j'étais devenu un initié, le nouveau membre d'une organisation ancienne, tous avec la même pensée, tous avec le même corps. Ce moment de lecture, de

1. John Ashbery, « From Palookaville », dans : *Hôtel Lautréamont*.

révélation, n'était pas une sortie de soi, une lecture privée suivie d'un énoncé public, mais l'inverse : un châtement, une entrée, une rentrée chez soi. Mon attachement à mon corps, d'abord simplement mien, ni public, ni privé, était devenu un bien public, le nôtre. Par les autres et en eux, j'étais pluralisé et protégé, ma position de membre se trouvait, croyais-je, assurée dans l'organisation mythique d'un « nous ». Permettez-moi de penser que ce cas singulier est un paradigme.

Pendant ces dix dernières années, on a assisté à une explosion des sentiments et des activités homophobes aux Etats-Unis. Cette explosion accompagne une présence homosexuelle et lesbienne de plus en plus ouvertement insurgée et consciemment articulée. Les deux phénomènes évidemment sont liés. Ils se mêlent à ce que Paula Treichler, en 1989, a appelé justement une « *épidémie de signification* » autour de la séropositivité. Du fait de l'épidémie de sida, le discours contemporain sur la sexualité s'est imprégné d'angoisse. La convergence de l'érotisme avec la maladie mortelle a transformé les impressions inconscientes de danger liées à l'Eros en cauchemar réalisé. Le corps est devenu l'objet d'un examen minutieux de plus en plus intense de la part des différentes puissances de réglementation et de limitation. Une grande part de ce phénomène passe dans des formes quotidiennes non systématisées.

Pour une partie de la communauté universitaire et militante qui s'occupe des questions du sida, la théorie psychanalytique fournit une base d'interrogation stable. Celle-ci repose sur l'idée toujours audacieuse de Freud, selon laquelle « le moi est avant tout un moi-corps ; il n'est pas seulement une entité de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface »². Le trauma disloque les surfaces. La théorie psychanalytique est une théorie du trauma, de la dislocation des surfaces somatiques et culturelles. Ainsi la psychanalyse, surtout à partir de Lacan, a gagné une place centrale dans ce discours.

Mais une brèche est apparue, ou une faille réapparue. A l'exception des rapports cliniques concernant le traitement des séropositifs, les publications psychanalytiques ont gardé ce qui semble un silence actif sur « l'épidémie de signification » liée au sida. Les détermination de ce silence n'ont pas encore été publiquement théorisées. Les écrits psychanalytiques se concentrent sur les troubles des

2. S. Freud, « Le moi et le ça », dans : *Essais de psychanalyse*, P.B. Payot, p. 194.

affinités érotiques, mais ne disent rien des désaffinités répulsives : homophobie, misogynie, racisme. Ces phénomènes, peut-être parce qu'ils sont à la fois marginaux et par trop répandus, ne suscitent pas l'attention clinique des psychanalystes. Toujours est-il que ce que l'on trouve sur ces questions est très limité.

Il se peut que le silence psychanalytique, auquel nous nous sommes habitués, résulte d'une position de principe : hors de la situation clinique, l'application de la théorie psychanalytique risquerait de glisser dans un délire interprétatif. D'où l'idée, largement répandue parmi les cliniciens, qu'une attitude de non-intervention est analytiquement la plus juste. Mais on peut aussi interpréter ce silence comme un signe d'indifférence — l'indifférence, dont Freud écrit qu'elle « se range comme un cas spécial de la haine, de l'aversion, après être apparue d'abord comme le précurseur de celles-ci »³. A la limite, cette indifférence relève de ce que les militants du sida désignent, dans un de leurs slogans, comme « le silence = la mort ».

« Le symptôme serait le signe et le substitut d'une satisfaction pulsionnelle qui n'a pas eu lieu ; il serait un résultat du processus de refoulement »⁴. L'homophobie est un symptôme, c'est une réponse explicitement sexuelle à un danger lui-même explicitement sexuel. Chacun des éléments constitutifs de la pulsion peut lui servir de support : source, objet, but. L'impulsion de l'homophobie peut donc viser des corps et des fragments de corps, des actions et des personnes. La haine s'appuie sur l'ordre, comme l'amour sur la satisfaction. L'objet haï rappelle que l'ordre peut être détruit et l'objet perdu. Freud décrit ainsi ce processus : « Inversement, quand l'objet est source de sensations de déplaisir, une tendance s'efforce d'accroître la distance entre lui et le moi, de répéter à son propos la tentative originaire de fuite devant le monde extérieur, émetteur d'excitations. Nous ressentons la "répulsion" de l'objet et nous le haïssons ; cette haine peut ensuite aller jusqu'à une propension à l'agression contre l'objet, une intention de l'anéantir »⁵. Dans le cas de l'homophobie, l'aversion angoissée pour l'objet détesté se produit en même temps qu'une identification angoissée aux êtres ai-

3. S. Freud, « Métapsychologie », *Pulsions et destins des pulsions*, Gallimard, Folio, p. 38.

4. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, PUF, p. 7.

5. S. Freud, « Métapsychologie », *op. cit.*, pp. 38-39.

més, les membres du groupe auquel le sujet appartient. Brian Bird⁶, se référant aux phénomènes de préjugés en général, appelle ce mécanisme « l'incorprojection ».

Le directeur d'un séminaire sur l'adolescence, dans un institut de psychanalyse, parlait des répercussions psychiques et des effets de désorganisation que la promiscuité peut avoir sur des adolescents. Se référant à des statistiques qui montraient que, en réponse à la peur du sida, l'incidence de la promiscuité était en déclin chez les adolescents, l'orateur s'écria que nous devrions, nous psychanalystes, être reconnaissants à l'épidémie de sida, car elle contribuait, non seulement au déclin de cet excès d'activité sexuelle, mais aussi au rétablissement des « valeurs familiales », et que, grâce au rétablissement de ces valeurs, la pratique psychanalytique pourrait de nouveau prospérer. Sa remarque ne provoqua dans l'assistance qu'un trouble léger. Visiblement, le « nous psychanalystes » auquel il s'identifiait exerçait sur chacun également une pression accablante. Il y a quelque chose de frappant dans la syntaxe que met en jeu une telle frontière : la présence du « je », du « tu » aussi bien que du « vous » y apparaît comme virtuelle. En revanche, c'est un « nous » qui parle d'un « ils ». La frontière ici était établie par le sida, conçu comme agent de la loi naturelle, notre « Blade Runner ». Nous méritons ce que nous avons, ils méritent ce qu'ils ont. Le respect de la loi est alors invoqué nostalgiquement comme la voie royale qui, depuis notre Palookaville psychanalytique, nous ramènerait à un Eden psychanalytique. Cet Eden se nomme « valeurs familiales ».

Ce « nous » se constitue à l'abri d'une menace, il se loge dans une pluralité, mais cette pluralité elle-même dépend des identifications, des attachements et des couplages qui évoquent invinciblement la menace à éviter. Le regard doit donc se tourner continuellement vers l'extérieur, traverser la frontière, vers ce qu'on espère ne pas être. La menace doit être revécue sans cesse. La fuite de l'objet haï n'est jamais terminée. Dans *La personnalité autoritaire*, Adorno écrit que le paranoïaque « tombe, pour ainsi dire, négativement amoureux ». En ce sens, la personne homophobe tombe négativement amoureuse de l'homosexualité. Sa désidentification est une vicissitude de l'amour. La valeur est sauvée, mais inversée : pas moi, pas nous. D'autant plus que le langage courant ne

6. Brian Bird, « A Consideration of the Etiology of Prejudice », *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 5, 3, 1957, pp. 490-513.

manque pas de termes injurieux, de signifiants homophobes parsemés dans la sémiotique quotidienne des adultes et des enfants, ni d'interdictions féroce ment articulées contre l'érotique homosexuelle sérieuse. La force primaire de l'interdiction est telle que le seul moyen qui demeure pour aimer l'objet interdit est une désidentification avec lui.

« Il se peut que, par cette introjection, qui représente une sorte de régression vers le mécanisme de la phase orale, le moi rende plus facile ou possible le renoncement à l'objet. Il se peut également que cette identification soit la condition sans laquelle le ça ne saurait renoncer à ses objets »⁶. De la dette identificatoire originaire, Freud écrit encore : « Il est évident que refouler le complexe d'Œdipe ne devait pas être une tâche très facile. S'étant rendu compte que les parents, surtout le père, constituaient un obstacle à la réalisation des désirs en rapport avec le complexe d'Œdipe, le moi infantile, pour se faciliter cet effort de refoulement, pour augmenter ses ressources et son pouvoir d'action en vue de cet effort, dressa en lui-même l'obstacle en question. C'est au père que, dans une certaine mesure, il emprunta la force nécessaire à cet effet, et cet emprunt constitue un acte lourd de conséquences »⁷. Le régime de l'identification première repose donc sur un emprunt et sur une dette. Les identifications secondes accommoderont ce régime, signaleront la dette, et serviront de règlements partiels à cet emprunt. Le retour du « Je » à la dette fondatrice permettra de découvrir un rapport plus libre à ses objets, au-delà de la capture par l'attachement aux objets haïs.

6. S. Freud, « Le moi et le ça », *op. cit.*, p. 198.

7. *Ibid.*, p. 204.

Cause et passion

Joël Sipos

On connaît cette position de Freud (1984) au regard de la rationalité scientifique : « [...] elle (la psychanalyse) est une partie de la science [...] ». Cependant une *Weltanschauung* scientifique ne peut avoir que des traits négatifs comme la « soumission à la vérité, le refus des illusions ». Elle ne donne que des « fragments d'une prétendue connaissance qu'elle n'arrive pas à harmoniser [...] ». Et de quel faible degré de certitude elle dote ses résultats ! ». Certes, ce qui la règle est la recherche de la vérité, conçue comme « coïncidence avec le monde réel », mais cette mise en jeu de la vérité n'est effective qu'au sein d'un dispositif épistémique qui permet tous les tâtonnements et expériences. Ici, le rapprochement avec le travail psychanalytique est explicite : « On apporte avec soi des attentes dans le travail, mais il faut les repousser. On apprend par l'observation par-ci, par-là, quelque chose de nouveau, les morceaux ne s'adaptent d'abord pas l'un à l'autre. On établit des hypothèses, on fait des constructions auxiliaires qu'on retire si elles ne se confirment pas, on a besoin de beaucoup de patience, de disponibilité pour tous ces possibles... ». En somme, un même dispositif hypothétique et empirique structure l'activité scientifique et la psychanalyse, seule l'impossibilité de « l'aide de l'expérimentation » démarque la psychanalyse des sciences. On pourrait alors penser que de la mise en place d'un *dispositif épistémique* hypothético-déductif au dégagement d'un type de

causalité propre à la psychanalyse, il n'y a qu'un pas. Cependant, autant les concepts psychanalytiques proposent un repérage de la causalité et de la rationalité (pulsions, refoulement, inconscient, etc.), autant l'articulation aux champs scientifiques reste problématique. Comment ne pas entendre chez Freud à la fois l'attachement à la perspective scientifique dans sa critique du « nihilisme » épistémologique, mais aussi l'espoir déçu de cette visée pour la psychanalyse, dans cette formulation, très étonnante pour l'auteur de la *Gradiva de Jensen* et du *Mot d'esprit*, de l'attente que « l'esprit scientifique, la raison » parviennent à établir une « dictature dans la vie psychique de l'homme » ?

Faut-il faire le pari d'une reformulation des termes de cette question ? Les *Propos sur la causalité psychique* de Lacan (1966a) tranchent par rapport à des positions ultérieures. La formulation lacanienne habituellement reprise propose la vérité du sujet comme causalité psychique (« Si toute causalité vient à témoigner d'une implication du sujet [...] » 1966b).

Nous ne discuterons pas ici en quoi ceci reconstitue la scène représentative de la métaphysique (le Cogito), voire s'inscrit dans une épistémologie par trop heideggerienne. Marquons cependant que ces secondes formulations, souvent utilisées comme accès privilégié à une *doxa*, fonctionnent comme un piège. Faut-il en effet opposer au matérialisme et au scientisme de Freud l'idéalisme du sujet ? Les *Propos sur la causalité psychique* ne semblent pas nous y condamner.

La question posée par ce texte est de savoir si une théorie matérialiste des passions est possible. La référence aux *Passions de l'âme* de Descartes (1973) doit être suivie avec précision pour percevoir comment Lacan bifurque pour éviter ses implications idéalistes et dualistes. Avant de tenter l'exposition qui y conduit, lisons la conclusion : alors que Descartes peu à peu oppose passions de l'âme (matériellement déterminées) et volonté (dont le statut ne se trouve qu'avec la raison), Lacan au contraire tente d'échapper au dualisme. Les exigences propres à la volonté, qui ne trouvent un apaisement chez Descartes qu'avec la nécessité d'un registre différencié de la mécanique des esprits, sont rabattues par Lacan sur les passions de l'âme elles-mêmes. Par contre, ces exigences (devenues celles des passions) se voient proposer l'issue de la théorie de l'identification freudienne. La théorie des passions que Lacan propose à partir de Descartes, ni dualiste, ni soumise à la raison, devient une formu-

lation de la croyance : on verra qu'elle se rapproche ainsi de la théorie des passions de Hume.

Quel est ici l'intérêt de Lacan pour Descartes ? Pourquoi railler H. Ey si fort sous le prétexte d'avoir substitué au dualisme cartésien de l'étendue et de la pensée celui de l'organique et du psychique ? Lacan s'engage dans la théorie des passions de Descartes parce qu'il y discerne « le ressort essentiel de la croyance » (et non, comme plus tard, le fondement du sujet !). Croyance (intentionnalité), autant que folie, par quoi se réalise pour Lacan une fondation de la valeur humaine (« Quelle autre valeur humaine gît dans la folie ? »). Précisément, ce qu'introduit Descartes, par ses passions de l'âme, au sens de Lacan, ce n'est pas une théorie de la production du vrai ou du faux, mais une possibilité de la signification folle (la croyance délirante). C'est ce que Lacan pose dans un repérage initial comme causalité psychique, avec l'acceptation du matérialisme cartésien. Il faut remarquer la façon dont Descartes soutient ici le matérialisme, n'introduisant peut-être le dualisme que par défaut, à l'endroit où l'explication matérialiste faillit : « [...] mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien ».

Cette position de physicien conduit d'abord Descartes à entrevoir que les passions de l'âme n'ont pas de causalité au sens où les perceptions d'objets extérieurs ou les sensations corporelles, ou encore les illusions se voient attribuer une causalité : « Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter. Tels sont les sentiments de joie, de colère, et autre [...] ». C'est le point de départ de la construction d'une théorie, qui se veut matérialiste, des passions : la circulation des esprits construit une physiologie et s'organise en anatomie. Certes, on peut soutenir que le dualisme âme/corps est déjà présent puisque la glande pinéale a pour charge d'articuler l'âme et le corps, mais on peut penser qu'un instant Descartes n'a pas perdu l'espoir d'une réduction physicaliste des passions. En somme, il existe des représentations mentales particulières, les passions de l'âme, dont une théorie physique peut être proposée, mais dont l'indétermination pose problème. C'est peut-être même leur définition physique qui provoque cette indétermination : « On les (les passions de l'âme) peut nommer des perceptions lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes

les pensées qui ne sont point des actions de l'âme en des volontés, mais non point lorsqu'on ne s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes. Car l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures ».

Autrement dit, les représentations mentales particulières que sont les passions sont des croyances que l'on ne peut jauger à l'aune du vrai et du faux comme les connaissances, elles provoquent une adhésion immédiate et presque incoercible : « Il y a une raison particulière qui empêche l'âme de pouvoir promptement changer ou arrêter ses passions [...]. Cette raison est qu'elles sont toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le cœur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes des sens ». Autrement dit encore, il semble fondé, chez Lacan, d'apercevoir dans cette mise en place matérialiste des passions chez Descartes une théorie de la croyance délirante et non le déficit de l'erreur des représentations mentales, puisque cette dernière question est constitutivement repoussée.

Par contre, le temps suivant réintroduit pour Descartes le dualisme. Non que la volonté soit d'emblée différenciée des passions (« [...] et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir ce qu'elle veut »). Mais secondairement, quand il en vient à examiner les conflits provoqués par les passions : « On en remarque (un combat) seulement entre les derniers (les mouvements de l'esprit qui causent les passions) et les volontés qui leur répugnent : par exemple, entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme a repoussé par la volonté qu'elle a de fuir la même chose [...] ». Même difficilement, la volonté se dégage de la physique des passions, à la condition expresse de formuler des jugements sur le bien et le mal (« [...] ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal [...] »), ou de s'articuler à la vérité (« [...] il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité [...] »). La vo-

lonté manifeste ainsi contre la passivité des passions, offrant la liberté (« [...] la volonté est tellement libre de sa nature [...] »), la mémoire et l'imagination (art. 42, et art. 43). Plus encore, s'il faut à Descartes donner une image de la façon dont l'habitude vient éduquer les passions, et ainsi s'articuler à la volonté, la question de la mise en signification lui semble la plus évidente : « [...] l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles (les paroles) signifient lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, a coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes ».

Si, chez Descartes, la liberté, la signification, la vérité, le jugement moral sont repérables à partir de la volonté pour brider la physique des passions, chez Lacan, liberté, signification, vérité sont au contraire au cœur du mouvement passionnel (même s'il faut interroger le contenu prêté à chacun de ces termes par Lacan). Il y a d'ailleurs un petit « quart de tour » dans la signification du mot passion qui illustre ce basculement : passion renvoie, chez Descartes (art. 1), à la passivité d'un état mental subi ; Lacan, sans vraiment quitter cette première signification, introduit la problématique de l'intentionnalité (croyance) des états passionnels : « Assurément, on peut dire que le fou se croit autre qu'il n'est, comme le retient la phrase "ceux qui se croient vêtus d'or et de pourpre" où Descartes se conforme aux plus anecdotiques des histoires de fous [...] ».

Dans ces « "mots" de la passion », Lacan reconnaît la mise en jeu de la signification (« [...] le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme ») et de la liberté, ainsi après avoir évoqué la passion d'Alceste : « La portée du drame qu'elle (la passion) exprime en effet, ne se mesure pas à l'étroitesse de l'action où elle se noue, et tout comme l'altière démarche de Descartes dans la *Note secrète*, où il s'annonce sur le point de monter sur la scène du monde, elle (la liberté) "s'avance masquée" ».

Pour Hume (1983), la passion est « une existence primitive » au sens où « elle ne contient aucune qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'un autre mode ». Dans un premier mouvement, puisque la contradiction provient du désaccord des idées, lorsque celles-ci sont considérées comme des copies des objets qu'elles représentent, compte tenu du caractère inconditionné de l'existence des passions, celles-ci ne peuvent être combattues par la vérité et la raison : « La raison est, et elle ne peut qu'être,

l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir ». La *cause* de la passion est une sensation (concernant un « sujet » recelant des qualités propres à entraîner la sensation : plaisir ou douleur par exemple) qui a une relation particulière et une grande proximité au moi, provoquant ainsi le déclenchement de l'état passionnel (pour l'exemple, ici, de l'orgueil ou de l'humilité, une sensation de plaisir ou de douleur rapportée au moi) : « Si je compare ces deux propriétés établies des passions, leur objet qui est le moi et leur sensation qui est agréable ou pénible, aux deux propriétés proposées des causes, leur relation au moi et leur tendance à produire une douleur ou un plaisir indépendants de la passion, je découvre immédiatement que si j'admets ces hypothèses, le vrai système s'impose à moi avec une évidence irrésistible. La cause, qui excite la passion, est reliée à l'objet que la nature a attribué à la passion ; la sensation, que la cause produit séparément, est reliée à la sensation de la passion : cette double relation d'idées et d'impressions produit la passion ». En complexifiant le schéma, qui d'abord relie orgueil et humilité à l'objet du moi, avec les passions dont l'objet est une personne extérieure au moi, à savoir l'amour ou la haine, on obtient le carré des passions : « Evidemment, voici quatre affections, placées pour ainsi dire en carré, en connexion régulière les unes avec les autres et à distance les unes avec les autres. Les passions d'orgueil et d'humilité, aussi bien que celles d'amour et de haine, sont en connexion l'une avec l'autre par l'identité de leur objet qui, pour les premières est le moi, et pour les secondes une autre personne. Ces deux lignes de communication ou de connexion forment deux côtés opposés du carré. D'autre part, l'orgueil et l'amour sont des passions agréables ; la haine et l'humilité des passions pénibles. Cette similitude de sentiment entre l'orgueil et l'amour et celle qui existe entre l'humilité et la haine forment de nouvelles connexions, et on peut les considérer comme les deux autres côtés du carré ».

Comment donc la théorie des passions chez Hume pourrait-elle être lue comme une théorie de la croyance interprétable en termes d'*attitude propositionnelle* comme le propose Davidson (1980) ? Comment ce dernier peut-il décrire la *causalité* de l'orgueil, par exemple, comme produite par une *croyance* concernant soi-même en tant que possesseur d'un certain trait, jointe à une *attitude* d'approbation ou d'estime pour chaque porteur du trait ? Le premier point est de considérer que l'on ne peut isoler ni spécifier les sensations,

mises en avant par Hume dans sa théorie causale des passions, pourtant typiques et nécessaires pour constituer de telles expériences : tout au plus s'agirait-il d'un élément affectif coprésent à ce que Davidson appelle « l'orgueil propositionnel ». Ce qui est en effet pris en compte (dans l'orgueil toujours) est par exemple que le fait de posséder une maison magnifique est *identique* au contenu d'une croyance : l'orgueil est un état d'esprit causé par la croyance (la certitude) de posséder une belle maison. La croyance *détermine* l'objet de l'orgueil. Pour Davidson, il faut effacer la distinction entre le « sujet » cause de la sensation et la personne qui le possède. Plus simplement, il faut poser que la croyance en jeu a la forme « Je... », où les points de suspension remplacent un prédicat. La raison supplémentaire qui conduit à recentrer la passion (ici l'orgueil) sur une *croyance causale* est que le trait dont s'enorgueillit le propriétaire d'une maison est, non celui que la maison possède (être belle ou laide), mais celui que le propriétaire croit posséder lui-même (le trait d'être le propriétaire d'une maison belle ou laide). Mais il faut aller au-delà d'un repérage de la croyance en jeu. En effet, la croyance que quelqu'un possède une certaine qualité ou une certaine propriété, est susceptible d'être la cause d'une passion (ici l'orgueil) seulement si la possession de ce trait est valorisée. Ce qui devient alors nécessaire pour la compréhension de l'orgueil est une attitude d'*approbation*, ce qui implique la possibilité de formuler une évaluation positive. Bien entendu, pour les autres passions, il faudrait formuler des évaluations négatives, de désapprobation. Davidson propose ici de glisser, sans faire trop de violence à l'esprit du texte de Hume, de considérations sur le plaisir et le déplaisir aux attitudes d'approbation ; ainsi il isole cette remarque de Hume : « Mais dans la sensation de plaisir advenue d'après telle manière, nous ressentons en effet cela comme vertueux. C'est le même cas dans nos jugements concernant toutes sortes de beautés, goûts et sensations. Notre *approbation* est impliquée dans le plaisir immédiat qu'ils nous communiquent ». Ainsi, pour interpréter la théorie des passions de Hume, il faudrait mettre en jeu, d'abord la *croyance* de quelqu'un d'exemplifier un certain trait, ensuite l'*évaluation* qui approuve ou désapprouve (sollicitant ainsi un ensemble de valeurs) quiconque possède ce trait.

On le voit, l'interprétation de Davidson qui met au centre de la théorie des passions chez Hume la causalité d'une attitude propositionnelle (la croyance que...) et l'évaluation du contenu de cette

croissance (l'approbation de ce que...) pourrait être rapprochée de la causalité des passions chez Lacan comme théorie de la croyance (la cause des passions est une croyance). On s'éloigne de Descartes pour se rapprocher de Hume. Deux points pourraient accentuer ce rapprochement. Le premier est que la doctrine de la liberté de Hume intègre la question de la volonté qui, elle-même, est directement reliée à la causalité de l'esprit qu'il défend : « Je définis la nécessité de deux manières, d'après les deux définitions de la *cause* dont elle constitue une partie essentielle. Je la place soit dans l'union et la conjonction constantes d'objets semblables, soit dans l'inférence de l'esprit d'un objet à l'autre. Or, à la nécessité, dans ces deux sens, on a universellement, bien que tacitement, accordé dans les écoles, en chaire et dans la vie courante, qu'elle caractérise la volonté humaine [...] ». C'est autour de ce qui apparaît comme une nécessité pour la personne, par quoi la volonté se fait entendre, qu'apparaît une évaluation morale des actions. « C'est seulement d'après les principes de la nécessité qu'une personne acquiert du mérite par ses actes [...] ». Le dualisme cartésien, aux yeux duquel passions et volontés sont radicalement étrangères, est ici évité. Passion et volonté, bien que différentes, se repèrent autour d'un même type de causalité. D'une certaine façon, nous l'avons vu, Lacan refusait le dualisme en rabattant les privilèges de la raison et de la volonté sur les passions. Le second point ramène à Davidson : l'évaluation (valorisation ou dévalorisation) du trait, dont la croyance de la possession est la cause de l'état passionnel, nécessite une autorité qui puisse départager entre le bon et le mauvais. Celle-ci appelle un principe d'interprétabilité des pensées, intentions, paroles et actions humaines. Ainsi développée, réinterprétée, la théorie des passions chez Hume se révélerait fondée sur l'idée que les croyances peuvent être causales, quand elles impliquent une évaluation s'intégrant dans l'hypothèse de l'interprétabilité des états mentaux. En cela, la causalité psychique de Lacan est plus proche d'elle que de la passion cartésienne, à laquelle pourtant il fait référence.

La différence est cependant très nette, et nous allons nous y arrêter comme devant une borne manifestant notre questionnement. Au fond, Lacan propose que l'identification freudienne (Sipos, 1993) assume, dans une théorie de la croyance, la relation d'un individu à un trait qui le porte à la passion. Il lui faut, pour cela, pousser au bout le « se croire » de Louis II de Bavière, qui ne s'articule pas simplement dans le solipsisme de la croyance, mais doit faire réfé-

rence à « l'ordre du monde » où les individus prennent place. Autrement dit, on ne croit pas tout seul ! L'identification freudienne serait le médium par lequel se réaliserait la nécessaire dépendance aux traits portés par les autres, donnant un contenu élargi (interprétable) au « se croire » : « Le moment de virage est ici donné par la médiation ou l'immédiateté de l'identification, et pour dire le mot, par l'infatuation du sujet ». L'agressivité du fou ne serait dirigée que contre l'image de ses propres identifications : « [...] le *kakou* de son propre être, que l'aliéné cherche à atteindre dans l'objet qu'il frappe ». Autrement dit encore, la passion ne peut se concevoir que par une logique *relationnelle* (Ogien, 1993) et par une *évaluation* de l'autre porteur du trait. Nous n'insistons pas ici sur les voies qu'il faudrait explorer, entre les théories de l'identification freudienne et un questionnement contemporain sur les croyances et les passions, peut-être tourneraient-elles court d'ailleurs.

Essayons simplement de distribuer les articulations qui permettent de saisir là où Lacan bifurque au regard de ce qui est reconstruit (avec Davidson) comme théorie des passions inspirée par Hume :

	Partie commune	Bifurcation
Lacan		
Folie, passion → croyance délirante →		identification, cause, évaluation, signification, liberté.
Hume (V. Davidson)		
Déraison, passion → croyance →		croyance comme causalité, évaluation, présumé d'interprétabilité

La question qui se pose concerne la dernière partie, la bifurcation. Une théorie de l'identification peut-elle tenir sa place pour rendre compte de l'interprétabilité (les croyances) des passions, ainsi que pour produire une explication causale ? Il est clair qu'une théorie de l'identification peut aller au plus près du trait pulsionnel (« l'objet [a], cause du désir »), se développer autour des traits identificatoires, et produire des procès d'évaluation (autour de l'Idéal du Moi). Pour autant, est-ce identique à une théorie causale de la passion basée sur la croyance et l'évaluation, voire à une théorie relationnelle de la passion ? Ceci reste à articuler, et ce n'est pas rien.

Plutôt que de nous engager dans cette direction, nous proposons un aperçu de l'approche critique d'une théorie causale de la représentation mentale : au fond, la notion de *cause* n'apparaît pas aussi transparente, que nous puissions la manier sans référence préalable au champ où nous opérons. En fait, on n'échapperait pas, dans une réflexion sur la causalité des représentations mentales, à des *présupposés intentionnels*, et à l'adoption de *schémas* partagés dans l'approche de la rationalité humaine (ceci préserve-t-il une théorie de l'identification comme relation spécifiée d'un individu avec certains traits ? Ce n'est pas nécessairement exclu).

Putnam (1992) examine la façon dont Fodor (1990) met en place la théorie de la dépendance asymétrique. Il s'agit de partir d'énoncés (« chat » par exemple) dont on connaît, chez Fodor, la relation proposée avec des représentations mentales. La dépendance asymétrique (causale) serait d'affirmer que :

1. Les chats sont la cause de « chat ».

Bien entendu, 1. n'est pas là pour dire qu'un chat est la cause de « chat », cela signifie plutôt qu'assez fréquemment les chats causent « chat », et sans doute — même si en l'occurrence ce qui provoque « chat » est une simple ombre dans la nuit, quelque chose qui n'est pas un chat — on pourrait sans doute continuer à dire que les chats causent « chat ». L'idée de Fodor serait que le mot énoncé (porteur d'une représentation mentale) réfère par son « attachement causal » au monde. Cette dépendance est asymétrique car des énoncés comme :

2. Des images de chats causent « chat »

ne sont possibles que par leur dépendance envers 1. Mais par contre, l'inverse n'est pas vrai, 1. ne dépend pas de 2. ; en somme 1. exprime une « loi » (causale), sans doute en haut de la hiérarchie des lois qui repèrent la mise en jeu de la relation de « chat » au monde (ces lois concernent alors aussi des ombres, des images, des poupées..., à la place des chats).

Ce que nous cherchons à isoler ici est de savoir si la notion de cause est si décisive que son énoncé le laisse croire. La critique de Putnam avance que Fodor utiliserait une causalité relative au langage ordinaire, dépendante du contexte, relative à l'intérêt de l'énonciateur, et non la notion de cause idéalement indépendante du contexte. En bref, la « scientificité » de la causalité proposée par Fodor serait à questionner. Putnam construit cet énoncé qui semble acceptable :

3. L'héritage linguistique partagé par les Français cause les énoncés « chat ».

Cela permet de reconstruire la dépendance asymétrique de l'énoncé « chat » suivant un principe qui va à l'opposé de ce que Fodor cherche à montrer. En effet, le conditionnel contrefactuel suivant peut s'énoncer :

4. Si l'héritage linguistique partagé par les Français ne cause pas l'énoncé « chat », alors les chats ne causent pas l'énoncé « chat ».

Ce que 4. introduit est que l'on peut discuter si les chats causent « chat » à condition de partager un héritage linguistique. C'est le point de vue des énonciateurs qui est intégré par là même. Celui qui énonce 1. s'imagine lui-même être un énonciateur partageant les mêmes significations originales de « chat » que d'autres énonciateurs. D'ailleurs, cet énonciateur ne s'intéresse pas aux chats comme masse mécanique, ni comme groupement d'atomes de carbone, d'hydrogène et d'oxygène, pour déterminer comment ces différentes acceptions (non limitées) de chat sont la cause de « chat ». « Chat » est un énoncé, chat une référence possible de « chat » (déjà nous partageons par avance des connaissances linguistiques) et la notion de *cause* mise en jeu recoupe notre *intérêt* commun à propos des relations entre énoncé (voire représentation mentale chez Fodor) et référent. Être intéressé à quelque chose implique, même d'une façon étroite et cachée, la notion de « à propos de... », qui est une notion intentionnelle centrale.

En somme, pour Putnam, il semble que la causalité selon Fodor relève des notions causales du langage ordinaire (en opposition à la causalité physique réglée par les mathématiques). Ainsi les « sciences spéciales » de Fodor n'échapperaient pas à la dimension intentionnelle, ce qui est bien le contraire de son but affiché à propos de la causalité des représentations mentales. Il semblerait bien en effet que les concepts, présumés dans sa discussion, comportent plutôt une identification avec le point de vue et les intérêts des êtres humains qu'un « point de vue de nulle part ». Il n'est pas exclu que l'intentionnel envahisse même notre description du non-intentionnel, comme si l'intentionnel était en quelque sorte ubiquitaire.

Cette discussion sur les énoncés, leurs rapports avec l'intentionnalité, les représentations mentales et la causalité n'est pas identique à ce qui est en jeu dans la *passion*. Mais nous avons vu que, pour Lacan, la passion implique une croyance, et que pour Davidson, revisitant les passions de Hume, il s'agit d'une croyance inter-

venant causalement, conjointement à une évaluation. Autant la croyance semble au cœur des passions, autant la précédente discussion nous inciterait à ne pas espérer éliminer le point de vue intentionnel et évaluatif par la causalité. Est-ce qu'ici la notion d'identification (au sens freudien) est réellement hors jeu ? On peut se demander en effet si l'identification freudienne ne vient pas instrumentaliser, dans le champ psychanalytique, ce rapport d'un individu avec l'héritage linguistique, les significations et les valeurs partagées. Nous n'avons pas à nous engouffrer dans une réponse positive à cette question. Mais bifurquer de la causalité des passions vers l'identification, à savoir le rapport pulsionnel à l'autre (l'objet de la pulsion), le partage des traits identificatoires et des idéaux, est une perspective qui n'est pas si facilement éliminable.

BIBLIOGRAPHIE

- DAVIDSON, D. 1980. « Hume's Cognitive Theory of Pride » dans : *Action and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- DESCARTES, R. 1973. « Les passions de l'âme », dans : *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Garnier.
- FODOR, J. 1990. *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MIT Press.
- FREUD, S. 1984. « Sur une Weltanschauung », dans : *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction française R.M. Zeitling, Paris, Gallimard.
- HUME, D. 1983. « Les passions », dans : *Traité de la nature humaine*, traduction française A. Leroy, Paris, Aubier.
- LACAN, J. 1966a. « Propos sur la causalité psychique », dans : *Ecrits*, Paris, Le Seuil.
- LACAN, J. 1966b. « La chose freudienne » dans : *Ecrits*, op. cit.
- OGIEN, R. 1993. *Un portrait logique et moral de la haine*, Combas, L'éclat.
- PUTNAM, H. 1992. *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- SIPOS, J. 1993. « Narration et individuation personnelle, à propos de Kripke et Wittgenstein », dans : Q. Debray ; B. Pachoud (dir. publ.), *Le récit, aspects philosophiques cognitifs et psychopathologiques*, Paris, Masson.
- SIPOS, J. A paraître. *Lacan et Descartes, la tentation métaphysique*, Paris, PUF.

Le statut moral des concepts mentaux

Ruwen Ogien

1

Les philosophes (mais aussi les linguistes, psychologues, logiciens) qui ont essayé de construire une théorie systématique de la signification, ont été amenés, progressivement, à réhabiliter les notions de croyance, désir, intention, et à présent celle de conscience. Il leur est apparu, par exemple, que les phénomènes de l'ironie, du sous-entendu, de la métaphore ne recevraient aucune explication satisfaisante aussi longtemps que l'on refuserait de faire appel aux notions d'intention ou de croyance, en opposant, d'une part la signification étroitement linguistique de l'énoncé (ce qui est dit « littéralement ») et d'autre part le message qui est véhiculé (ce que le locuteur a « voulu dire »). Puis ces phénomènes jugés *parasitaires* dans les théories positivistes ou behavioristes de la signification, ont pris, graduellement, la place de faits cruciaux. C'est toute la théorie du sens qui a été reconstruite, pour ainsi dire, à partir d'eux (le sens littéral devient un cas particulier de la métaphore, l'explicite un cas particulier du sous-entendu, etc.). En déplaçant l'accent de ce qui est dit vers les intentions, les vouloir-dire, ces mêmes philosophes et linguistes en sont venus à accorder une importance de plus en plus considérable à la pensée (par opposition au langage), aux états men-

taux en général, en invitant les psychologues cognitifs à participer à leurs recherches.

Cette tendance est devenue plus marquée encore lorsque, délaissant provisoirement les problèmes de l'ironie et des sous-entendus, ces philosophes et linguistes se sont attaqués à d'autres phénomènes énigmatiques : la logique des termes *indexicaux* (*démonstratifs* tels que ceci ou cela, ou *égocentrés* tels que je, tu, maintenant, hier, etc.), ou celle des expressions de *transitivité* ou d'*agentivité*. Là encore, il leur est apparu qu'aucune explication satisfaisante du fonctionnement de ces expressions ne saurait être donnée si l'on renonçait à faire appel aux notions de *conscience de soi* (pour les termes *égocentrés*), de *perception directe* (pour les *démonstratifs*), de *spatialisation* ou d'*agentivité* (pour expliquer notre compréhension de ce qui est exprimé par ce que l'on appelle « verbe transitif », catégorie trop générale qui recouvre l'action et la passion, le mouvement et le changement d'état, etc.).

Bref, il est devenu évident, pour de nombreux philosophes, que la compréhension du phénomène de la signification demeurerait à jamais hors de notre portée si certaines notions tombées en désuétude (telles que conscience, intention) n'étaient pas réhabilitées, c'est-à-dire remises en circulation une fois dépouillées de leurs défauts originels, et enfin naturalisées, ou formalisées.

Il est difficile, au point où nous en sommes, de nier l'importance de ce réseau de *concepts mentaux* dans l'analyse du sens. Le projet (radicalement « anticartésien », comme on l'a dit) d'*éliminer l'esprit*, de mettre un terme à nos élucubrations sur l'âme, les fantômes de la « vie intérieure », de ranger (enfin et pour toujours) les concepts mentaux ou intentionnels (volitions, pensées, intentions, etc.) dans le musée du « folklore psychologique », est très loin d'avoir abouti. Les « fantômes » sont de retour ; l'« esprit » est revenu. Cependant, reconnaître l'importance des concepts mentaux, accueillir avec bienveillance le retour de l'« esprit » (ou plutôt, admettre qu'il n'était jamais parti) ne signifie nullement qu'il soit indispensable d'adopter les thèses *néo-mentalistes*, très en vogue actuellement, ni de faire du psychologue l'arbitre des questions de sens. C'est une chose de dire qu'il faut parler de croyances, de désirs, d'intentions, de conscience, si l'on veut construire une théorie acceptable du sens ; c'en est une autre de dire que ces croyances, désirs, intentions, états de conscience existent « réellement », et qu'une

étude naturaliste, physique, pourra nous faire progresser dans notre compréhension de ce que c'est que signifier.

Pour ces raisons (et pour quelques autres encore probablement), le débat s'est resserré autour de la « nature » des états mentaux ou du « statut ontologique » des états intentionnels (ou de l'« esprit » en général). Pour éviter les métaphores guerrières de rigueur lorsqu'on veut caractériser un débat philosophique aussi intense que l'est celui-ci, je me contenterai d'un classement paisible, à la façon du botaniste.

Il y a deux grands genres : le *réalisme* et le *fictionnalisme*, lesquels peuvent être, à leur tour, divisés et subdivisés, cela va de soi. Du côté *fictionnaliste*, on trouve différentes espèces et variétés. J'aimerais insister sur l'importance d'une variété passablement négligée : le *fictionnalisme moral*.

2

La discussion actuelle des « états intentionnels » (croyances, pensées, intentions, désirs, états de conscience) nous apprend que l'on peut adopter à leur égard ou bien une attitude *réaliste* ou bien une attitude *interprétationniste* (ou *fictionnaliste*, comme je l'appellerai)¹.

1. Le tableau que je me propose de présenter est extrêmement général. De toute façon, le développement spectaculaire de ce qu'on appelle « philosophie de l'esprit » dans la philosophie analytique récente, et le style très darwinien de la discussion (les arguments s'échangent à une cadence infernale ; ils se démodent aussi très rapidement), interdisent de dresser un bilan exhaustif des arguments. Le temps de l'écrire, il serait devenu caduc. Je me contenterai donc de citer des ouvrages de référence français ou traduits en français (mais dont le seul mérite n'est pas d'avoir été traduits !). Les spécialistes reconnaîtront que j'ai privilégié les arguments de Donald Davidson et Daniel Dennett, et que j'ai pris un grand risque en essayant de réhabiliter quelques-unes des thèses de Ryle, car elles ne sont plus guère appréciées, c'est le moins que l'on puisse dire.

D. Andler, P. Jacob, J. Proust, F. Récanati, D. Sperber (dir. publ.), *Colloque de Cerisy. Épistémologie et cognition*, Bruxelles, Mardaga, 1992 (textes de D. Laurier, P. Horwich, S. Guttenplan, P. Livet, M. Seymour, F. Lepage, J. Dubucs, entre autres auteurs) ; F. Cayla, *Routes et dérives de l'intentionnalité*, traduction de la correspondance R. Chisholm-W. Sellars, Combas, l'Éclat, 1991 ; D. Davidson, « Les événements mentaux » (1970, trad. M. Neuberg), Bruxelles, Mardaga, 1991, pp. 121-140 ; « Animaux rationnels » (1982), dans : *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. P. Engel, Combas, l'Éclat, 1991, pp. 63-75 ; D. Dennett, *La stratégie de l'interprète* (1987, trad. P. Engel), Paris, Gallimard (1990), dont l'article « Au-delà de la croyance » donne une bonne idée de la complexité des débats ; P. Engel (dir. publ.), « Psychologie ordinaire et sciences cognitives », *Hermès* 3, CNRS, Paris, 1988 (articles de A. Woodfield, S. Guttenplan, R. Bogdan, M. Davies, D. Laurier, H. Robinson) ;

Les réalistes estiment que nos pensées, croyances, intentions, désirs, états de conscience ont une existence aussi réelle que celle des virus ou des bananes (ou, au moins, aussi réelle que celle des sensations de faim, de douleur, de chatouillement). Ils n'excluent pas la possibilité de traduire tous nos concepts intentionnels dans les termes du langage physique.

Les fictionnalistes, de leur côté, préfèrent ne pas prendre position sur le statut ontologique des intentions, des croyances, etc. Ce sont des arguments sceptiques qui légitiment la position fictionnaliste. Il semble exclu que l'on puisse satisfaire aux conditions qui rendraient la position réaliste acceptable. Le réaliste devrait être en mesure :

1. de justifier l'efficacité causale d'entités telles que les intentions, les croyances, les états de conscience, etc. Mais l'on ne peut envisager la possibilité d'une efficacité causale des croyances, des intentions, des états de conscience, qu'à condition de les réduire à des états physiques, des états du cerveau par exemple. Mais cette réduction annule les propriétés tout à fait spécifiques que l'on attribue généralement aux croyances, intentions, etc. : caractère « fonctionnel », aspects « systématiques », chaque croyance étant liée à un ensemble d'autres croyances, etc. Comment sortir de l'aporie ? Le réaliste ne propose aucun remède convaincant ;
2. de démontrer que ces entités (intentions, croyances, états de conscience) peuvent être individuées, comme des objets physiques. Mais pour individuer un objet, il faut avoir les moyens de le réidentifier, de pouvoir dire : c'est le *même* objet. Deux personnes peuvent prononcer la *même* phrase : « La Terre est au centre de l'univers ». Mais cela ne suffit pas à justifier l'idée qu'ils partagent la *même* croyance. Comment pourrions-nous établir le fait que deux individus entretiennent la *même* croyance ? Par l'observation de leurs paroles ? De leurs actions ? De leur environnement ? Par l'inspection de leur cerveau ? De toutes les possibilités envisageables, c'est la dernière qui paraît la plus absurde et c'est pourquoi le réalisme est si difficile à défendre.

P. Engel, *Etats d'esprit*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992 ; J. Fodor, *La modularité de l'esprit* (1983, trad. A. Gerschenfeld), Paris, Minuit, 1986 ; H. Putnam, *Représentation et réalité* (1988, trad. C. Engel-Tiercelin), Paris, Gallimard, 1990 ; G. Ryle, *La notion d'esprit* (1949, trad. S. Stern-Gillet), Paris, Payot, 1979 ; J. Searle, *Du cerveau au savoir* (1984, trad. Catherine Chaleyssin), Paris, Hermann 1985.

Etant donné que le réaliste ne peut pas justifier 1. et démontrer 2., sa position est beaucoup plus fragile que celle du fictionnaliste.

Tout en réservant son opinion sur la réalité des croyances ou des intentions, le fictionnaliste prend acte du fait que nous ne pouvons pas nous empêcher d'*attribuer* (à nous-mêmes, à autrui) des croyances ou des intentions :

- en raison de l'efficacité de ce procédé lorsque nous voulons *prédire* des comportements (d'êtres humains mais aussi d'animaux, d'objets inanimés, mobiles ou immobiles, de parties du corps, etc.) ;
- en raison de la nécessité du procédé lorsque nous essayons de *déterminer la signification* des phrases communiquées ou exprimées. Pour les uns, parce qu'au sens linguistique étroit, il est indispensable d'ajouter une interprétation des intentions du locuteur ou une évaluation des croyances qu'il veut susciter si l'on veut déterminer le sens des phrases communiquées ; pour les autres, parce que la détermination de la signification des phrases exprimées n'est rien d'autre que l'identification de ce qui est jugé vrai ou *tenu pour vrai* par le locuteur, c'est-à-dire les croyances du locuteur ;
- en raison de la nécessité du procédé lorsque nous émettons un *jugement moral* (dont la justification est étroitement dépendante de l'idée d'une « vie intérieure » : intention, préméditation, délibération, choix, etc.).

Autrement dit, même si nous n'avons aucune idée claire de la *structure* des croyances ou des intentions (de leur mode d'individuation ou d'inscription matérielle), nous avons néanmoins les idées très fortes des *fonctions* des attributions de croyances ou des intentions : *prédiction, communication et compréhension, jugement moral*.

Les arguments « décisifs », « fatals », « imparables » contre les théories fictionnalistes des croyances et des intentions sont trop nombreux pour être recensés. Voici les principaux (à mon sens) et quelques-unes des réponses qu'un fictionnaliste pourrait leur opposer.

Le réaliste considère que la position fictionnaliste reçoit un coup « décisif » du fait qu'elle autorise l'attribution de croyances ou d'intentions aux tables, aux violoncelles, aux intestins, aux bicyclettes, etc. Pour le réaliste, toute théorie qui est incapable de réserver l'attribution de croyances ou d'intentions aux êtres vivants (ou, mieux encore, aux êtres humains) est tout simplement ridicule. Mais

il n'est pas vrai que le fictionnalisme soit, par sa nature même, incapable de limiter le domaine des objets auxquels l'on peut raisonnablement attribuer des croyances ou des intentions. Le fictionnalisme que le réaliste atteint par cet argument n'est qu'une variété de fictionnalisme : l'instrumentalisme étroit. Il existe d'excellents fictionnalistes qui rejettent l'extension de l'attribution d'intentions ou de croyances aux animaux, aux objets inanimés mobiles et immobiles, aux parties du corps, etc. Ces fictionnalistes observent que nous avons tendance à n'attribuer des intentions ou des croyances qu'aux êtres doués de la capacité naturelle de parler, et à eux seulement. On peut se contenter d'enregistrer cette tendance « instinctive » ou bien chercher à l'expliquer, mais il est inutile d'aller au-delà et de se perdre dans un fictionnalisme de dessin animé.

D'autres réalistes estiment que le fictionnaliste est prisonnier d'un cercle. L'attribution fictive de croyances et d'intentions implique l'existence réelle de certaines croyances : celle de l'attributeur de croyances. Mais cette objection est sophistique. Elle s'attaque à une position que le fictionnaliste ne défend pas.

Le fictionnaliste ne nie pas que l'attribution de croyances mobilise des éléments que l'on peut appeler mentaux (perception, mémoire, association d'idées, etc.). Il estime seulement qu'aussitôt que l'on donne à la procédure d'attribution de croyances certaines propriétés traditionnelles des croyances (systématicité, cohérence, contenu « propositionnel », conscience, etc.), radicalement distinctes des procédures mentales animales, on s'engage dans une voie « normative ». En tant que croyances (au sens fort, humain, que je viens d'évoquer), celles de l'attributeur ne sont pas moins fictives que les croyances attribuées à autrui.

Quelques réalistes, enfin, critiquent le fictionnalisme en observant que le fait de ne pas songer à attribuer des croyances ou des intentions (parce que l'on n'est pas dans un contexte de désaccord, par exemple), ou le fait de ne pas savoir les caractériser théoriquement, ne veut pas dire qu'elles n'existent pas. Mais le fictionnaliste n'est pas un nihiliste. La plupart du temps, il est seulement sceptique. Ce qu'il rejette, en effet, ce sont les caractérisations théoriques des croyances et des intentions, telles qu'elles sont formulées par les réalistes.

En adoptant le point de vue interprétationniste ou fictionnaliste (on pourrait ajouter, si le mot n'était pas trop marqué, fonctionnaliste), l'on cesse de donner un contenu purement *descriptif* aux prin-

cipaux concepts de la psychologie « intentionnelle ». Davidson l'a bien montré : nos attributions de croyances ou d'intentions sont régies par des principes de cohérence, de rationalité, de charité interprétative. Ce sont des procédures *normatives* et non purement descriptives. Gilbert Ryle était plus radical encore : il donnait un sens « moral » aux procédures d'attribution de croyances ou d'intentions (bien qu'il n'ait jamais exprimé très clairement cette position). L'on pourrait dire que, d'après lui, il n'y a pas de psychologie ordinaire (au sens de l'usage de procédures d'attributions de désirs ou de croyances) dans des circonstances que l'on pourrait appeler « normales » ou « correctes ». Ce n'est que dans des circonstances anormales (confrontations avec des conduites que l'on estime ratées, blâmables) que l'on est amené à attribuer une vie intérieure à autrui (c'est-à-dire à se servir de la psychologie ordinaire).

En vérité, la procédure d'attribution de croyances ou d'intentions est subordonnée à la perception d'une anomalie, d'une erreur, d'une imperfection, d'un délit. Il faut qu'un mal ait été diagnostiqué pour que la procédure soit déclenchée. On ne s'intéresse pas à la responsabilité mentale des actions réussies (celles qui ne posent aucun problème légal ou moral) ; on ne réfléchit pas aux croyances de celui que l'on estime être dans le vrai ; on ne se préoccupe pas des intentions cachées, des arrière-pensées de nos amis ou de ceux que l'on estime dignes de confiance. Dire de quelqu'un qu'il a des intentions, ce ne serait donc pas *décrire* sa conduite mais *l'évaluer* en un certain sens ; car cette attribution étant nécessairement liée au diagnostic d'un mal, elle revient à déterminer s'il y a un auteur ou un responsable qui sera jugé mauvais.

Des termes tels qu'intention, croyance, volonté seraient aussi *intrinsèquement évaluatifs* que des termes tels que haine, courage, lâcheté. Quand on dit de quelqu'un qu'il est haineux, il est exclu que ce soit pour le louer ; l'idée d'une lâcheté digne d'éloge est contradictoire. Les attributions d'intentions ne sont peut-être pas intrinsèquement négatives (contrairement aux attributions de haine ou de lâcheté), mais cela ne veut pas dire qu'elles ne soient pas *intrinsèquement évaluatives* (en bien ou en mal), ni qu'elles ne soient pas nécessairement provoquées par le diagnostic d'un mal ou d'une erreur. Il me semble que c'est une excellente perspective pour comprendre notre tendance à attribuer des intentions à quelqu'un lorsque ce qu'il dit est manifestement faux. On estime alors qu'il ne pense pas ce qu'il dit, ou qu'il existe un écart entre ce qu'il pense et

ce qu'il dit. Mais c'est le diagnostic : « C'est manifestement faux » qui déclenche la procédure d'attribution d'intention (bonne ou mauvaise). Le parallèle avec « cette action est mauvaise, blâmable, etc. » est évident.

Bref, il n'est pas impossible de montrer que l'on fait un usage évaluatif des termes psychologiques les plus descriptifs en apparence : intention et croyance. Ces termes semblent alignés sur les concepts plus évidemment évaluatifs tels que haine, amour, lâcheté, etc.

3

En résumé, il existe trois variétés de fictionnalistes.

D'abord les *instrumentalistes étroits* : ils estiment que l'attribution d'intentions, de croyances, de désirs est une *fiction utile* parce qu'elle nous permet de rendre intelligibles certains comportements (de l'homme, mais aussi d'animaux, de machines, etc.).

Ensuite, ceux que l'on pourrait appeler *expressivistes*. Ces derniers se gardent bien d'étendre aux animaux et aux machines l'attribution d'intentions, de croyances (et même, en un certain sens, de désirs). Et s'ils semblent manifester une certaine sympathie pour l'idée du gain d'intelligibilité, c'est tout à fait différemment de l'instrumentaliste. Pour l'*expressiviste*, il est absurde de donner un sens instrumental à l'idée de gain d'intelligibilité. Nous attribuons des pensées, des croyances, des intentions (et même des désirs) aux êtres doués de la capacité de parler, d'utiliser un langage et à eux seulement, parce que nous ne pouvons pas faire autrement, quels que soient les avantages et les inconvénients. (On peut donner différentes significations à ce *parce que nous ne pouvons pas faire autrement*, conceptuelles, naturelles, etc., mais l'argument demeure.) La position *expressiviste* nous permet d'exclure l'attribution d'intentions, de désirs, de volitions, de croyances, aux bananes, aux poumons, aux ordinateurs et même aux animaux, sans tomber dans les difficultés du réalisme des états mentaux. Ce n'est que dans le contexte de nos relations à des *êtres parlants* que le problème des « fictions intentionnelles » se poserait. Mais l'*instrumentaliste* et l'*expressiviste* ont tout de même quelque chose en commun : ils semblent penser que l'attribution de désirs, de croyances, d'intentions, a deux fonctions principales : *prédiction* et *intelligibilité*. Ils sous-estiment une

troisième fonction pourtant très évidente : la justification du *jugement moral*.

Le *jugement moral* (évaluation et prescription) exige l'attribution à autrui d'intentions, de pensées (pour juger de sa bonne ou mauvaise volonté par exemple ou pour l'estimer agent ou responsable ou, au contraire, victime et irresponsable). C'est précisément sur cette fonction qu'insistent ceux que j'appellerai les *fictionnalistes moraux*. Il me semble que cette troisième fonction de l'attribution des croyances et des intentions devrait être réhabilitée. C'est que l'on peut fort bien envisager des prédictions réussies, sans aucune « stratégie intentionnelle » (le béhaviorisme le plus plat est à l'origine des prédictions les plus efficaces). Les choses sont un peu plus complexes lorsqu'il est question de l'intelligibilité du langage. On peut estimer que l'attribution d'états mentaux (à soi-même ou à autrui) n'est requise que lorsqu'on délaisse l'étude des phrases types (de la langue, comme on dit) au bénéfice des occurrences, des phrases utilisées en situation de communication (discours, parole, énonciation, etc.). Naturellement, ceux qui résistent à cette dichotomie jugeront que l'analyse du sens exige toujours l'attribution d'états mentaux (réaliste ou fictionnaliste). Mais la question se pose alors (nous le verrons) : quel réalisme ? Quel fictionnalisme ?

Il est un contexte dans lequel ce genre de problèmes se pose de façon tout à fait différente, un contexte dans lequel l'attribution d'états mentaux, d'une « vie intérieure » semble nécessairement requise ; c'est celui du jugement moral (tel que nous le concevons). Autrement dit, ce n'est que dans le contexte moral que l'intentionnalité ne peut pas être éliminée. C'est dans ce contexte que devraient être puisés les meilleurs arguments en faveur du fictionnalisme. Même si l'on pouvait trouver les moyens de prédire mieux sans le concours des concepts intentionnels, cela ne veut pas dire que nous serions tentés de les abandonner. Car abandonner ces concepts reviendrait à ruiner la possibilité du jugement moral.

4

Dans l'état actuel de la discussion du problème des attributions de croyances ou d'intentions (d'attitudes « propositionnelles » en général), il ne fait aucun doute que des positions de ce genre paraîtront très vagues et sans conséquence, par exemple, pour ce qui

concerne l'analyse du sens. Je voudrais montrer, pour finir, que tel n'est pas le cas.

Il me semble que le fictionnalisme qui est requis pour l'analyse du sens n'est pas n'importe quel fictionnalisme. C'est, précisément, le *fictionnalisme moral*, que je viens d'évoquer. Notre compréhension du fonctionnement du critère de l'opacité sémantique, par exemple, s'améliore si l'on tient compte du *statut moral des attributions de croyances ou d'intentions*. Et cette amélioration ne peut pas être une mauvaise chose, si l'on tient compte de l'extraordinaire importance de ce critère dans toutes les discussions qui portent sur la possibilité de construire une théorie systématique de la signification.

Qu'est-ce que le critère de l'opacité sémantique ? En principe des expressions coréférentielles (des expressions qui désignent le même objet) devraient pouvoir être substituées sans que la valeur de vérité des propositions où elles figurent soit altérée. S'il est vrai que Stendhal a écrit *Le rouge et le noir*, il est vrai, également, qu'Henri Beyle a écrit *Le rouge et le noir*, si Stendhal n'est autre qu'Henri Beyle. Cependant, dans certains contextes dits « épistémiques », c'est-à-dire dans notre exemple, lorsque la proposition considérée « Stendhal a écrit *Le rouge et le noir* » est subordonnée à l'expression d'une attitude telle que croire (« Je crois que Stendhal a écrit *Le rouge et le noir* »), il se peut que l'on ne puisse pas substituer les expressions coréférentielles sans altérer la valeur de vérité de la proposition complexe ainsi construite. La proposition « Je crois que Stendhal a écrit *Le rouge et le noir* » peut être vraie, alors que la proposition « Je crois qu'Henri Beyle a écrit *Le rouge et le noir* » peut être fausse. Le contexte est devenu « opaque ».

On peut estimer, raisonnablement, que notre tendance à utiliser le critère de l'opacité sémantique (formellement ou informellement) est liée à notre profonde répugnance à admettre qu'un être humain accepte *sciemment, ouvertement*, de se contredire. Utiliser le critère de l'opacité sémantique, c'est, en quelque sorte, cloisonner ou isoler les propositions contradictoires qu'il soutient. Celui qui affirme que Stendhal a écrit *Le rouge et le noir* tout en niant qu'Henri Beyle ait écrit *Le rouge et le noir*, alors que ces deux propositions sont vraies, n'est pas stupide. Il ne *sait* pas qu'Henri Beyle n'est autre que Stendhal, tout simplement. Et nous choisirons de *ne pas* attribuer la croyance qu'Henri Beyle est Stendhal à celui qui affirme « Stendhal a écrit *Le rouge et le noir* » et nie « Henri Beyle a écrit *Le rouge et le noir* », si nous avons la bonne habitude de prendre des précautions

avant de dire de quelqu'un qu'il est stupide, irrationnel (ou qu'il ment grossièrement).

Cependant, les arguments tirés de la discussion des croyances « tacites » ou des croyances « logiquement » dérivées des croyances qui ont été identifiées indiquent que l'on ne tient pas toujours compte de ces problèmes épistémiques. Le critère épistémique semble assez utile lorsqu'il existe un problème de substitivité d'expressions coréférentielles. Il en va différemment lorsqu'on est confronté à un problème de substitivité des *prédicats*. Ainsi, on peut dire de celui qui croit que Caroline est divorcée, qu'il croit *nécessairement* que Caroline fut mariée à un homme adulte, qu'il le dise ou non, qu'il en soit conscient ou pas, etc. Car si tel n'est pas le cas, on estimera qu'il ne « maîtrise » pas le prédicat « être divorcé » ou qu'il ne croit rien de particulier, ou qu'il affirme n'importe quoi, ou qu'il ment effrontément, ou qu'il se dupe lui-même.

En fait, *l'attributeur de croyances ne tient pas compte des déclarations de la personne à qui elles sont attribuées* (ni même de la possibilité d'inspecter son cerveau pour voir ce qu'il y a *vraiment* dedans). Il attribue *plus* de croyances qu'il ne peut en identifier directement par des déclarations ou certaines actions.

On pourrait avoir l'impression que cette tendance à imputer des croyances « logiquement » dérivées des croyances qui ont été identifiées va à l'opposé de notre tendance à utiliser (à notre insu parfois) le critère de l'opacité sémantique. Dans le premier cas, on *augmente* la quantité de croyances que l'on estime être en droit d'attribuer, dans le second, on la *diminue* (en effet : si quelqu'un affirme « Stendhal a écrit *Le rouge et le noir* » et nie « Henri Beyle a écrit *Le rouge et le noir* », on décidera probablement de *ne pas* lui attribuer la croyance qu'Henri Beyle est Stendhal). Toutefois, les deux procédures reposent sur le *même principe normatif* : n'attribuez l'incohérence, l'irrationalité, la stupidité, le mensonge, que lorsque vous ne pouvez plus faire autrement !

Ce qui peut paraître étrange dans la procédure d'augmentation de la quantité de croyances attribuées, c'est qu'elle est habituellement limitée de façon assez arbitraire. On pourrait, en principe, attribuer une infinité de croyances sans transgresser la norme qui régit la procédure — pas de mensonge, pas d'incohérence ou d'irrationalité — en raison du caractère systématique des relations entre croyances (ce que l'on appelle le « holisme » des croyances).

Pourquoi a-t-on tendance à ne pas attribuer une quantité illimitée de croyances ? Est-ce parce que l'on estime que seule la personne à qui l'on attribue des croyances est autorisée à les rejeter et qu'elle en rejettera certainement ? Mais l'on vient de voir que tel n'est pas le cas (lorsqu'il s'agit de croyances logiquement dérivées). Il me semble qu'il existe un parallèle évident entre la décision de ne pas attribuer une quantité illimitée de croyances et celle de ne pas attribuer la responsabilité de l'infinité des conséquences d'un acte (une attribution que le naturaliste ne jugerait pas absurde).

Dans le jargon logico-linguistique, on dira que, dans l'attribution de responsabilité comme dans l'attribution de croyances, le point de vue *extensionnel* paraît inacceptable (ou trop cruel). Et l'adoption du point de vue *intentionnel* ressemble, dans les deux cas, à une procédure (assez arbitraire) de *limitation de la responsabilité* sur les actes ou les croyances, et non à un inventaire naturaliste de ce qui est cru ou fait. Même dans cet état rustique, l'argument devrait suffire à donner un peu de crédit à l'idée que le *fictionnalisme moral* peut nous servir à clarifier quelques énigmes, y compris celles qui sont en apparence hors de sa portée : les énigmes du sens.

Rationalité et activité mentale

Bernard Pachoud,
Patricia Janody

*Contributions en philosophie analytique
et remarques d'un point de vue psychanalytique*

INVOQUER DES RAISONS DONNE-T-IL ACCÈS À LA VIE PSYCHIQUE ?

Est-il bien raisonnable de s'engager dans l'entreprise visant à mettre en rapport des contributions relevant de domaines théoriques aussi hétérogènes que la psychanalyse et la philosophie analytique anglo-saxonne ? En effet, leur référence commune à un projet analytique s'avère entendue en des sens tout différents, si bien que c'est seulement sur le plan le plus général qu'on peut indiquer ce qui leur est commun : un intérêt pour ce qu'est l'activité psychique et les principes de son fonctionnement. Sur ce thème, il est vrai, certaines questions apparaissent pertinentes pour l'un et l'autre champ théorique ; mais rien ne garantit qu'on puisse trouver une manière d'aborder ces questions, et donc une terminologie qui ait un sens pour l'une et l'autre perspective.

Un courant actuellement influent en philosophie analytique tend à considérer que, lorsque nous faisons référence à des pensées ou phénomènes mentaux, c'est, implicitement au moins, dans une

visée explicative ou justificative ; d'où l'accent mis sur ces « explications psychologiques ». Il est commun d'expliquer les actions ou attitudes, d'autrui comme de soi-même, par des raisons. (Pourquoi ont-ils entrepris d'écrire sur cette embarrassante confrontation ? Pour clarifier quelque peu leurs idées.) Ces raisons correspondent ou renvoient à des représentations mentales de la part de l'agent (c'est en fait parce qu'ils voudraient clarifier leurs idées, et qu'ils croient qu'écrire pousse à préciser les idées). Invoquer des raisons, c'est par conséquent attribuer à l'agent, directement ou indirectement, des contenus mentaux, à l'égard desquels il est dans une certaine disposition (telle que la croyance ou le désir...), disposition à l'égard d'un état de chose que la philosophie analytique appelle, depuis Russell, « attitudes propositionnelles ». Considérer ces attitudes propositionnelles comme « raisons », c'est mettre l'accent sur le caractère logique, rationnel, des rapports entre l'action et les pensées qui la motivent, plutôt que sur un rapport causal. Les aspects de la philosophie anglo-saxonne, qui vont être présentés ici, peuvent être considérés comme le développement théorique de ce qui est implicite à ce type d'explication par des raisons, attribuant des attitudes propositionnelles. Si le point de départ de ces thèses revendique une proximité au « sens commun », aux formes d'expression courante, force est de reconnaître que ces thèses une fois développées n'ont plus grand-chose de familier.

La psychanalyse, de son côté aussi, s'intéresse aux pensées. Une attention spéciale portée au développement des pensées est même ce par quoi elle s'instaure dans sa spécificité. Ce n'est cependant pas selon leur visée explicative qu'elle prend en compte les pensées, ce n'est pas dans leur élément de rationalité, mais bien plutôt au défaut de celui-ci. Elle se montre attentive plus particulièrement aux phénomènes qui marquent des ruptures de rationalité, tels que les rêves, les mots d'esprit, les lapsus, les symptômes en général.

Mais, demandera-t-on, la psychanalyse ne procède-t-elle pas tout simplement en remplaçant des raisons par d'autres, des raisons consciemment invoquées par d'autres d'abord masquées de l'inconscient ? Dans cette optique, cette discipline apparaîtrait comme une sorte d'extension du champ de la rationalité, découvrant des raisons jusqu'en des phénomènes classiquement réputés ne pas en relever.

Il ne serait pas exact de présenter ainsi la psychanalyse. Certes, elle tend à retrouver une cohérence pour des phénomènes qui sem-

bleraient d'abord n'en avoir aucune, en rétablissant des connexions perdues entre des pensées, et en renouant des pensées aux tendances qui les sous-tendent. Il faut bien voir, toutefois, qu'elle ne cherche pas des raisons (inconscientes) qui expliqueraient des symptômes, qu'elle ne vise pas à une manière de traduction des symptômes dans le langage des raisons. Son objet est plutôt d'agir sur les symptômes, d'en faire resurgir le ressort. Or, un symptôme survient justement au point où la tendance ne se laisse pas restituer en raison, ni non plus déterminer comme cause. Un symptôme n'est pas explicable par la tendance, il se manifeste comme une rupture, y compris par rapport à elle.

On peut donc déjà entrevoir en quoi diffèrent l'abord de la psychanalyse et celui de la philosophie analytique sur cette question des raisons. L'une voit dans l'attribution de raison un accès privilégié aux contenus mentaux, et cherchera à en élaborer une caractérisation sur cette base. L'autre cherche, au contraire, dans les ruptures de rationalité, en somme entre les raisons, l'accès aux processus psychiques qui l'intéressent. Les raisons elles-mêmes lui apparaissent comme formées seulement secondairement, comme une formation secondaire à partir des processus psychiques qu'elle dégage.

On présentera d'abord les thèses philosophiques qui dégagent les principes inhérents à l'attribution de raisons ; puis on envisagera les remarques qui, d'un point de vue psychanalytique, peuvent être suscitées par ces conceptions.

LA PRÉSUMPTION DE RATIONALITÉ INHÉRENTE AUX ATTRIBUTIONS DE PENSÉES, SELON DAVIDSON ET DENNETT

Les thèses qui vont être exposées ne sauraient être considérées comme la doctrine propre à la philosophie analytique sur ce sujet. Il est vrai qu'elles ont exercé une grande influence, mais elles demeurent contestées au sein même de la philosophie analytique, qu'il faut sans doute mieux définir par sa méthode et son projet que comme un corps de doctrines. En particulier le thème de « l'explication psychologique » a donné lieu à des contributions philosophiques aussi nombreuses que variées, allant de considérations épistémologiques sur la nature des explications en psychologie, ou sur leur compatibilité avec le projet d'une science unifiée, matérialiste, de la cognition, à des analyses philosophiques sur la façon dont, dans le langage ordinaire, sont expliqués comportements et attitudes, en faisant référé-

rence à des termes mentaux. C'est ce dernier type d'analyse que nous prendrons pour point de départ, en particulier la conception développée par D. Davidson, dans ce qui est souvent appelé avec raison sa philosophie de l'action [même si, nous le verrons, ses thèses tendent à être généralisées en une philosophie de l'esprit (*philosophy of mind*), c'est-à-dire en une théorie du mental].

Expliquer l'action par des raisons, c'est à la fois prétendre indiquer les intentions qui ont entraîné, déclenché et donc causé l'action (dans l'ordre du monde physique), et vouloir justifier l'action, en rendre raison, indiquer la logique dans laquelle elle s'inscrit. C'est par conséquent inscrire l'action à la fois dans l'ordre causal des événements du monde, et dans l'ordre idéal et normatif des raisons (qui sont, de plus, identifiées à des événements mentaux). Les philosophes contemporains de tradition anglo-saxonne distinguent très soigneusement ces deux aspects de l'explication, à la suite en particulier de l'insistance de Wittgenstein sur la différence entre le jeu de langage de la recherche des causes, et celui de l'explication par des raisons : l'invocation d'une cause étant hypothétique et requérant une vérification empirique, alors que l'invocation d'une raison n'exige que l'assentiment. Selon Wittgenstein en effet : « La proposition selon laquelle votre action a telle ou telle cause est une hypothèse. L'hypothèse est bien fondée si on a un certain nombre d'expériences qui, en gros, s'accordent pour démontrer que votre action est une suite régulière de certaines conditions que nous appelons alors les causes de l'action. Pour connaître la raison que vous aviez [...] aucun nombre d'expériences concordantes n'est nécessaire et l'énoncé de votre raison n'est pas une hypothèse »¹. Davidson, en soulignant lui aussi cette double dimension de l'explication de l'action intentionnelle, se montre en accord avec cette tradition de pensée. La spécificité de son approche peut être caractérisée par deux thèses : a) un accent mis sur les contraintes rationnelles qui s'exercent sur les contenus et dispositions mentales évoqués à titre de raisons ; et b) la nécessité d'une articulation bien définie entre les raisons et les causes ; une explication satisfaisante de l'action exigeant, selon lui, une raison qui soit aussi une cause. Il s'oppose en cela aux philosophes qui, radicalisant les remarques de Wittgen-

1. L. Wittgenstein, *The Blue Book*, B. Blackwell, Oxford, 1958, p. 15.

stein, exigent une totale disjonction entre les explications par des raisons et les explications causales.

Précisons d'abord le premier point. Cette rationalité des contenus mentaux, attribués à titre de raisons, apparaît comme le corrélat du rapport entre les raisons et l'action que Davidson conçoit comme un rapport inférentiel, réactualisant la doctrine aristotélicienne du syllogisme pratique : les raisons étant posées comme prémisses, l'action s'ensuit comme conclusion. Nous verrons les difficultés posées par une conception strictement inférentielle de l'attribution de raisons, mais il demeure que la visée explicative, inhérente à l'attribution d'intentions (ou de raisons) implique que des contraintes rationnelles soient satisfaites. L'insistance de Davidson sur la rationalité inhérente aux attributions d'états mentaux repose sur deux arguments : pour lui, cela fait partie du concept même d'intention, ou d'action intentionnelle, que d'être explicable par des raisons ; quant aux intentions ou états mentaux attribués, pour être des raisons, ils doivent satisfaire aux normes de rationalité. Autrement dit, c'est pour Davidson une vérité analytique (contenue dans le concept d'intention) que la rationalité soit inhérente aux états mentaux qui déterminent l'action. « L'existence de telles explications par des raisons fait partie des notions mêmes d'intention, d'action intentionnelle et de beaucoup d'autres attitudes et émotions. Ce genre d'explication explique par des rationalisations : elles nous permettent de voir que les événements ou attitudes sont raisonnables du point de vue de l'agent. Une aura de rationalité, de schème rationnel sous-jacent, est donc inséparable de ces phénomènes, tout au moins tant qu'on les décrit en termes psychologiques »².

Cette conception inférentielle du rapport entre les raisons et l'action rencontre cependant certaines difficultés. Celle par exemple de garantir que les raisons invoquées soient bien la cause de l'action (il arrive qu'une action soit accomplie accidentellement, non intentionnellement, et donc indépendamment des raisons que l'agent avait, ou aurait pu avoir, de l'accomplir). L'explication de l'action doit donc satisfaire, selon Davidson, cette double exigence d'indiquer à la fois une raison, et une raison qui soit la cause : « L'action d'un côté, et le couple croyance-désir qui donne la raison de l'autre, doivent être reliés de deux manières très différentes pour produire

2. D. Davidson, *Paradoxes of Irrationality*, 1982. Traduction française, *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, l'Éclat, 1991, p. 22.

une explication. En premier lieu, il doit y avoir une relation logique. Les croyances et les désirs ont un contenu, et ces contenus doivent être tels qu'ils impliquent qu'il y a quelque chose de valable ou de désirable dans l'action. [...] En second lieu, les raisons qu'a un agent pour agir doivent [...] être les raisons pour lesquelles il a agi ; les raisons doivent avoir joué un rôle *causal* dans l'occurrence de l'action »³. De ces deux dimensions, normative et causale, de l'explication, Davidson met l'accent sur la dimension rationnelle. « On n'a pas besoin d'en dire plus sur la nature de l'action pour voir pourquoi toutes les actions intentionnelles [...] ont comme noyau un élément rationnel [...] Dans chaque cas, il y a une connexion logique entre les contenus de diverses attitudes et ce qu'elles causent »⁴.

Davidson insiste également sur le fait que l'intention associée à l'action est elle-même causée, dit-il, par au moins un désir et une croyance, la croyance que ce type d'action devrait permettre de satisfaire ce désir. Il souligne donc à nouveau le caractère logique, normatif, des rapports entre ces attitudes propositionnelles (croyance, désir, intention...) et en vient à conclure que : « Le fait de postuler qu'un état ou événement psychologique est ou implique [...] une attitude propositionnelle revient à garantir la pertinence d'une explication par les raisons et, par conséquent, un élément de rationalité »⁵. Il va jusqu'à voir une stricte équivalence entre « avoir des attitudes propositionnelles » et « être un animal rationnel »⁶.

S'il est facile de comprendre l'insistance de Davidson sur la rationalité inhérente aux contenus mentaux invoqués à titre de raison, il est plus difficile d'admettre sa thèse que ces contraintes de rationalité ne se limitent pas à l'attribution de raisons, mais valent pour toute attribution d'attitude propositionnelle. Pour suivre Davidson sur ce point, il est utile de mentionner l'influence de Quine qui, dans un contexte différent, avait développé des thèses du même ordre, thèses reprises et prolongées par Davidson.

En matière de philosophie de l'esprit, la position de Quine peut être caractérisée par sa proximité avec les thèses behavioristes et son

3. *Op. cit.*, p. 27.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. D. Davidson, « Rational Animals », 1982. Traduction française, dans : *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, l'Éclat, 1991, p. 63.

scepticisme ontologique concernant les états mentaux, dont témoigne cette remarque : « S'attendre à ce qu'il y ait un mécanisme physique derrière chaque état mental authentique est une chose ; s'attendre à ce qu'il y ait un mécanisme distinct pour chaque prétendue distinction exprimable dans le langage mentaliste traditionnel est une autre chose »⁷. Cette invitation à l'austérité ontologique (position proche du nominalisme) est liée, pour Quine, à sa thèse de « l'indétermination de l'interprétation ». Ce principe est l'une des conclusions de ses recherches sur la détermination de la signification, recherches auxquelles il a donné la forme d'une interrogation sur l'établissement d'une traduction. Quine, pour cela, a développé une expérience de pensée dans laquelle il imagine un ethnologue découvrant une peuplade ignorée, dont la langue et le système conceptuel seraient à ce jour totalement inconnus, pour lesquels n'existerait aucun dictionnaire de traduction. La tâche de traduction qu'entreprendrait cet ethnologue ne pourrait s'appuyer que sur les régularités entre les énoncés des indigènes, leurs comportements et le contexte. La traduction « radicale » consisterait donc en interprétations à partir de ces régularités. Il est théoriquement possible, selon Quine, que cette entreprise de traduction radicale aboutisse à plusieurs manuels de traduction (reposant sur des systèmes analytiques différents) qui soient tous compatibles avec la totalité des faits observables sur le comportement verbal, mais qui soient incompatibles entre eux (qui divergent sur la traduction de certains énoncés). Il y a indétermination de la traduction radicale dans la mesure où il n'existe par de faits (cachés, supplémentaires) qui puissent départager ces interprétations. Or, comme le souligne Quine, ce qui est vrai de l'attribution de signification, l'est aussi de l'attribution d'états intentionnels. Comprendre la signification d'un énoncé, c'est comprendre ce que le locuteur a voulu dire, c'est donc lui attribuer une « intention » de signification. L'indétermination de la traduction radicale vaut donc de la même manière pour l'attribution d'attitudes propositionnelles.

Le second principe dégagé par Quine de ses réflexions sur la « traduction radicale », qu'il nomme « principe de charité », apparaît comme une condition de possibilité de l'entreprise de traduction radicale. Si l'interprète ne supposait pas (et donc ne tendait pas à maximiser) la cohérence, la consistance et pour une grande part la

7. W.V. Quine, « On the Reasons for the Indeterminacy of Translation », *Journal of Philosophy*, 1970, 67, pp. 178-183.

vérité des croyances qu'il attribue à celui qu'il interprète, il ne pourrait pas même envisager de traduire son langage. Quine, dans son analyse de la tâche de traduction radicale, considère que plus sont absurdes et extravagantes les croyances imputées aux locuteurs par le traducteur, plus il y a lieu de douter des traductions⁸. Il considère par conséquent que la traduction radicale doit obéir au « principe de charité », consistant à privilégier l'interprétation permettant de maximiser l'accord entre les croyances attribuées et celles de l'interprète, et de maximiser la consistance et la cohérence logique des croyances attribuées. Il s'agit bien de présumer la rationalité des locuteurs.

On peut caractériser la philosophie de l'esprit de Davidson, en particulier sa conception des états mentaux, à partir de ces deux thèses quiniennes : l'indétermination de l'interprétation et le principe de charité, que Davidson généralise à toute attribution d'états mentaux, et radicalise. Il n'y a pour Davidson d'état mental qu'attribué, prêté par un acte d'interprétation et donc marqué par cette indétermination qui plaide contre une conception réaliste des états mentaux et pour une conception purement instrumentale. Se trouve aussi radicalisé le principe de charité, qui n'est, chez Quine, qu'une maxime régulatrice (pour le choix entre plusieurs interprétations) et qui devient, avec Davidson, une maxime constitutive de l'interprétation ; nous ne pouvons comprendre autrui qu'à la lumière de présuppositions de rationalité comme le principe de charité qui nous prescrit d'interpréter les croyances d'autrui de manière à en maximiser la vérité et la cohérence. Les contraintes de rationalité qui s'exercent sur l'interprétation deviennent donc déterminantes, « constitutives » des états mentaux. Ces propriétés normatives contraignant l'activité interprétative deviennent donc des propriétés inhérentes aux contenus mentaux.

Ce saut inférentiel, qui détermine tout la conception davidsonienne du mental (*mind*), repose essentiellement sur deux présupposés qu'il faut garder présents à l'esprit pour comprendre son argumentation, et qui en constituent les limites de validité. Le premier et le plus décisif de ces présupposés concerne le mode d'accès que nous avons aux contenus mentaux. On considère traditionnellement comme privilégié le mode d'accès que nous avons à nos

8. W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*, traduction française, Paris, Flammarion, 1977, p. 101.

propres états mentaux par opposition à l'accès nécessairement indirect que nous ne pouvons qu'avoir aux états mentaux d'autrui. Davidson, à la suite de Wittgenstein et de Quine, considère que nous n'avons pas d'accès direct à nos propres états mentaux, et en récuse toute saisie intuitive. Nous sommes donc, à l'égard de nos propres contenus mentaux, dans une position qui n'est pas fondamentalement différente de celle que nous avons à l'égard des contenus mentaux d'autrui. Nous n'y avons accès que par un acte d'attribution, d'auto-interprétation. Le second présupposé, qui prolonge le premier, est que les états mentaux sont invoqués dans un but essentiellement explicatif (ou prédictif) d'un comportement ou d'autres états mentaux. Admettre cette fonction des états mentaux, c'est admettre qu'ils aient à satisfaire, pour une grande part au moins, à des contraintes rationnelles qui assurent ce caractère explicatif. La présomption de rationalité inhérente à l'interprétation apparaît dérivée de cette visée potentiellement explicative des états mentaux.

Pour préciser les enjeux de ces thèses davidsoniennes, il nous semble opportun de présenter une autre conception strictement interprétativiste et explicative de l'accès aux contenus psychiques, développée par D. Dennett, dont le point de départ est légèrement différent de celui de Davidson. Cet auteur est en effet parti de la question de savoir quel statut pouvait être accordé, du point de vue des sciences cognitives, aux explications en termes d'attitudes propositionnelles. A la différence des éliminativistes qui considèrent que les explications mentalistes de la psychologie du sens commun (*folk psychology*) devraient être remplacées par des explications neurophysiologiques, Dennett considère qu'on ne pourra se dispenser des explications en termes d'états mentaux ; et il s'assigne la tâche de concevoir ces derniers d'une façon qui soit compatible avec les exigences d'une science objective, matérialiste, de la cognition, qui ne saurait par conséquent admettre le dualisme.

A ce titre, il lui paraît impératif de renoncer à l'approche traditionnelle, intuitive, des états mentaux, approche dite « en première personne », pour adopter à leur égard le point de vue qui est celui de la science en général, à savoir un point de vue « en troisième personne », qui n'est autre que le point de vue de l'interprète (qu'il entend, nous allons le voir, au sens quinién ou davidsonien).

Pour des raisons épistémologiques, le seul point de départ légitime, selon Dennett, si on adhère au projet d'une science unifiée, intégrative, de la cognition, est donc cette perspective interprétative du comportement, par l'attribution d'intentions, de désirs et de croyances ; et il observe qu'on adopte cette perspective non seulement avec les humains, mais presque autant pour interpréter le comportement d'animaux, ou d'entités abstraites. On recourt également à cette même stratégie interprétative pour expliquer ou anticiper le comportement de certaines machines. Pour reprendre l'exemple de D. Dennett, si vous jouez aux échecs contre votre ordinateur, vous tenterez de prédire son prochain coup, non pas en vous demandant dans quel langage il a été programmé ou selon quel formalisme, mais tout simplement en faisant l'hypothèse qu'il a été optimalement conçu, et qu'il va donc faire ce qui est le plus rationnel. C'est sur cette présomption (d'optimalité) que vous lui attribuez l'intention de déplacer sa tour, parce qu'il veut protéger son fou et qu'il croit que sa reine est menacée. Selon Dennett, on adopte cette stratégie explicative et prédictive, qui recourt à l'idiome intentionnel dès qu'un système peut être présumé rationnel (optimalement conçu) et que sa complexité ne permet pas de recourir aux « niveaux d'explication » sous-jacents. Il est intéressant de constater que lorsque cette optimalité (ou rationalité) est mise en défaut, par exemple lorsque le système dysfonctionne, on doit abandonner la « perspective intentionnelle » (*Intentional stance*) et adopter « la perspective du concepteur » (*Design stance*). On considérera alors l'architecture fonctionnelle de la machine, ou les principes qui assurent son fonctionnement. On peut également être amené, notamment dans le cas de certaines pannes, à « redescendre » à un niveau encore plus élémentaire d'explication qui considère les phénomènes physiques, liés aux propriétés physiques des composants élémentaires. On adopterait alors « la perspective physique » (*Physical stance*).

Il est à souligner que l'explication en termes intentionnels, que ce prêt d'intentions à l'ordinateur ne repose pas sur une projection anthropomorphique, mais sur une idéalisation rationalisante. C'est parce qu'on suppose que l'ordinateur va rationnellement maximiser ses chances de gagner, c'est parce qu'on présume qu'il vise à optimiser son choix, qu'on peut lui attribuer une intention. On lui attribue en fait le choix optimum que l'on a calculé. Selon Dennett,

l'attribution à autrui d'intentions, de désirs ou de croyances, repose sur un calcul du même ordre. Adopter la stance intentionnelle, c'est faire l'hypothèse que l'agent dont on veut interpréter le comportement est rationnel, dans une certaine mesure au moins, qu'il vise à optimiser ses choix en fonction de ses intérêts. En s'appuyant sur cette présomption (ou du moins en en tenant compte), on « calcule » l'intention qu'on prête à autrui. Selon Dennett, notre psychologie quotidienne repose sur cette idéalisation : « On peut considérer la psychologie ordinaire (*folk psychology*) comme un calcul rationnel de l'interprétation et de la prédiction — une méthode d'interprétation idéalisante, abstraite et instrumentale »⁹.

Les conceptions de Davidson et Dennett de l'interprétation, c'est-à-dire du mode d'attribution de pensées, apparaissent équivalentes par la priorité qu'elles accordent à un principe de rationalité. Pour Davidson, l'interprétation est gouvernée par un principe de charité qui enjoint d'attribuer des pensées de façon à en maximiser la rationalité. Pour Dennett, qui se fonde sur une présomption de rationalité, l'interprétation consiste en un calcul rationnel des intentions comme optimisation des choix en fonction des intérêts. Quant au motif de cette rationalité des pensées attribuées, il est, pour Davidson, analytiquement lié au concept d'intention, alors qu'il est, pour Dennett, plutôt d'ordre épistémologique, visant à une conception non dualiste, mais pas non plus réductionniste de l'activité mentale. Néanmoins, le motif qui, en dernier ressort, apparaît commun à ces auteurs est la visée explicative, voire prédictive, de ces attributions.

La parenté de leurs thèses se manifeste aussi dans les implications théoriques communes qu'elles présentent. L'une et l'autre considèrent qu'un certain nombre des propriétés des pensées sont dérivées des contraintes inhérentes à leur attribution. Ils sont conduits l'un et l'autre à souligner le rôle essentiel du langage dans la détermination des contenus mentaux, et Davidson s'est attaché à montrer l'interdépendance réciproque du langage et de la pensée¹⁰. Est également liée à leur notion d'interprétation l'idée qu'on ne peut attribuer une pensée isolément, mais qu'elle en suppose et en im-

9. D. Dennett, *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, traduction française, 1990, Paris, Gallimard, p. 68.

10. D. Davidson, « Thought and Talk », dans : *Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984.

plique toujours un nombre indéfini d'autres. Davidson insiste particulièrement sur ce holisme du mental : « Les croyances et les désirs ne s'expriment dans le comportement que par l'intermédiaire d'autres croyances et désirs [...] et cela sans qu'il y ait de limite »¹¹.

Cette conception interprétativiste et le holisme qu'elle implique s'opposent à une conception réaliste des pensées et en suggèrent au contraire une conception antiréaliste, instrumentaliste, tendant à les considérer comme des fictions théoriques utiles pour la prédiction, pouvant être calculées, mais n'ayant pas de corrélat matériel. L'avantage, aux yeux de Dennett, de cette neutralisation ontologique des pensées, est de les rendre compatibles avec l'ontologie matérialiste de la science (en évitant un dualisme incompatible avec le projet d'une science intégrée de la cognition).

Enfin, à la différence des conceptions réductionnistes, ces « conceptions attributionnistes » rendent compte des propriétés normatives des pensées, c'est-à-dire des propriétés logiques qui caractérisent leurs rapports.

L'ABORD DES PROCESSUS PSYCHIQUES AUX POINTS DE RUPTURE DE RATIONALITÉ, SELON FREUD

Comme on vient de le voir, un point fondamental pour Quine et Davidson est la critique de l'idée que nous aurions directement accès, par quelque intuition, à notre vie psychique, et qu'il convient en conséquence d'aborder celle-ci indirectement, par une stratégie interprétative (au sens qui a été exposé). Que le fonctionnement de notre vie psychique échappe à l'intuition est également une remarque fondamentale pour la psychanalyse. Elle en tire aussi les conséquences sur les détours à faire pour en appréhender quelque chose, c'est-à-dire sur les détours nécessaires de l'interprétation. Ce dernier terme, toutefois, est pris selon de tout autres modes que par les philosophes qui viennent d'être évoqués, du fait notamment que la psychanalyse ne considère pas d'abord les pensées selon leur visée explicative, mais pose à leur principe la dimension désirante, par rapport à laquelle la fonction explicative apparaît comme une formation secondaire.

11. D. Davidson, « Mental Event », dans : *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.

Le questionnement psychanalytique porte donc au départ sur des phénomènes psychiques dont le sens n'apparaît pas directement. Freud propose ainsi, au début de son article intitulé « L'inconscient », de commencer par en juger comme s'ils appartiennent à un autre, en procédant à une inférence du même type que celles par lesquelles nous supposons habituellement un sens aux comportements d'autrui¹². L'« autre », auquel seraient ainsi attribués ces phénomènes psychiques, s'exprimerait de surcroît dans une langue non familière, ce qui n'est pas sans évoquer la situation de l'explorateur de Quine débarquant dans une tribu dont la langue lui est entièrement inconnue.

Freud, cependant, n'en reste pas à un abord en « troisième personne », ce qu'il explore ne s'avère pas fonctionner comme une autre conscience, mais selon un régime spécifique sur lequel s'intrique celui de la conscience. Il récuse donc finalement toute notion de l'inconscient comme partition du sujet, et s'attache au contraire à rétablir des connexions entre l'inconscient et le conscient¹³.

La question est alors de se donner des moyens pour sortir de l'étape initiale de la perplexité sur ces phénomènes, qui amène à les considérer comme l'expression d'un autre, étranger en soi. Il s'agit donc de ne pas les traiter sur un mode explicatif, qui tend inévitablement à reconduire à une attribution extranéisée, mais d'en permettre une certaine réappropriation subjective, ce qu'il apparaît possible de susciter en soulignant au contraire les achoppements des raisons. Le détour interprétatif propre à la psychanalyse passe ainsi par les points de rupture entre les raisons, tout à l'opposé du mode interprétatif de la philosophie analytique qui s'appuie sur des éléments de rationalité.

La mise en place de la cure psychanalytique répond à ce souci, et l'énoncé de la règle fondamentale indique immédiatement un traitement bien particulier des raisons. Le patient est invité à donner libre cours à ses associations de pensées, sans se préoccuper des contraintes rationnelles ordinairement en usage. Il devra poursuivre même si leur contenu apparaît absurde et leur enchaînement incohérent, voire contradictoire, au regard des normes de la raison.

12. S. Freud, « L'inconscient », paru en 1915 ; dans : *Métapsychologie*, Idées, Gallimard, 1983, traduction J. Laplanche et J.B. Pontalis.

13. *Op. cit.*, p. 73.

Dès les *Etudes sur l'hystérie*, cette règle se met en place avec la méthode cathartique introduite par Breuer, qui se prolongera avec la méthode psychanalytique proprement dite. Dès cette époque, se dégagent à la fois le rôle fondamental donné aux pensées du patient, et leur abord selon un maniement particulier de la raison.

La méthode, en effet, est nouvelle en ce qu'elle ne place plus les symptômes dans un secteur à part et de moindre valeur que la pensée normale, comme il était habituel de faire à l'époque. La limite entre les matériaux psychiques du symptôme et ceux du moi normal apparaît ainsi n'avoir plus d'existence autre que conventionnelle. Pour appuyer ce point, Freud compare le groupe psychique pathogène à un infiltrat, en continuité avec les autres matériaux psychiques, et non à un corps étranger, qui en serait séparé¹⁴.

L'abord des symptômes passe donc par un appel aux pensées du patient, l'expression de ses pensées est la pierre de touche du progrès de la cure. Toutefois, le psychothérapeute qui applique la méthode cathartique ne les prend pas toujours dans le même sens que le patient qui les énonce, et notamment ne se contente pas des raisons que celui-ci invoque pour ses actes. Freud incite le praticien à chercher les failles dans les raisons données par le patient, et à en remonter le fil jusqu'aux matériaux d'abord cachés : « La narration que fait le malade semble achevée, solide. On se trouve d'abord devant elle comme devant un mur bouchant toute perspective et ne laissant pas deviner ce qui se cache derrière elle, ni même s'il s'y cache quelque chose. Une fois que le praticien a, sans trop de peine et de résistances, obtenu un exposé de son malade, il soumet cet exposé à la critique et y découvre inmanquablement des lacunes et des défauts. Ici, les associations se trouvent visiblement rompues, et le malade les complète avec peine par une phrase, par un renseignement insuffisant ; ailleurs, on se heurte à une motivation qui, chez un homme normal, n'aurait eu aucun effet »¹⁵.

Si donc le praticien laisse se déployer les raisons du patient, c'est avant tout pour mieux en saisir les failles. Et l'écoute se fait la plus précise à ces points de défaut, puisque c'est de là que pourront être tirés les fils qui rétabliront les connexions perdues avec les matériaux pathogènes. L'intérêt particulier des failles dans l'exposé des

14. S. Freud et J. Breuer, *Etudes sur l'hystérie*, PUF, traduction par Anne Berman, huitième édition, 1985. Chapitre IV par S. Freud, « Psychothérapie de l'hystérie », p. 235.

15. *Op. cit.*, p. 237.

raisons tient à ce qu'elles valent comme l'indice d'autre chose, de motifs inconscients non directement accessibles dans le discours conscient.

Dès l'époque des *Etudes sur l'hystérie*, on peut ainsi voir se dégager un maniement particulier des raisons, qui fait le propre d'une méthode, et qui sera repris, enrichi et radicalisé avec le développement de la psychanalyse proprement dite. La psychanalyse se caractérise en effet comme une méthode qui ne se contente pas des raisons d'abord invoquées, celles qui font la trame du discours courant ; mais elle interroge les raisons à leurs limites, leurs achoppements. Son intérêt se porte sur les phénomènes qui marquent des ruptures de rationalité, qui surviennent en somme entre les raisons, tels que les mots d'esprit, les lapsus, les symptômes en général. Ces phénomènes indiquent l'intervention d'un processus perturbateur dans l'enchaînement des raisons, processus le plus souvent maintenu dans le refoulement, mais qui, à de tels moments, fait retour parmi des éléments conscients. La psychanalyse cherche à explorer ces processus à partir des perturbations qu'ils impriment dans le déroulement des raisons.

Voyons plus précisément, à propos d'un exemple de rationalisation dans un symptôme obsessionnel exposé par Freud et discuté par Davidson, comment l'abord psychanalytique des raisons diffère de son abord par la philosophie analytique.

Dans son article « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle », Freud donne en note un exemple d'obsession très similaire à l'une de celles de l'homme aux rats¹⁶. Il s'agit d'un homme qui heurte du pied une branche en se promenant dans un parc, et lance celle-ci dans des buissons ; puis, alors qu'il rentre chez lui, il fait précipitamment demi-tour avec l'idée que la branche dans sa nouvelle position pourrait causer un accident, et vient la remettre sur le chemin¹⁷. Freud fait remarquer le caractère compulsif de la seconde action, remettant la branche dans sa position première. Le sujet se sent contraint de l'accomplir, et tend à avancer des raisons pour ce qui apparaît d'abord comme absurde. Dans l'exemple donné, la raison invoquée est que la branche jetée dans les buissons

16. S. Freud, *L'homme aux rats*, paru en 1909, PUF, douzième édition 1984, traduction M. Bonaparte et R. Lœwenstein.

17. *Op. cit.*, p. 224, note 3.

risque de causer un accident. Certes, il apparaîtra à tout autre que celui pris dans cette action compulsive que, si cette branche peut présenter quelque danger, c'est sans doute davantage le cas lorsqu'elle est en travers du chemin. Cet homme est cependant prêt à accepter cette raison boiteuse qui donnera une apparence de logique à ses actions compulsives : « La seconde action, celle de remettre la branche sur le chemin, action exécutée de façon compulsive, s'était parée, pour la pensée consciente, de mobiles altruistes empruntés à la première action, celle de jeter la branche dans le buisson ».

L'analyse de l'obsession similaire chez *L'homme aux rats* apporte plus d'éléments sur les tendances en jeu dans le symptôme. Elle est décrite ainsi : le patient heurte du pied une pierre dans la rue, le jour où doit partir en voyage la femme qu'il aime. Il doit d'abord ôter cette pierre, à la pensée qu'elle risque de provoquer un accident lors du passage de la voiture de son amie, puis, dans un second temps, pensant à l'absurdité de sa première action, il doit retourner remettre la pierre à sa place primitive¹⁸. Freud souligne la forme remarquable, en deux temps, de l'obsession, qu'il met en rapport avec une lutte particulièrement aiguë entre l'amour et la haine à l'égard de l'amie. Dans le premier temps, il manifeste une compulsion à protéger son amie au-delà de tout risque raisonnablement envisageable, compulsion par ailleurs présente dans toute une série de symptômes. Et le second temps de l'obsession, qui annule le premier, correspond finalement à l'expression de cette hostilité dont il n'a pas conscience : sous couvert de corriger une action absurde, remettre la pierre là où elle pourrait occasionner un accident à son amie. L'ambivalence envers l'amie apparaît de plus être en relation complexe avec l'ambivalence par rapport au père. Il est à noter que les tendances qui sont reconnues à l'œuvre dans le symptôme ne sont pas explicatives de celui-ci, sur un mode qui serait causal. Les tendances ne déterminent pas le symptôme, qui survient, du fait du refoulement, par un saut hétérogène à la tendance. La formation d'un symptôme suppose une rencontre, non déterminable par avance, entre des tendances et un point donné où s'exerce le refoulement.

Quant aux raisons invoquées dans l'obsession, elles ne sont, pour Freud, aucunement à considérer comme explicatives de l'ac-

18. *Op. cit.*, p. 222.

tion compulsive. Il souligne que les raisons invoquées interviennent secondairement à la compulsion à agir, qu'elles ont valeur de rationalisations, de leurre pour la conscience, acceptables malgré leur faiblesse logique là où les tendances en cause ne sont pas acceptables comme telles par la conscience. Freud prend ainsi en compte, non pas le contenu des raisons invoquées, mais leurs failles eu égard aux contraintes de rationalité, dans la mesure où ces failles indiquent le retour d'une tendance refoulée. Plus exactement, elles ont une fonction de compromis, d'une part sont un leurre pour la conscience sur les véritables motifs des actions compulsives, mais en même temps permettent une certaine expression des tendances à l'œuvre. Ces raisons ne sont donc pas à prendre simplement dans leurs contenus de raisons, mais dans leur lien au refoulement.

Davidson reprend cet exemple¹⁹, en précisant d'emblée qu'il en fait un autre usage que Freud. Il considère en effet les raisons uniquement selon leur contenu rationnel. Dans un contexte restreint, il peut ainsi présenter les raisons invoquées dans le symptôme comme entrant sous sa théorie de la rationalité générale des intentions : la seconde action de l'homme lui apparaît être accomplie pour la raison que celui-ci croit que le bâton dans la haie est dangereux. Selon des prémisses plus larges, cependant, la raison de l'action de l'homme entre en contradiction avec un autre motif, qui serait de calculer au mieux l'usage de son temps et d'éviter de se déranger sur son trajet de retour, et soulève alors la question de l'irrationalité.

Davidson évalue donc les raisons uniquement en fonction de leur obéissance aux contraintes rationnelles. C'est bien d'ailleurs du fait de cette présupposition de la rationalité des pensées que les exemples qui y contreviennent posent pour lui le problème de l'irrationalité. Pour la psychanalyse, par contre, l'irrationalité n'est pas particulièrement un problème, puisqu'elle n'a jamais supposé la rationalité en général des processus psychiques. Son problème est plutôt de rétablir les connexions du fonctionnement conscient, tel qu'il tend effectivement à se dérouler en raisons, avec des processus psychiques inconscients, en eux-mêmes indépendants de la rationalité.

19. D. Davidson, *Paradoxes of Irrationality*, *op. cit.*

Etablir des raisons, invoquer des raisons, apparaît ainsi comme une formation secondaire, et non comme un principe de la vie psychique. On l'a vu d'abord à propos d'une rationalisation manifestement symptomatique, mais ceci vaut pour l'énoncé des raisons en général.

Notamment dans *La négation*²⁰, Freud traite de l'engendrement des fonctions intellectuelles comme d'un mode élaboré de substitution aux motions pulsionnelles primaires. L'activité consciente peut s'organiser en pensées et jugements (à même d'initier les actions) dans la mesure où ceux-ci sont séparés par le refoulement de motions pulsionnelles qui les sous-tendent. C'est-à-dire que toute pensée qui se forme à la conscience, selon la rationalité nécessaire à son expression, s'instaure à mesure comme une négation de la motion pulsionnelle à laquelle elle se substitue. Toute pensée consciente représente ainsi une négation du mouvement même qui la porte ; et cette négation fondamentale est la condition de la logique propre à la formation d'une pensée consciente.

Que l'invocation d'une raison soit secondaire au refoulement peut être assez aisé à déduire, lorsque, sous l'effet du retour du refoulé, elle se trouve en rupture de l'enchaînement rationnel, en entrant dans un symptôme. Ainsi, dans le cas de « l'homme aux rats » — qui se donne pour raison de remettre la pierre sur la route —, l'absurdité d'avoir déplacé celle-ci, alors qu'est en jeu la tendance hostile à l'égard de son amie.

Cependant, le plus fréquent reste que les pensées conscientes s'enchaînent dans un respect minimum des contraintes rationnelles. La radicalité de la thèse freudienne est de soutenir que, jusqu'en ces cas, les pensées sont une suite du refoulement. Que ceci ne soit pas manifeste, que les pensées apparaissent s'enchaîner seulement en fonction de leur contenu rationnel, correspond justement à l'effectuation du refoulement.

Rendre raison s'articule ainsi en même temps comme une négation des motions pulsionnelles en jeu. On peut saisir alors que ce qui apparaît comme une tendance des raisons à l'extension, comme un impératif à rendre raison, tient sa force des pulsions qu'elle nie.

20. S. Freud, « La négation », paru en 1925, dans : *Résultats, Idées, Problèmes II*, PUF, première édition 1985, traduction J. Laplanche.

L'exigence de rationalité, à laquelle se réfère un philosophe comme Davidson, existe à la mesure d'une exigence à refouler.

REMARQUES CRITIQUES SUR LES CONCEPTIONS RATIONALISANTES DE L'ACTIVITÉ MENTALE DE DAVIDSON ET DENNETT

Les conceptions de l'attribution de pensées fondées sur une présomption de rationalité, telles que les ont développées Davidson et Dennett, ont fait l'objet, au sein même de la philosophie analytique, d'objections et de critiques²¹. Nous nous arrêterons sur une difficulté à laquelle s'affrontent ces deux conceptions et qui en constitue une épreuve révélatrice, à savoir le problème de l'irrationalité.

Sans trop entrer dans le débat sur la définition de l'irrationalité, il convient de préciser que l'irrationalité qui fait problème ici est celle qui viole de façon flagrante les principes élémentaires de la raison. Lorsqu'on juge irrationnelle une pensée ou une conduite, on ne juge pas qu'elle s'écarte d'un calcul idéal d'optimisation, mais qu'elle transgresse de façon patente le principe de non-contradiction. Un jugement d'irrationalité se réfère essentiellement à l'inconsistance entre les pensées manifestes du sujet, ou entre ses pensées et sa conduite²². C'est là ce qui fait problème pour une conception rationalisante de l'attribution d'états mentaux, comme le note Davidson : « Il y a un conflit entre la manière habituelle dont nous expliquons l'action intentionnelle et l'idée qu'une telle action puisse être irrationnelle »²³.

Le traitement de ce problème de l'irrationalité dégage un point de divergence entre Dennett et Davidson. Pour Dennett, l'irrationalité, invalidant la présomption de rationalité, n'autorise plus l'explication par un calcul rationnel des intentions et contraint à recourir à un niveau d'explication sous-jacent, tel que celui des mécanismes, ce qu'il appelle « adopter la perspective du concepteur ». Davidson,

21. A leur conception strictement rationalisante de l'interprétation, ont été opposées d'autres conceptions mettant au contraire l'accent sur des stratégies de projections, ou sur la référence à une théorie psychologique naïve, ce débat se poursuivant actuellement sous le titre « Des théories de l'interprétation » (cf. P. Engel, « Théories de l'interprétation et théorie de l'esprit », *Revue internationale de psychopathologie*, 5, 1992, pp. 115-135). De même, la priorité conférée à un abord « en troisième personne » de la vie psychique reste contestée, notamment par J. Searle et T. Nagel.

22. D. Davidson, *Paradoxes of Irrationality*, op. cit., p. 23.

23. *Ibid.*, p. 28.

lui, ne renonce pas à sa conception de l'explication par des raisons qui soient aussi des causes, et par conséquent à expliquer par des raisons l'irrationalité elle-même. Il caractérise d'ailleurs ce type d'irrationalité « par le fait qu'il y a une cause mentale qui n'est pas une raison »²⁴. Expliquer l'irrationalité revient donc à restaurer comme raison ce qui apparaît seulement comme cause mentale. Tel est à ses yeux le paradoxe de l'irrationalité mentale : si on parvient à l'expliquer, l'irrationalité comme telle est dissoute ; et si on renonce à toute explication, c'est-à-dire à tout recours aux raisons, le qualificatif d'irrationnel n'est plus justifié. Sa conception restrictive de l'explication en termes de raisons le conduit à une conception partitive de l'esprit, seule susceptible de restaurer le statut de raison à ces « causes irrationnelles », en les réinsérant dans un contexte restreint permettant d'exclure l'inconsistance. Cette solution partitive au problème de l'irrationalité lui apparaît ainsi la seule possible, comme une contrainte « que l'on retrouvera dans toute théorie qui se propose d'expliquer l'irrationalité »²⁵.

Cette argumentation est logiquement rigoureuse à partir de ses prémisses (que l'attribution de pensées ait une visée explicative et que celles-ci doivent satisfaire au statut de raisons), mais celles-ci peuvent être contestées. Cela conduit Davidson à supposer que les pensées doivent entretenir des relations de type rationnel²⁶, et en somme à admettre un principe unique de fonctionnement mental (rationnellement contraint).

Davidson, en comptant la psychanalyse parmi les théories explicatives de l'irrationalité, considère qu'elle relève de sa théorie partitive de l'esprit (thèse pourtant refusée par Freud, voir note 12). Une solution alternative serait plus en accord avec la théorie psychanalytique : en admettant l'existence de deux régimes de fonctionnement mental (processus primaire et processus secondaire), on évite de poser la partition d'un esprit auquel est attribué un seul mode, rationnel, de fonctionnement. Mais, compte tenu de ses prémisses, Davidson ne peut l'envisager.

Davidson, cependant, dit bien quelque chose du fonctionnement mental. L'impératif de rationalité sur lequel s'appuient ses

24. *Ibid.*, p. 34.

25. *Ibid.*, p. 40.

26. *Ibid.*

thèses ne peut être nié, il s'impose à la formation de nos pensées conscientes.

Ceci, d'une certaine façon, ressort d'autant mieux quand on relie cette tendance des pensées à se dérouler en raisons à l'effectuation du refoulement de motions pulsionnelles. La contrainte rationnelle pour l'expression des pensées apparaît ainsi justement comme la condition de leur devenir conscient. Autrement dit, il est inhérent à la constitution d'une pensée consciente de passer par le défilé de la raison.

Il appartient bien alors à l'ordre des pensées de faire abstraction de ce qui leur reste hétérogène. Et une philosophie telle que celle de Davidson rend compte de cette tendance des pensées à se fixer en raisons et à effacer toute autre dimension.

Mais il faut voir aussi que choisir de développer une philosophie dans cette direction aggrave, en quelque sorte, la tendance de la pensée à oublier, voire à éliminer, son autre.

En effet, que le développement de la pensée en raisons soit une condition de notre fonctionnement mental n'implique pas pour autant de renoncer à questionner ce qui y est plus fuyant. Et d'autres recherches théoriques choisiront d'aller à contre-courant de cette sorte d'inertie inhérente aux processus de pensée à se fixer en raisons, elles s'intéresseront à ce lien qui ne cesse de se délier de la pensée à son autre.

On a vu que Davidson et Dennett justifient leurs thèses par les avantages épistémologiques qu'ils en retirent. Leur théorie peut se prévaloir de rendre compte des contraintes de rationalité attachées au fonctionnement mental (ce à quoi ne peuvent parvenir les thèses réductionnistes). Mais ne conviendrait-il pas aussi d'évaluer ce qu'il en résulte d'un point de vue éthique ? En mettant l'accent exclusivement sur la normativité du fonctionnement mental, cette théorie ne conduit-elle pas à tout mesurer à l'aune des raisons ? Ne doit-on pas reconnaître l'existence de désirs au-delà des raisons ?

Il n'y a pas de raison naturelle de l'existence de la raison*

Yeshayahou Leibowitz

O.G. : Le premier point sur lequel j'aimerais vous interroger, c'est la différence ou la divergence entre raison d'Etat et raison religieuse. Vous dites¹ que le monde de la Torah s'est toujours opposé au pouvoir politique. Est-il possible, et à quelles conditions, que la raison politique ne soit pas seulement l'expression d'un refus du poids de la Torah ? Toute raison d'Etat ne serait-elle qu'un refus du joug de la Torah ?

Y.L. : Je ne suis pas fasciste ! Non, l'Etat, pour moi, n'est pas matière de valeur, mais une nécessité. La signification de l'Etat n'est qu'instrumentale. Un instrument. Mais la foi n'est pas un instrument. La religion est opposée à l'Etat en tant que l'Etat désire dominer la religion. Une instance historique, en France, le catholicisme comme instance confessionnelle et éducative, fut presque détruite par le concordat napoléonien qui fit de l'Eglise catholique un département de l'administration de l'Etat. Le paradoxe est que le catholicisme fut sauvé par l'athée Combes, par la séparation de l'Etat et de la religion.

* Entretien avec Olivier Grignon et Hector Yankelevich.

1. Y. Leibowitz, *Judaïsme, peuple juif et Etat d'Israël*, J.C. Lattès, Paris, 1985 ; *Israël et judaïsme. Entretiens avec Gérard Haddad*, DDB, Paris, 1992.

O.G. : C'est pour ça que vous demandez la séparation de la religion et de l'Etat ?

Y.L. : Oui. Ai-je raconté dans mes conversations avec Monsieur Sashar le dialogue entre Ben Gourion et moi ? Ben Gourion haïssait le judaïsme de toute la profondeur de son âme. Il considérait le judaïsme comme le malheur historique du peuple juif, qui a empêché le peuple juif de se développer comme un peuple normal. Néanmoins, il s'opposa à la séparation de l'Etat et de la religion. Je me souviens très bien de ses mots : « Je veux que l'Etat tienne la religion dans sa main ». Il craignait la religion comme facteur indépendant.

O.G. : Selon votre formulation, le peuple juif selon la halacha n'existe plus. C'est un mouvement qui date d'avant l'Etat d'Israël ?

Y.L. : Une religion n'est pas une idée, ce n'est pas une idéologie — c'est un phénomène historique. L'essence du judaïsme était absolument claire de l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle. Depuis le XIX^e siècle, c'est-à-dire presque deux cents ans, le peuple juif et le judaïsme sont dans une crise, une crise historique dont la solution n'est ni sûre, ni claire.

Pendant trois mille ans, l'essence de la judéité, c'est-à-dire le fait d'être juif, était le lien avec le judaïsme. Aujourd'hui, c'est-à-dire depuis le XIX^e siècle, nous avons dans le monde une communauté de douze ou quatorze millions d'êtres humains qui sont des juifs, c'est-à-dire qu'ils sont conscients du fait de leur judéité ; ils sont aussi reconnus par les goys comme juifs. Mais pour la majorité d'entre eux, dans l'Etat d'Israël comme dans le monde, leur judéité n'est pas identique avec un attachement au judaïsme. C'est-à-dire que nous avons, nous les Juifs, un nouveau problème : quelle est la signification de la judéité pour qui a la connaissance ou la conscience très sincère d'être juif ? Que signifie la judéité au-delà de la conscience d'être juif ? Nous n'avons pas aujourd'hui une réponse *commune* sur cette question. Voilà la grande crise du peuple juif et du judaïsme.

O.G. : Cette crise est-elle purement interne ? Tient-elle dans des lignes de force purement internes au judaïsme ?

Y.L. : Je ne sais pas si le mot de dégénérescence est exact, mais c'est un procès de fragmentation et de dissolution des valeurs internes. Ce procès est tout à fait indépendant du procès politique de réta-

blissement de l'Etat d'Israël, parce que l'Etat n'est qu'un cadre, pas un contenu — sauf pour les fascistes.

H.Y. : Pourquoi situez-vous le commencement de la crise au XIX^e siècle ?

Y.L. : C'est un fait historique.

H.Y. : Est-ce l'émancipation ?

Y.L. : L'émancipation était un facteur. Pas le seul facteur mais un facteur décisif.

H.Y. : Est-ce que cette question, même si elle n'est pas spécifique, n'entre pas en résonance avec ce qui se passe pour la religion en Europe, aux Etats-Unis, en Amérique latine ? Pas seulement pour la judéité mais pour la croyance religieuse. Autrement dit, est-ce que ce ne sont pas les effets du discours de la science ?

Y.L. : Ce n'est pas la même chose. Le christianisme n'était pas l'essence d'une nationalité. Le Français athée est un Français exactement comme le Français catholique. Mais la religion juive était l'essence nationale du peuple juif historique. Le peuple juif historique n'avait pas une définition biologique. Il n'a jamais existé de race juive. Et certainement, aujourd'hui, il n'y a pas de race juive. Le peuple juif ne fut pas défini par un territoire ; la plus grande partie de l'histoire du peuple juif, c'est-à-dire trois mille cinq cents ans, n'a pas une connexion avec la terre d'Israël, ni avec un autre territoire défini. Ce n'est pas comme le peuple français et l'Hexagone. Et le peuple juif ne fut pas défini par un cadre politique.

La nationalité juive était définie *par le judaïsme*. Cette communauté que nous regardons aujourd'hui comme le peuple juif contemporain n'est plus définie par le judaïsme. Il y a des Juifs pour qui le programme de leur vie c'est le judaïsme, mais ce sont *des Juifs* — ce n'est pas le *peuple juif*.

Le peuple juif aujourd'hui n'est plus déterminé par aucun élément commun. Ni de la conscience, ni de la vie réelle. Il y a certainement des valeurs juives mais pas de valeurs juives *communes*.

H.Y. : Y a-t-il une transmission qui tienne à l'ensemble des préceptes et qui puisse se réduire à un noyau ? Est-ce que la transmission de la judéité, qui doit être totale, comporte des points communs entre les différents modes de transmission ?

Y.L. : Que signifie *doit* ? Pourquoi doit ?

H.Y. : Je peux le changer. Vous dites, c'est un fait qu'il n'y a pas de communauté ; l'ensemble des Juifs n'ont pas les mêmes valeurs qui les rassemblent ?

Y.L. : Pas de valeurs et pas même d'éléments d'existence commune.

H.Y. : Y a-t-il un élément qui permette de les réunir, ou même pas un ?

Y.L. : Je n'en connais pas un. Voilà la crise profonde.

H.Y. : Il y a une destruction de la transmission.

Y.L. : Pour la majorité des Juifs aujourd'hui, tout le passé historique du peuple juif est tout à fait étranger. D'un autre côté, quand je parle avec des intellectuels français, ils opèrent avec des éléments qui dérivent de Pascal ou de Descartes. Même s'ils ne sont pas catholiques comme Pascal, ni rationalistes comme Descartes, cette création historique de l'esprit français constitue les éléments de leur connaissance. Et ce n'est pas le cas avec les Juifs modernes.

O.G. : Vous parlez là des intellectuels français. En diriez-vous autant des psychanalystes français qui sont marqués par la pensée de Freud ?

Y.L. : La psychanalyse, c'est une mythologie. Ce n'est pas une science, ce n'est pas une philosophie, ce n'est même pas une psychologie — c'est un mythe inventé par un Juif.

O.G. : Un mythe avec un processus opératoire...

H.Y. : De lecture de la lettre...

O.G. : Pas seulement. Avec une effectuation ; une psychanalyse ça effectue quelque chose. Il m'a semblé, en lisant votre dernier livre, qu'il y a un point commun avec la psychanalyse.

Y.L. : Quelles sont les connexions ?

O.G. : A mon sens, la connexion la plus importante, c'est la question de l'idolâtrie. C'est ce que vous avez, d'une façon vraiment énorme, extrêmement importante, intransigeante, précisé sur l'idolâtrie.

Y.L. : Le culte du veau. Le veau n'est pas nécessairement or. Le veau ce peut être la nation, la patrie : c'est l'idolâtrie.

O.G. : Par exemple, une formule de ce livre m'a beaucoup touché. Il me semble que c'est commun avec la psychanalyse. Vous dites que « la doctrine de la vérité », appellation dont se servent les Kabbalistes, est dangereuse précisément dans la mesure où elle parviendrait à approcher de la connaissance de Dieu, et que là, il est possible de basculer dans l'idolâtrie.

Y.L. : C'est un aphorisme.

O.G. : Evidemment. Pour la psychanalyse aussi. Quand vous dites qu'une divinité sans Torah est une idole, je crois que c'est voisin d'un aphorisme de Lacan : « La vérité, c'est ce qui masque la castration ». Une psychanalyse réalise une opération psychique, une transmission, mais c'est une opération laïque. Elle est étrange, ce qui se transmet c'est le nom de rien.

Y.L. : Il y a des niveaux tout à fait différents. La foi et la religion sont matières de la *décision*. La foi, c'est une décision. La science n'est pas une décision. Même si nous considérons la psychanalyse comme une science, la science n'est pas matière de décision.

H.Y. : Chez Spinoza ? La science n'est pas décision ?

Y.L. : La connaissance scientifique est imposée à qui l'a acquise et c'est impossible d'ignorer ce qu'on sait. La foi n'est pas l'objet du savoir mais de la décision. La volonté et le savoir sont des régions toutes différentes de la conscience humaine. Deux scientifiques ont exactement le même savoir en physique, en chimie ou en biologie, mais peut-être que l'un est démocrate, et que l'autre est fasciste... Parce que démocratie et fascisme sont matières de décision, alors que si je connais ces sciences, cette connaissance est *imposée*. La connaissance scientifique est le seul élément universel dans l'humanité. Un biochimiste chinois et moi, nous avons exactement la même biochimie. La connaissance scientifique ne cèle aucune décision de valeurs. Les sciences sont tout à fait neutres du point de vue des valeurs.

H.Y. : Depuis une dizaine d'années, je m'occupe, comme analyste, d'enfants, qui ne parlent pas. Non qu'ils n'aient pas l'usage neurologique de la parole mais du fait de troubles de la relation avec les parents. Quelques enfants ont commencé à parler et vont maintenant à l'école. J'ai donc travaillé sur les conditions qui font que le langage devienne parole. Or, sans m'occuper du tout du savoir neurologique, médical, génétique ou psychologique, pour penser ma

pratique et essayer de produire les concepts sur ce qui se passait avec eux, j'ai commencé à écrire. Et je suis allé lire Maïmonide, qui parle de la voix inarticulée de Yahvé et ce que Moïse pouvait écouter. Il y a aussi le livre d'un rabbin qui commente Maïmonide et qui dit que tout le peuple juif réuni ne pouvait pas écouter les Dix Commandements. Ils n'écoulaient qu'une voix inarticulée et que la seule chose que Dieu ait transmise — sauf pour Moïse, qui a interprété la voix d'Eloïm et qui a dit les Dix Commandements — c'est le premier : Je suis ton Dieu... Et ce qui s'est transmis, c'est le premier mot, et du premier mot, la première lettre : le aleph — c'est-à-dire *la lettre qu'on ne peut pas prononcer*.

Je trouve que Maïmonide et ce rabbin sont plus proches de ma pratique que les sciences dites positives, qui s'occupent du sujet.

Y.L. : Il n'y a aucune connexion avec la *décision* d'accepter ce que, dans le judaïsme historique, on appelle le joug de la Torah et la réalité objective.

O.G. : Mais il me semble que vous articulez cette décision à ce que vous appelez « l'entendement humain » — même si ce n'est pas la vérité. Il y a quelque chose de plus fort...

Y.L. : La vérité est une notion métaphysique.

O.G. : Mais l'entendement humain ? Pourriez-vous préciser ce que vous appelez l'entendement humain en tant que cet acte de décision y est articulé ?

Y.L. : Pourquoi êtes-vous honnête ? Vous pouvez être un voyou ! Il n'y a qu'une seule réponse à cette question : vous êtes honnête parce que c'est votre décision. Cette réponse n'est pas enracinée dans la réalité, c'est enraciné dans votre décision volontaire. C'est la même chose avec la foi. Pourquoi acceptez-vous de porter ce joug de la religion ? Vous pouvez le rejeter, mais il y a des gens qui décident de l'accepter.

H.Y. : Vous parlez d'un service désintéressé de Dieu, sans attente d'aucune récompense.

Y.L. : Quel est le sens d'une idée, d'une valeur ? Une valeur n'est pas ce qui est, ni même ce qui est certain d'être réalisé ou achevé, mais ce qu'il faut qu'il soit.

H.Y. : Pour Freud, il y a toujours la foi. Il ne la situe pas au niveau de la décision : il y a pour Freud une foi inconsciente — ou il n'y en

a pas, ce qui est très grave. Ceci pour montrer qu'il n'y a pas chez Freud qu'une mythologie : il y a ce qui permet la fin d'une analyse. Le cœur de la subjectivité, pour Freud, c'est une écriture. Il y a des lettres ; il faut savoir lire des lettres qui sont le cœur du sujet.

Y.L. : Vous connaissez l'idée de Chomsky : le langage, la parole, n'est pas un élément que l'homme peut acquérir, c'est une donnée biologique.

H.Y. : Il est très difficile pour un analyste d'accepter la position de Chomsky. Il n'y a pas de garantie biologique de la possibilité de la parole.

Y.L. : Comment l'enfant peut apprendre à parler...

H.Y. : Grâce à la fonction du père.

Y.L. : C'est un mystère, il n'y a pas d'explication biologique.

H.Y. : Oui, et c'est de là que je pars. Il y a un acte du père. Pour un psychanalyste, c'est un acte de foi. Pas au sens religieux, mais c'est un acte de foi qui permet à l'enfant d'incorporer le langage.

Y.L. : Ce n'est pas une explication. Peut-être est-ce une description.

O.G. : C'est ce que G. Haddad a voulu montrer dans son article de la revue *Jérusalem* concernant le dossier Ben-Yehuda : c'est un acte qui consiste à greffer un signifiant, une lettre, dont la nature ne veut pas.

Y.L. : Le problème de la connexion des mécanismes du cerveau avec les phénomènes psychiques est insoluble, parce que le cerveau n'est qu'une machine. C'est la machine la plus compliquée de l'univers mais c'est une machine ; une machine ne pense pas. Donc voilà notre problème, le grand problème humain.

Depuis cinquante ou soixante ans, nous avons des antinomies dans les sciences naturelles. Nous connaissons la notion d'antinomie dans la philosophie depuis l'Antiquité jusqu'à Kant. Mais nous avons aujourd'hui des antinomies qui nous semblent insolubles, dans la physique et dans la biologie. Il n'y a pas d'accord entre ce que nous savons aujourd'hui des mécanismes de l'hérédité et ce que nous savons du développement.

O.G. : Pourriez-vous développer ce que vous avez appelé un « rationalisme extrémiste » ?

Y.L. : La pensée humaine et la parole humaine ne sont pas des éléments de la nature.

H.Y. : Pour vous, entre la nature et la foi il y a solution de continuité ?

Y.L. : Du noyau de l'atome à la métagalaxie, il n'y pas de pensée, il n'y a pas de volonté consciente.

H.Y. : Entre la nature d'un côté et la foi comme décision de l'autre, y a-t-il quelque chose ?

Y.L. : Non.

H.Y. : La pensée ne peut être expliquée que par la foi ? Il faut monter vers la foi pour expliquer la pensée ?

Y.L. : La foi n'explique rien. Elle est une demande présentée à l'homme, pas une explication accordée à lui.

O.G. : Et cependant votre travail, votre pensée comme homme de religion, sont radicalement engagés dans un combat contre l'obscurantisme, la magie et les éléments irrationnels de la culture humaine. Vous vous opposez à une pensée religieuse qui bascule dans la fascination pour les éléments irrationnels.

Y.L. : On peut formuler que le fait de l'existence de la raison est un fait non naturel. *Il n'y a pas de raison naturelle de l'existence de la raison !*

Jérusalem, le 23 février 1993.

Cabinet de lecture

Patrick Avrane

Danièle Broda

Olivier Grignon

Jean-François de Sauverzac

Monique Schneider, *La part de l'ombre, Approche d'un trauma féminin*, Paris, Aubier, 1992, 228 p., 105 F.

Ce texte de Monique Schneider renoue courageusement avec la clinique psychanalytique, puisque, de nos jours, rares sont ceux qui se risquent à produire plus que des vignettes. Or, Monique Schneider nous donne le récit d'un cas ; avec toutes les précautions nécessaires, mais dans sa vérité.

Il ne s'agit nullement de séduire le lecteur par ce que la clinique peut avoir de sensationnel. Au contraire, l'histoire de Claire, sa patiente, telle qu'elle se reconstitue dans le puzzle de quelques séances clés, ressemble à celle de beaucoup d'analysants. Claire ne semble pas obéir à une contrainte urgente lorsqu'elle fait cette demande d'analyse, mais à un apparent désir de savoir, une volonté de maîtrise — constamment repérée dans l'importance qu'a chez elle le regard — qui visent à élucider, pour échapper à l'emprise d'une mère, laquelle n'ayant pas de vie propre « ne peut qu'habiter la vie de ses enfants... » (p. 14). Claire vient d'accomplir le programme qu'elle s'est fixé. Et l'analyste de souligner d'emblée : « J'ai l'impression que ce ne sont pas ses yeux mais ses lunettes qui me regardent » (*ibid.*).

Ce serait donc une analyse sans histoire. Installée dans la représentation-but de (se) dépendre de l'inceste avec la mère : « Tout se passe comme si Claire me demandait d'être complice d'un crime, le savoir matricide » (p. 16). Or, tout bascule bientôt vers autre chose : le secret du père ; après des rêves et surtout un souvenir-écran, banal, classique : le frère de Claire, lorsqu'elle avait deux ans, se serait apprêté à lui couper les cheveux (p. 26). Sur le divan, la voix de Claire n'est pas la même quand elle évoque ce souvenir : comme si elle parlait en rêve. Une coupure se répète, qui a isolé Claire, l'a rendue absente et sans refuge nulle part (*ibid.*). Or il est singulier qu'elle n'ait cessé de parler jusque-là de ce frère, plus âgé qu'elle, comme si elle était l'aînée.

Toute l'analyse va tourner autour d'un mécanisme coextensif au traumatisme, non pas refoulement mais clivage comparable à l'amputation que s'impose un insecte pour échapper à un piège : l'autonomie. Claire s'est séparée d'une part de ce qu'elle a vécu pour ne plus rien ressentir. Et chaque fois que le travail analytique approche du traumatisme, des signes annonciateurs l'indiquent : altération de la voix, etc.

Les séances vont apporter un lot de rêves parmi lesquels certains restent pour l'analyste et l'analysante en attente de signification. Les uns sont de nature typiquement transférentielle, comme celui où Claire se trouve « avec un charlatan qui se prétend capable de photographier à l'intérieur de son cerveau les scènes de son passé, même celles qu'elle n'a jamais révélées » (p. 28). D'autres, tout autant pris dans le transfert, ouvrent au-delà de son actualité. Ainsi un rêve où l'analyste-chirurgien ayant prélevé l'appendice de sa patiente lui enfonce une « peau à l'intérieur de son sexe pour en faire une sorte de poche-interne » (p. 40). Ce rêve va entrer en correspondance avec des associations concernant un espace protecteur à l'intérieur du père, d'un père imaginaire qui sépare à peine la patiente d'une mère étouffante. A certains moments, Claire fait des rêves aussi entortillés qu'un « ombilic » serpentiniforme, interminables comme la *Légende des siècles*, étouffants pour l'analyste elle-même.

Au fil des séances, se découvre une angoisse chez la patiente : de n'avoir pas été désirée par sa mère, laquelle, une fois d'ailleurs, incapable d'identifier sa voix, ne la reconnaît pas au téléphone. D'où la réaction d'effroi chez Claire qui, sur le divan, dira en écho sans le savoir : « J'appelle mes rêves, mais ils ne répondent pas ».

L'apparent désir de savoir qui conditionnait la demande d'analyse aboutit au secret du père. Père dont le rôle fut pour le moins ambigu, et qui est mort sans que sa fille ait pu profiter d'une réelle intimité avec lui. Laissons au lecteur découvrir lequel. On ne peut méconnaître que ce secret du père fut aussi celui d'une génération tout entière et qu'il est décidément bien difficile de dissocier complètement les implications symboliques, imaginaires et réelles du père, de leurs attenances politiques et historiques. Monique Schneider ne renonce jamais à les interroger.

L'histoire de Claire est de celles que les analystes entendent quotidiennement sur leur divan. C'est aussi pour cette raison sans doute que Monique Schneider l'a choisie. Parce qu'elle lui permet de montrer ce qu'est le travail de l'analyste et comment certaines de ses hypothèses théoriques, implicites ou non, « fonctionnent » dans la cure. Voilà l'originalité de cette démarche et toute sa valeur. Car il n'y a pas seulement deux plans, artificiellement séparables, celui du transfert de la patiente et celui du contre-transfert de l'analyste, mais trois plans intriqués, incluant les digressions obligées par les références théoriques mises à l'essai, les idées subites (*Einfall*) qui viennent étayer la construction de l'espace analytique. Donc le transfert tout court, dans son actualité, en même temps que remanié après coup.

En l'occurrence, ce sont ses hypothèses sur le féminin que Monique Schneider a l'occasion de confirmer. Le féminin comme force ou puissance de « brouillage », pouvoir de confusion. Paradoxalement, pourrait-on penser, Monique Schneider aménage le cadre analytique comme un lieu maternel. Cependant, il ne se confond nullement avec ce que la mère réelle et imaginaire de Claire peut avoir d'oppressant pour celle-ci. Au contraire, il lui permet de traverser les moments éprouvants d'une analyse qui trouve son issue comme d'elle-même. Elle passe par des phases de quasi-dépersonnalisation ; ainsi lorsque, une fois perturbée par une odeur perçue chez l'analyste, elle ne retrouve plus aucun de ses repères. Et Monique Schneider d'explorer très finement ce que, traditionnellement, l'analyse lacanienne refuse de prendre en considération : les éléments olfactifs, mais aussi et surtout la voix jusque dans la variété de ses timbres et ses accents d'affects. La voix est ici indicative de tous les registres différents de ceux qui parlent par la bouche de la patiente comme de ce qui était bâillonné chez elle.

Cette histoire de cas est remarquablement écrite et pensée parce qu'elle fait sentir les hésitations, la recherche de l'analyste en même temps que ce qui le guide, à son insu parfois, dans les signifiants, les représentations du patient.

Cette cure met en œuvre ce qui ne cesse d'animer le questionnement de Monique Schneider à l'égard de l'œuvre de Freud. Elle l'admire et continue, mais autrement, de lui reprocher — comme à Lacan — d'occulter, de ne pas entendre quelque chose du féminin. Ferenczi lui est d'un plus grand secours parfois pour comprendre et faire comprendre que le traumatisme ne s'inscrit jamais définitivement dans l'inconscient comme un cratère de météorite. Pour une part, il fait retour dans le réel, voire dans la succession des générations¹. Mais une cure analytique rend parfois possible son inscription pour le sujet, comme ici. *La part de l'ombre* donne toute son assise clinique à la recherche menée par Monique Schneider depuis « Père, ne vois-tu pas... ? »². C'est le début d'une phrase que le Freud de la *Traumdeutung* ne pouvait entendre : père, ne vois-tu pas la part de l'ombre... ?

J.F. de S.

Claude Rabant, *Inventer le réel*, Editions Denoël, Paris, 1992.

Inventer le réel n'est pas un de ces ouvrages laborieux qui viennent conforter le statut de respectabilité auquel aspire de nouveau la psychanalyse aujourd'hui.

La psychanalyse s'avère rétive aux machineries trop brutales, trop carrées. Le nouage tient aussi au souffle. La psychanalyse exige d'être tissée à une fulgurance qui prend ici un accent rimbaldien : « Située au cœur des choses, la mélancolie nous fait apercevoir une beauté insoupçonnée, et presque inaccessible par la douleur qu'elle implique ».

Il n'est pas si fréquent qu'un psychanalyste se préoccupe de beauté.

Le lecteur est donc averti. Pour Claude Rabant, la psychanalyse ne sera pas notre nouvelle guérison d'Etat. Tout au contraire, elle doit être repensée dans des catégories qu'on a trop vite invalidées, la beauté par exemple. C'est à ce prix que la psychanalyse peut s'ouvrir un avenir.

Car la question est aujourd'hui posée. Quel avenir pour la psychanalyse, tant tout y est devenu surcodé ? Rapport sexuel, amour, objet, jouissance, beauté, fétiche..., autant de sentinelles, autant d'impraticables. Par où passer ? Comment respirer ? Est-ce encore la psychanalyse qui peut porter les jeunes espoirs ?

A lire ce livre, on peut le supposer, car un espoir y est fondé en raison. Mais qu'on y prenne garde, c'est un espoir terriblement exigeant. Il a pour nom « athéisme de l'inconscient » — soit : « Il n'y a pas de dieu omniscient dans le langage ». Alors oui, ce livre est promesse de liberté, mais promesse qui ne fait pas l'économie d'un point de catastrophe, ce point qui « relie le sujet au silence de sa parole ». Notre liberté et notre dignité supposent donc une capacité de décision qui, pour être réelle, s'arrime au point où elle s'avère n'avoir d'autre garantie que d'être écriture intérieure à la parole elle-même.

Ainsi comprenons-nous qu'un passage par le désert/désêtre engendre de la sagesse.

Certes, Claude Rabant ne parle pas de destitution subjective ; mais n'est-ce pas en quelque sorte une écriture féconde de la « passe » lacanienne lorsqu'il confère de droit, en raison, sa place dans le corpus psychanalytique au savoir des sages ou des mystiques ?

Il y a plus. Cette voie de passage, aussi aride soit-elle, n'est pas pour autant le salut de quelques élus. Ses lumières rejaillissent sur la cité, démontant le fanatisme, et constituant en quelque sorte l'amorce d'un traitement actuel du malaise dans la civilisation apte à désamorcer ce ressort de l'holocauste : l'exigence de la foi de l'Autre dans la toute-puissance du moi. Retournement.

On en tirera toutes les conséquences dans le champ de la cure, et à ce titre c'est un livre éminemment clinique.

Si le temps reste un grand effecteur, une tension dialectique doit être restaurée par un art de la cure conçu aussi comme pratique de l'instant. Alors l'abord de la psychose n'est plus figé dans une détermination de sens. Ne nous y trompons pas : le travail de Claude Rabant ne vise pas à donner un concept de plus à l'arsenal

1. Cf. Monique Schneider, *Le trauma et la filiation paradoxale*, Paris, Ramsay, 1988.

2. Monique Schneider, « Père, ne vois-tu pas... ? », *Le père, le maître, le spectre, dans : L'interprétation des rêves*, Paris, Denoël, collection « L'espace analytique », 1985.

psychanalytique pour traiter la psychose. Ce n'est pas un outil de plus pour continuer d'entendre à partir du champ borné de la névrose. Donner raison à la folie, c'est plutôt gagner le bon versant de la psychose afin d'analyser. « La névrose nous trompe », affirme-t-il..., et par récurrence, c'est toute la pratique psychanalytique qu'on débarrasse du bavardage ou de la pornographie du commentaire herméneutique.

Tout autant que par ses trouvailles, ce livre nous enseigne aussi par la méthode utilisée.

Claude Rabant opère en désajustant le concept, en le rouvrant quand il est trop ajusté à lui-même. Ainsi la *Verleugnung*, si souvent ravalée à un dysfonctionnement idéologisé péjorativement, montre sa machinerie de nécessité vitale face à l'Autre qui se perd ; modalité féconde de la négation : lieu d'invention du réel, passe pour qu'il y ait du Nom du Père. Ainsi l'objet, qu'il faut aussi, nécessairement, construire pour donner l'identité à l'épars. Ainsi la perte, première, mais qui loin d'un obscène constat exige de l'analyste une écriture qui fasse corps avec elle. Ainsi le concept de meurtre du père, qui apparaît ici comme une modalité hypercomplexe, instable, où l'Autre s'offre dans sa disparition même.

Au bout du compte, l'impression s'affirme qu'une sorte de chance est à saisir. Probablement porte-t-elle plusieurs noms, y compris chez Claude Rabant. Il me semble qu'ici, son nom le plus fort, c'est *la grâce* : nom en psychanalyse du lieu de l'Autre et de la perte toujours antérieure qui l'affecte..., quand l'arbitraire du signe et la loi du désir se conjoignent à l'horizon (p. 113).

La grâce peut-elle être un signifiant nouveau de la psychanalyse ? *Inventer le réel* en pose-t-il les premiers repérages ? Voilà une question dont dépendent les frayages à venir ; voilà qui peut fonder en raison une voie où passer entre nécessaire et contingent, entre amour et pulsion, entre folie et perversion...

C'est donc un livre qui donne sa chance à l'amour. Cela, c'est du nouveau. Chacun, de par sa psychanalyse personnelle, est porteur d'un trésor. On mesurera l'importance de ce nouveau-là à l'urgence de constituer le discours psychanalytique comme garantie du respect de ce trésor.

O.G.

Patrick Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, Aubier, collection « La psychanalyse prise au mot », 1992, 128 p., 85 F.

Dans l'esprit de son auteur, *La jouissance du tragique* aurait pu aussi bien s'intituler lapidairement *Lacantigone*. Au-delà du propos explicite et de la singulière image bisexuée d'un nouveau sphinx pour la psychanalyse, il aurait donné loisir au lecteur d'associer sur « l'antique » chez Lacan, et — pourquoi pas ? — le « cantique » (l'incantatoire) qui peuvent s'entendre dans cette coalescence, cette copulation des mots et des noms. Peut-être également sur le rapprochement insolite entre Lacan et ce qui « s'oppose à la génération » — si c'est ainsi qu'on peut traduire le nom d'Antigone. Mais laissons cela, puisqu'il n'en est pas question.

Je rappellerai brièvement l'argument du texte de Patrick Guyomard, bien qu'il soit sans doute aujourd'hui connu de beaucoup d'analystes.

Le séminaire *L'éthique de la psychanalyse* (1960), témoigne de la fascination qu'exerce sur Lacan l'Antigone de Sophocle, figure du tragique mais aussi de l'héroïsme s'il en est. (Faut-il rappeler d'ailleurs que Lacan, dans un autre séminaire, définit le héros comme « celui que l'on peut trahir impunément » ?) Quoi qu'il en soit, l'une des questions qui gouvernent la remarquable lecture que fait Guyomard de l'éthique lacanienne est la suivante : comment et pourquoi Lacan se laisse-t-il piéger par cet héroïsme ? Comme le souligne l'auteur, dans les années 60, Lacan « se convainc non pas tant de la nécessité d'une éthique de la psychanalyse que du statut éminemment éthique de celle-ci » (p. 35). Pourtant, il franchira le pas, et voudra lui assigner une éthique. Le séminaire de l'année suivante, 1960-1961, *Le transfert*, apporte après-coup une réponse en proposant pour fondement à l'éthique lacanienne de la psychanalyse le modèle d'un désir, celui du pervers : en voilà un qui ne cède pas sur son désir. Cependant, avec une clause qu'il convient de ne pas omettre. Si la seule faute que puisse commettre l'analysant soit de céder sur son désir, c'est que la formule n'a de sens que dans la cure analytique. Nulle incitation à la canaillerie dans la vie sociale.

Revenons au texte de Guyomard. Il montre que, ne cherchant pas le Bien (absolu) dans une extériorité de l'analyse, et ayant par ailleurs ruiné les prétentions de l'objet à constituer quoi que ce soit, Lacan découvre un nouveau bien : le désir. A examiner sous trois

registres : une théorie du désir en tant que tel, une théorie de la cure, et une éthique ou théorie de la fin et des fins de l'analyse (p. 36). Antigone serait pour Lacan « l'héroïne de cette destitution subjective dont l'analysant fait l'expérience » (p. 36) dans le désêtre ; image purifiant de l'ordre même de l'imaginaire par le désir précisément (p. 41).

Or, Guyomard tombe, dans le texte même de Sophocle, sur ce que Lacan néglige : la dimension incestueuse du désir et de l'amour d'Antigone, désir qui la lie à son frère Polynice tout autrement qu'à la loi. Car elle déplore sa mort plus que si c'était celle d'un enfant, alléguant qu'un enfant, elle pourrait en avoir un autre si elle en perdait un, mais pas d'autre frère. Son frère est unique (p. 43). Et l'unicité de ce frère va supporter, pour Lacan, la pureté du rapport d'Antigone à la loi. Lacan fait de la mort et du suicide d'Antigone l'affirmation exemplaire de la pureté du désir, d'un désir inflexible devant la présomption du pouvoir et de l'hypocrisie morale (Créon). Lacan n'a pas d'oreille pour l'attraction mortifère, incestueuse et douloureuse, qui lie Antigone à son frère (pp. 44-45).

L'essentiel est dit dès les premières pages : la pureté du désir, que Lacan met en exergue et qu'il veut faire valoir ensuite comme désir de l'analyste, n'a pas le fondement historique et tragique qu'il lui attribue chez Sophocle. Dans son séminaire sur l'éthique, il ne fait ressortir que la dimension de la castration, occultant celle de l'inceste. Et son article « Kant avec Sade » (*Écrits*) témoigne bien que, comme Kant, il cherche un inconditionné : mais au lieu de le trouver dans le devoir, c'est à la jouissance qu'il se réfère. « Si la maxime de Kant est : "Tu peux parce que tu le dois", celle de Lacan serait : "Tu dois parce que tu le désires" » (p. 50). Il apparaît que le désir pur selon Lacan, c'est le désir de mort. Inutile de rappeler l'insistance de Lacan sur la formule hégélienne qu'il accomode à son usage propre : « Le mot, le meurtre de la chose ». Ainsi du signifiant lacanien. Or, le désir d'Antigone ne se laisse réduire ni au masochisme ni à un élan hystérique, ni à une détermination obsessionnelle. « La mort de Polynice impose à Antigone une crise d'identité : qui est-elle si elle survit à son frère ? » (p. 54). Elle n'est pas simplement l'affirmation de la puissance de la mort et du désir sur la vie, comme le donne à entendre Lacan justement.

Voilà mise à mal la fameuse pureté du désir, et du désir-de-l'analyste, cet opérateur de relance dans la cure, puisque la caution

antique que Lacan, lui, cherche dans Sophocle — comme Freud pour l'Œdipe — est vacillante.

Au passage, Guyomard s'interroge sur un autre déplacement inexplicable pratiqué par Lacan : s'il y a de l'inceste quelque part, c'est pour Lacan de la faute de la mère, origine de tout et porteuse d'un désir criminel (pp. 60-61). Bien sûr, on dira que Lacan le tient de Freud lui-même : l'infanticide (l'avortement) est imputable à la mère dans la *Traumdeutung*. Et suivant Lacan, Jocaste est seule porteuse du désir criminel : « Elle porte tout entière la faute de la vie » (pp. 60-61). Ainsi le désir de l'Autre — ici désir de la mère — est-il opposé au désir pur. Et Guyomard de se demander sur la foi de quels témoignages analytiques Lacan impute ainsi à la mère tous les désirs mortifères, alors qu'il va de soi qu'en donnant la vie elle donne aussi la mort. Guyomard pense qu'en substance Lacan projette ici : « Pris par l'héroïsme de sa propre fondation — et refondation — de la psychanalyse » (p. 65), Lacan privilégie la tragédie de ce qui a lieu autour d'une sépulture impossible. Lacan rêve de désir pur, d'origine pure, alors que la psychanalyse est née du mixte et de l'impur, comme tout être humain.

Guyomard ne s'interdit pas de faire de sa propre lecture le principe d'une interprétation du destin de Lacan lui-même, « seul et trahi », en appelant à l'amour de ses élèves (p. 90), oubliant que la trahison ne se commet le plus souvent que par amour justement. Lacan faisant de son destin celui de la psychanalyse et l'imposant à ses élèves. Guyomard relève, dans cette question de l'héritage lacanien, l'aveuglement du maître sur le roi Lear. Lacan ne retenant de ce dernier que la « tentative dérisoire » de « s'affranchir de son destin en tentant de régler lui-même sa propre succession » (p. 91). Dans cette perspective, faire l'éloge d'Antigone n'est pas faire l'éloge de la vérité mais du pouvoir (p. 113).

Le texte de Guyomard pose bien d'autres questions à la doctrine, voire à la théorie lacanienne, que je laisse ici de côté. Il appartient aux cliniciens de se situer dans le débat et de l'éclairer éventuellement d'un jour autre. Quant à moi, je souhaite dire seulement ce qui me paraît radicalement neuf dans la démarche inaugurée par Guyomard, qui ne me semble nullement poussé par un aveuglement iconoclaste. Il est l'un des premiers lacaniens à oser lire Lacan avec les lunettes de la critique, de la critique philosophique s'entend, celle qui interroge sur les fondements et les conditions de possibilité d'une pratique. Et que l'on n'ironise pas sur un tel rappro-

chement Kant-Lacan, puisque ce dernier s'y est délibérément prêté, dans *Télévision* par exemple. Bien sûr, on peut objecter que la lecture d'Antigone à laquelle procède Lacan n'emporte pas avec elle toute sa théorie. C'est vrai. Et l'on peut interpréter autrement que ne le fait Guyomard — et aussi avec des arguments de poids — l'infléchissement que Lacan va donner à la psychanalyse, surtout à partir de la fondation de l'École freudienne. D'aucuns pourraient arguer que mettre le cap sur l'analyse pure et sur le passage à l'analyste comme seule fin possible d'une didactique, etc., n'obéissait pas seulement au durcissement doctrinal d'un Lacan « négocié », excommunié et de plus en plus seul « malgré les mille ».

Patrick Guyomard est de ces analystes qui travaillent et qui savent lire. Et sa lecture est rigoureuse. On risque d'ailleurs d'y prendre le plaisir que procure l'inexorable. Pourtant, bien plus que beaucoup de thuriféraires, il est respectueux de la lettre de Lacan. S'il conteste qu'il n'y ait qu'un Autre, pour affirmer que l'Autre est pluriel, c'est, qu'il le veuille ou non, en accord avec Lacan, le premier à en distinguer les figures : Autre primordial, la mère, Autre réel, etc. Guyomard ne remet en cause ni la pulsion de mort ni l'unicité du désir — contrairement à François Roustang qui postule une pluralité de désirs chez l'analyste. C'est l'idéalisation du désir par Lacan que conteste Guyomard, s'étonnant qu'il en fasse une valeur en soi. Rien de tel chez Freud, et la règle fondamentale n'implique pas d'accorder un privilège au désir. Dans un autre registre, on se souviendra que Nietzsche refusait qu'on pût faire de la vérité une valeur suprême.

Guyomard dit tout haut ce que beaucoup d'analystes pensent tout bas et n'osent pas reconnaître. La fonction d'une psychanalyse est d'humaniser le sujet. Humaniser ne signifie pas tomber dans ce que ne sait quel humanisme complaisant, mais permettre, par exemple, au sujet adulte d'être un peu moins paranoïaque à la fin de son analyse, de savoir qu'il n'est pas seul à souffrir et de ne pas se draper comme un Autre, seul contre tous, dans un *μη φουσαι*, ce « plutôt, ne pas être » dans la traduction lacanienne. Lacan faisait de cette parole d'Œdipe la formule même de « la subjectivation de la mort », l'une des fins d'une psychanalyse. Or, cette parole n'est pas prononcée par Œdipe mais par le chœur dans *Œdipe à Colone*. Elle n'est donc pas une malédiction de soi-même (pp. 93-97).

Tous les carrefours ne mènent pas au sphinx, mais ceux de l'ouvrage de Guyomard ramènent tous à la nécessité de relire au-

jourd'hui Lacan, ou de commencer enfin à le lire, et avec d'autres lunettes que celles de la foi, de la fascination, et sans la psalmodie incantatoire répétant d'abrutissants mandalas.

J.F. de S.

Kurt R. Eissler, *Freud sur le front des névroses de guerre*, Paris, PUF, 1992, 292 p.

Ce n'est pas sur le front que nous nous trouvons avec cet ouvrage, mais plutôt à l'arrière. A l'arrière, parce que c'est là que se joue le sort psychiatrique des névroses de guerre et du combat contre la simulation ; à l'arrière parce que le débat dont il est question ici se passe après la défaite de l'Autriche, au cours d'une commission d'enquête en 1920 ; à l'arrière enfin, parce que, pour de multiples raisons, cette question n'était pas un combat pour Freud.

Le prétexte de ce livre est la déposition de Freud devant une commission d'enquête sur les forfaitures militaires pendant la guerre, au sujet d'accusations portées contre le célèbre professeur de psychiatrie Wagner-Jauregg, futur prix Nobel, de sévices sur des soldats revenus du front et voulant se faire exempter. Les plaintes de mauvais traitements reposent pour l'essentiel sur l'utilisation de courant électrique, de « faradisation » dans certains troubles fonctionnels hystériques. Freud, appelé comme expert, dédouanera Wagner-Jauregg de toute intention malveillante à l'égard des patients, tout en mettant en doute l'efficacité du traitement électrique. Après son départ de la commission, il apparaît qu'à son tour la psychanalyse fut fort décriée ; bien entendu, en partie grâce à Freud donc, Wagner-Jauregg fut lavé de tous soupçons ; mais il semble que, par la suite, il ait interprété la déposition de Freud comme lui ayant été peu favorable.

L'ouvrage de Kurt Eissler comprend un nombre important de documents car, outre la déposition de Freud, il a eu accès à de nombreuses archives et a pu rencontrer Kauders, le soldat qui était le principal accusateur de Wagner-Jauregg. En ce sens, c'est un travail d'histoire de la psychiatrie qui peut donner un éclairage précis sur un domaine particulier concernant l'histoire de la psychanalyse, à travers une prise de position de Freud. Toutefois, on peut regretter

que l'auteur se soit surtout attaché à démontrer les erreurs diagnostiques et thérapeutiques de Wagner-Jauregg, allant même jusqu'à lui faire, à certains moments, des procès d'intention. D'autre part, les exemples de névrose de guerre et de simulations avérées que Kurt Eissler donne, qu'ils proviennent de sa propre expérience pendant la Seconde Guerre ou de comptes rendus plus anciens, restent anecdotiques et manquent d'une réflexion plus acérée — n'utilisant qu'une grille psychanalytique tout à fait simpliste.

Pourtant, ces questions mériteraient une étude attentive. Wagner-Jauregg, par exemple, utilisait un arsenal thérapeutique archaïque — comme l'*asa foetida*, substance infecte qui renvoie à la théorie aristotélicienne de l'utérus baladeur qu'il s'agit de renvoyer à sa place, en bas — mais, en ce qui concerne le traitement par l'électricité, à partir de quel moment et dans quelles circonstances peut-on assimiler l'appareil à faradiser à la tristement célèbre « gégène » ? Ou bien encore, peut-on qualifier simplement de bénéfice secondaire ou de simulation un symptôme qui empêche un soldat d'aller combattre dans une armée dont il estime qu'elle ne défend pas ses intérêts, comme c'était le cas pour certaines nationalités dans l'armée autrichienne ? Voilà quelques questions simples qui ne peuvent être résolues dans un manuel de psychiatrie ; en revanche, il y aurait un travail à faire, à partir de cet ouvrage, à la lumière de la deuxième topique freudienne et de la pulsion de mort, contemporaine de ces documents, c'est-à-dire relire cela avec, en contrepoint, *Malaise dans la civilisation*.

P.A.

Pierre Fédida, *Crise et contre-transfert*, Paris, PUF, 1992, 316 p.

Il nous arrive parfois de rencontrer un ami perdu de vue depuis quelque temps, qui nous était proche à une époque passée et avec qui on avait alors de fructueux dialogues. Le retrouvant à nouveau, nous nous apercevons qu'il a continué son chemin, que nous en avons pris un autre, que le dialogue n'est plus tout à fait possible, que nous sommes beaucoup plus sensibles qu'avant à ses habitudes de langage, à son style. Toutes proportions gardées, et avec tout le respect que l'on doit à un professeur qui fut, comme à beaucoup qui

apprécièrent son enseignement, notre maître, et dont on fut un temps le collaborateur, tel est l'effet que peut produire aujourd'hui la lecture de cet ouvrage de Pierre Fédida. Il ne m'en voudra pas, j'espère, d'une telle entrée en matière... ; dans son livre, il est bien question de contre-transfert !

Des analystes qui se sont toujours tenus à l'écart de l'École freudienne de Paris, Pierre Fédida est sans doute un de ceux qui connaissent le mieux, pour les avoir mises au travail, les thèses de Lacan ; et ici il aurait sans doute à en remonter à beaucoup de « lacaniens » ânonnants. Il suffit de lire, dans *Crise et contre-transfert*, le chapitre consacré à la structure théorique du symptôme pour pouvoir cerner, à travers les formulations freudiennes, ce qui conduit nécessairement, par l'adaptation du moi, au nouage borroméen du sinthome. Toutefois, concernant le sujet central de son ouvrage, le transfert, il nous fait part de ses doutes : « De par la formulation lacanienne de la théorie du transfert et surtout de par son évitement dans la cure au bénéfique d'un déplacement sur l'enseignement, il fallait s'attendre à ce que soit, par contrecoup, réintroduite dans le transfert une dimension de la suggestion » (p. 80). Il va même jusqu'à poser la question : « S'agit-il d'une analyse ? » (p. 97, n. 1).

Cette question, pas uniquement par rapport à la pratique de Lacan, peut être une des voies d'entrée dans *Crise et contre-transfert*. Pierre Fédida, dans son ouvrage, insiste sur la pratique psychanalytique avec des cas limites, et les quelques exemples de sa clinique qu'il cite en sont issus. « Ce sont les patients difficiles qui permettent à l'analyste de poursuivre sa propre analyse dans les régions les plus obscures de sa vie psychique » (p. 151), assure à son tour Fédida, soutenant également « l'idée — assez largement répandue — que toute pratique analytique devrait pouvoir comporter simultanément analyse d'enfants et analyse d'adultes. Il est attendu de l'analyse d'enfants qu'elle tienne l'analyste éveillé et qu'elle développe sa vie imaginaire » (p. 146). Ici, l'auteur prend à contre-pied les énoncés habituels en définissant la psychothérapie comme une psychanalyse compliquée. En effet, « à vouloir obtenir des succès thérapeutiques, la psychanalyse sait qu'elle y parvient relativement aisément par remajoration du pouvoir de suggestion dans le transfert : mais alors, elle se dénonce et s'annule dans sa propre contradiction » (p. 77), et précisément dans les cas limites, « l'analyste aura de la peine à échapper au rôle imaginaire qu'il est appelé à jouer par

majoration qualitative de sa présence en personne » (p. 104, souligné dans le texte). C'est alors que la clinique du contre-transfert est nécessaire. Dans deux chapitres remarquables, Pierre Fédida, partant de l'Hymne à Zeus d'Eschyle et de travaux sur les dieux de l'insatiable, donne corps à la nécessité d'une pratique impliquant le *pathei mathos*, le savoir par la souffrance. « Parce qu'il a subi un jour l'épreuve d'une confusion — de mémoire, de paroles et de corps —, quelqu'un trouve parfois sa place auprès de l'analyste. Et l'analyste est lui-même à sa propre place pour écouter ce qu'il n'a pas vécu. La parole théorique (l'interprétation) qui se forme en lui à l'écoute du patient ne pourrait rien entendre si elle ne disposait pas en elle d'une dimension pathique (qu'on appelle du terme de contre-transfert). Cette dimension pathique [...] constitue la *subjectivité* de l'interprétation » (p. 27, souligné dans le texte). Cette formulation du contre-transfert en termes d'affect ne s'arrête pas là, elle implique que l'analyste se dépouille de toute formation moïque pouvant s'allier aux résistances du patient pour tenir la place d'un reste diurne (au sens du reste diurne du rêve), ce suffisamment-peu-dé-réalité qui permet que « l'événement de la nuit est d'être entré en contact dans le corps avec le mort » (p. 44, souligné dans le texte). Grâce à cet effacement en reste diurne, « chaque patient, dans sa cure, sollicite le thérapeute à la source de son langage » (p. 112, souligné par moi), ou bien « le patient met à l'épreuve l'analyste de créer pour lui le langage, de produire dans des mots inédits cette entente qui le prene en charge et le soigne » (p. 124, souligné par moi). Thérapeute ou analyste, on comprend qu'ici la différence pèse peu ; il s'agit de la cure qu'un patient peut entreprendre avec une personne qui ne joue pas à l'analyste, mais qui l'est dans son rapport au monde pendant le temps de la cure. Il s'agit de se démarquer du strict professionnalisme anglo-saxon comme de l'effort thérapeutique, responsable le plus souvent des échecs. « Le psychothérapeute est celui qui, sachant se donner l'écart et la distance pour ne pas "épouser" ou feindre de comprendre mimétiquement la terreur du malade, son délire ou sa violence de désespoir, instaure corporellement l'existence silencieuse du langage et fait ainsi résonance de l'appel prononcé par des images muettes isolées comme elles le sont pour le rêveur dans son rêve » (p. 222) ; en quoi il semble bien psychanalyste.

Les références à Binswanger et à la Dasein-analyse, dont on peut regretter avec Pierre Fédida la relative méconnaissance au-

jourd'hui, sont nombreuses et efficaces ; déplorons quand même la lourdeur du style qu'elles semblent avoir parfois insufflée à l'auteur.

Enfin, si nous avons insisté sur la dimension didactique de cet ouvrage, il faut savoir que ce n'en est pas le seul aspect. Il s'agit en fait d'un recueil de différents travaux où Pierre Fédida veut promouvoir un texte métapsychologique qu'il estime absent de la littérature psychanalytique actuelle, trop tournée vers un public profane. On lira ainsi avec intérêt ce qui concerne l'autisme ou la psychopathologie, en remarquant que métapsychologie et clinique analytique ne sont jamais disjointes dans cet ouvrage stimulant.

P.A.

Chawki Azouri, « *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue* ». *La théorie a-t-elle un père ?*, Paris, Denoël, 1991, 251 p.

Le travail de Chawki Azouri est important à plusieurs titres : il adopte un point de vue et le maintient sans défaillir, il pousse jusqu'au bout sa question en utilisant l'ensemble du matériel qui lui était disponible, il ouvre une série de réflexions sur l'invention et la transmission de la théorie analytique et donc par là-même sur l'institution psychanalytique. C'est pour cela que Chawki Azouri peut reprendre à son compte le « je » de la phrase de Freud en frontispice. Sans se cacher derrière un quelconque jargon, il s'engage avec fougue dans sa thèse, permettant par là que son ouvrage puisse être source de débats.

Le point de départ de « *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue* » est précisément la remise en cause des conclusions freudiennes quant aux mécanismes de la paranoïa. Ceci, rappelle l'auteur à la suite de Macalpine, n'a pas été fait pendant quarante ans ; durant toute cette période, l'homosexualité occupera une place centrale, la question de la procréation comme celle du père seront mises à l'écart. « Pour avoir formalisé de façon magistrale les quatre modalités par lesquelles le paranoïaque rejette son homosexualité, Freud restera longtemps fasciné [...] et détournera son regard du lieu d'où il les avait énoncées » (p. 21). Une réflexion sur le lieu de l'énonciation freudienne, sur ce qui sous-tend ici la théorie de Freud : voici l'arête

centrale du livre de Chawki Azouri. « La mise en avant de la théorie de l'homosexualité apparaît [...] comme une théorie-résistance contre l'émergence d'une question plus fondamentale, celle du père » (p. 61), cela dans la mesure où le « complexe paternel » est au centre, chez Freud, d'un conflit transférentiel et théorique. Sans entrer dans les arcanes des démonstrations de l'auteur, nous pouvons remarquer à sa suite que l'analyse de Freud ne s'est pas terminée après la rupture avec Fliess, mais s'est poursuivie, notamment avec Jung et Ferenczi, centrée sur un transfert homosexuel. L'un comme l'autre se trouveront dans une place impossible, Jung comme « élève d'un maître, fils spirituel d'un père spirituel, mais analyste malgré lui du premier analysant de la psychanalyse » (p. 105), tandis que « Freud met Ferenczi dans la position du fils/analysant mais n'occupe lui-même que la position du père/maître sans pour autant être l'analysant de Ferenczi » (p. 209). L'homosexualité est alors la limite de l'analysable, et c'est le retrait de la libido homosexuelle qui provoquera le délire chez Fliess comme chez Jung. Nous avons ici la face cachée de la construction freudienne, celle-ci sera tabou, car « en demandant à Abraham et Ferenczi de confirmer sa théorie de la paranoïa, Freud a fermé en quelque sorte l'accès au lieu d'où il l'avait énoncée » (p. 19). Chawki Azouri remarque dans le même mouvement que Freud, ne reconnaissant pas sa dette transférentielle, se considère comme le seul père de sa théorie et induit donc une transmission qui passe par une soumission à ses signifiants ; ce qui sera conforté par l'IPA, notamment dans le soutien du mythe de l'auto-analyse du père fondateur. Dès lors, pour l'auteur, le délire de Fliess et celui de Jung, la paranoïa d'Adler et la psychose passionnelle de Ferenczi passent à la trappe. Il faudra attendre Lacan et la subversion de la didactique pour que la transmission ne soit plus liée à l'identification au maître.

L'intérêt du travail de Chawki Azouri, ici très succinctement résumé, et qu'il est nécessaire de lire pour en apprécier la richesse, est donc de dévoiler l'envers transférentiel des constructions freudiennes. Il a pour cela étudié de nombreux textes, et plus particulièrement la correspondance de Freud qu'il utilise au même titre qu'une parole. Il y a pourtant, dans toute cette histoire de la paranoïa, à commencer par l'étude de Freud, un rapport à l'écriture qu'il est bon de ne pas oublier dans la mesure où celle-ci implique nécessairement un rapport spécifique à l'Autre. La correspondance n'est pas simplement le fossile d'une parole, c'est, dès son écriture, l'ins-

cription d'une pensée qui — Freud le soulignait très tôt — ne peut être entendue comme un dire. Il y a donc ici une limite, non de l'analyse de Freud qui a bien dû avoir lieu avec ses correspondants, mais de la compréhension de ce qu'il en reste. *Lapsus linguae* et *lapsus calami* n'ont assurément pas la même adresse, et il est hasardeux, comme le fait Azouri parfois, de vouloir interpréter une faute de plume comme la vérité d'une parole.

Il apparaît également qu'un écart devrait être mis entre l'application d'un certain nombre de concepts à Freud et ses disciples et ce qu'ils recouvrent. Ainsi, il aurait été utile que l'auteur indique ce que, par exemple, homosexualité, paranoïa et délire signifiaient dans le contexte. L'homosexualité dont Freud démontre que Schreber se défend n'est pas la même que celle qu'il découvre dans son transfert à Fliess, elle n'est pas non plus identique à celle de Ferenczi à son égard ou à celle qui est en acte chez « la jeune homosexuelle ». N'y a-t-il pas toujours un transfert homosexuel dans la relation pédagogique, y compris avec une personne de l'autre sexe ? Mais que recouvre alors cette notion ? De la même façon, la paranoïa et le délire de Schreber ne sont pas du même ordre que ceux qui sont attribués à Fliess ou à Jung ; il y a, au moins, l'écart de la construction d'une théorie ou d'une profession de foi, c'est-à-dire l'inscription dans un autre registre. Ce registre peut être celui du politique, et c'est celui-ci qui est absent, à cause de l'unique point de vue qu'il occupe, du travail de Chawki Azouri. Si, en ce qui concerne Jung, les registres sont entremêlés, pour ce qui est d'Adler, il n'est pas possible de réduire son conflit à Freud à un conflit transférentiel où Adler, à son tour, aurait fini par sombrer dans la paranoïa. Les travaux que nous connaissons d'Adler — et un ouvrage récent¹ le démontre encore plus nettement — n'ont que peu subi l'influence freudienne ; par ailleurs, Freud a toujours gardé une grande distance vis-à-vis de cet homme dont il a, un temps, utilisé une certaine compétence de tribun.

Nous atteignons donc ici la limite d'une thèse centrant tout son travail sur le registre transférentiel. Ainsi Chawki Azouri semble bien optimiste lorsqu'il assure qu'avec Lacan, enfin, le franchissement de l'identification à l'analysant a eu lieu pour créer une institution psychanalytique, et lorsqu'il en donne pour preuve cette phrase de Lacan : « Tout un chacun de ceux qui ont vécu jusqu'au bout

1. Paul E. Stepansky, *Adler dans l'ombre de Freud*, PUF, 1992.

Jean-François de Sauverzac fut l'interlocuteur de Françoise Dolto pour la rédaction des Séminaires, et en lecteur attentif et averti, nous offre cet énorme travail sur l'œuvre et le parcours de Françoise Dolto. Itinéraire d'une psychanalyste. Le pari du titre est tenu : l'histoire, la constellation familiale, le mouvement psychanalytique français, l'œuvre : sa clinique et sa théorie. De Sauverzac réussit à faire passer avec beaucoup de force cette curiosité particulière et jamais assouvie de Dolto pour la psychanalyse comme méthode de déchiffrement des impasses où le désir du sujet est arrêté dans sa course dynamique et créative. Apparemment, il se laisse volontiers attraper par cette passion chercheuse de Dolto. Il cherche dans sa filiation psychanalytique, Laforgue, Pichon, Morgenstern, entre autres auteurs, témoignant d'une lecture de leurs textes pour la plupart peu connus des psychanalystes français (je pense en particulier à Morgenstern), et essayant chaque fois de dégager ce sur quoi Dolto a pu prendre appui pour continuer de penser et d'avancer.

Si A. Green peut encore écrire dans *Le Monde* que Françoise Dolto s'adresse à l'« âme des nourrissons et qu'elle n'a rien apporté à la clinique psychanalytique avec les adultes », il faut bien constater qu'il n'a pas su lire Dolto, et encore moins de Sauverzac. Près de cinq ans après sa mort, l'œuvre de Dolto sent encore le souffre, dans son audace et le peu de préjugés avec lesquels elle aborde les symptômes les plus spectaculaires, sans jamais se laisser prendre dans une problématique psychiatrique et en tentant toujours d'y trouver en quoi cela peut témoigner d'une tentative de résolution d'une difficulté propre à l'histoire du sujet.

Pour Dolto, le sujet est immédiatement dans l'être dès la conception. Il se constitue comme un devenir, toujours dans une dynamique comme le rappelle de Sauverzac : « Si elle ne renoncera jamais à une conception du développement psychique de l'enfant en stades, elle les déplacera dans le sens régressif : en remontant jusqu'à la vie fœtale ». Le travail de l'analyste dans la cure avec l'enfant étant de permettre des castrations « symboligènes », c'est-à-dire permettant à la pulsion de se désempêtrer d'une satisfaction immédiate et de « libérer ainsi des possibilités de sublimation et de création ». « La castration, au sens où la promeut Dolto, est un moteur du développement de l'enfant ». C'est toujours une opération symbolique reçue de l'autre en paroles. D'ailleurs, elle conçoit la parole comme effet d'une sublimation : « Métabolisation d'un proces-

sus physiologique ressenti en un dire. Une issue pour le sujet pris dans le réseau complexe d'émois corporels et de fantasmes ».

Avec ou sans les mots, il y a langage. De Sauverzac sait restituer quelque chose de la tension de Dolto vers tout ce qu'elle peut entendre autant dans les mots que dans la mimique, la position du corps..., et avec l'*infans*, comment le corps dit pour suppléer à l'incapacité de dire en mots. « Avec ou sans les mots, il y a langage, et le niveau de maturation qui permet au langage de se servir de la parole n'est que le niveau le plus élevé de l'intelligence humaine que si le langage n'est pas trahi, déguisé ou écrasé de s'être revêtu de mots » (actes du congrès de Rome, *La psychanalyse*, n° 1).

De Sauverzac dépile toute la complexité de la clinique et de la théorie de Dolto, en particulier lorsqu'il développe les implications de l'« Image inconsciente du corps ». Comment elle l'utilise dans la clinique des psychoses et comment sa conception du rôle positif de certaines régressions à une image archaïque du corps permettent au sujet de retrouver un état de cohésion d'avant le trauma réel ou transmis par le non-dit ou le mal-dit dans sa filiation.

Autre mode de dire quant à une souffrance qui, faute d'avoir pu être énoncée, enkyste le sujet, tout en étant tentative de résolution. « Si le sujet régresse à une image archaïque de son corps, c'est qu'il attend inconsciemment de retrouver le sentiment de sa continuité et de "sa sécurité d'exister". La régression comme processus nécessaire chaque fois que l'être humain n'a pas encore acquis les moyens symboliques pour supporter une perte : castration ou deuil ».

« Dolto n'a d'oreille que pour ce qui témoigne d'une dynamique du sujet », ceci à propos du « Cas Dominique ». De Sauverzac a bien entendu ce qui est typique du mode d'écoute et d'intervention dans la cure de Dolto, ainsi qu'en témoigne également le fameux : « Tu peux prendre avec ta bouche de mains » qu'elle lance à cette fillette dont les mains se rétractent à la vue d'un objet, c'est-à-dire remettre en circuit une image du corps orale chez cette enfant dont la motricité anale et préhensive est inhibée.

Jean-François de Sauverzac fait toujours travailler les formulations de Dolto au regard de celles de Lacan pour constater combien elles sont souvent dans une totale « antisymétrie », et en arriver à des conceptions de la cure assez proches quant à leur éthique. J'ai retrouvé dans ce livre quelque chose qui m'a toujours sidérée dans le mode de présence très particulier de Dolto, mode de présence à

l'autre, une écoute attentive et précise, avec ses mots qui touchaient souvent au plus vif de la question insue. Cette brutalité, parfois, d'un être tout tendu à percevoir, entendre, déchiffrer.

Reste cet énorme chemin parcouru et tout ce qu'elle a souhaité et tenté de transmettre pour avancer la chose analytique et dont Jean-François de Sauverzac témoigne en toute amitié.

D.B.