



HAL
open science

L'écriture et l'inconscient, essai d'anthropologie philosophique et psychanalytique des rapports entre la lettre et l'image

Simon Woillet

► **To cite this version:**

Simon Woillet. L'écriture et l'inconscient, essai d'anthropologie philosophique et psychanalytique des rapports entre la lettre et l'image. Philosophie. 2017. dumas-01704371

HAL Id: dumas-01704371

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01704371v1>

Submitted on 8 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SIMON WOILLET
UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON – SORBONNE
UFR 10, PHILOSOPHIE
ANNÉE 2016-2017
MÉMOIRE DE MASTER 2, RÉALISÉ SOUS LA DIRECTION DE
MR. GUY-FÉLIX DUPORTAIL

L'ÉCRITURE ET L'INCONSCIENT, ESSAI
D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET
PSYCHANALYTIQUE DES RAPPORTS ENTRE LA
LETTRE ET L'IMAGE

INTRODUCTION :

La philosophie contemporaine, notamment réaliste, malgré la divergence des orientations choisies par chacun des auteurs, trouve un point de définition unitaire dans la critique de la notion philosophique de représentation. Ainsi, Renaud Barbaras¹ déplace le cadre d'analyse de la phénoménologie à partir d'une critique de la notion husserlienne de « vécu ». Ce geste implique que la phénoménologie se déporte de l'étude des fonctions des contenus de la conscience *en tant que* corrélation noético-noématique, vers l'étude des coordonnées cosmologiques et métaphysiques de l'existant humain *qualifié par* la structure noético-noématique, considérée comme indice de sa qualité de sujet désirant tout à la fois inscrit dans et exilé du monde. Quentin Meillassoux² propose pour sa part, de critiquer le cadre même de la corrélation transcendantale, qu'il tient pour paradigme de la philosophie post-kantienne, en vue de réhabiliter une ligne de pensée ontologique, en produisant une histoire critique de la tension dialectique au coeur de la pensée occidentale entre « fidéo-scepticisme » et « métaphysique ». Il prétend repartir d'un certain cartésianisme, à travers la visée de l'hors-conscience, de l'hors de la portée du sujet : le discours de la science, en tant que dispositif de connaissance produisant des hypothèses sur un réel dépassant la possibilité d'une représentation humaine, d'un rapport à l'existence de l'être humain, apparaît ainsi comme fondateur du champ gnoséologique. Maurizio Ferraris³ quant à lui prétend qu'il faut surmonter la subordination de l'ontologie à l'épistémologie, schème de l'idéalisme occidental qu'il nomme « constructivisme » et tient pour responsable dans son prolongement post-moderne, de l'incapacité de la philosophie à se saisir du « réel » des situations sociales et politiques contemporaines.

La pensée philosophique actuelle semble ainsi confrontée à travers la naissance du mouvement réaliste, à l'émergence d'un discours critique du post-kantisme et de la post-modernité qui s'appuie sur la critique de la notion de représentation, et la réhabilitation du primat de l'ontologie sur l'épistémologie. Le discours de la science se trouve dans ce contexte, très fortement revalorisé, et placé au centre de ces nouvelles perspectives ontologiques et métaphysiques. Dans son ouvrage de 2017, *Du réel*⁴,

¹ cf *Le Désir et la distance*, Vrin, 1999, et *Dynamique de la manifestation*, Vrin, controverses philosophiques, 2014.

² Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil 2006.

³ Maurizio Ferraris, *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?* (article de 2013 disponible sur le site du SeMa, Séminaire de Métaphysique de L'Université d'Aix-en-Provence : http://semahp.blogspot.fr/2014_06_11_archive.html)

⁴ Guy-Félix Duportail, *Du réel*, Hermann, 2017.

Guy-Félix Duportail, tente de cerner le sens de ce retour de la prégnance du discours de la science dans le champ philosophique contemporain, et se propose pour ce faire d'y confronter le discours de la psychanalyse dans ses coordonnées lacaniennes (celles prescrites par le nouage borroméen du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire). L'ambiguïté du nouveau réalisme y apparaît ainsi dans sa pleine lumière : tout en réhabilitant le discours scientifique dans sa dimension métaphysique, le nouveau réalisme n'est pas entièrement incompatible avec le discours psychanalytique, et le sujet de l'inconscient⁵.

Et à ce titre, interroger la pertinence des questions soulevées par le mouvement réaliste, dans la confrontation de la philosophie au savoir de la psychanalyse apparaît comme une analyse critique nécessaire. En effet, l'un des principaux apports de Freud tient précisément au renouvellement de la psychologie traditionnelle par l'introduction d'une nouvelle théorie de la mémoire⁶, et d'un nouveau concept de représentation (*Vorstellung*)⁷ unissant la réflexion neurologique (la dimension somatique mécanique) et la réflexion proprement psychologique (le plan des actes intellectuels et linguistiques), dans une perspective synthétique baptisée « métapsychologie »⁸. L'intérêt de cette théorie qui supporte la pratique psychanalytique tient à son mode de production : les concepts métapsychologiques sont le fruit d'une élaboration, d'une mise en système par les analystes du savoir qu'il recueillent dans leurs cures, donc d'un certain *réel* qui se présente sous la forme d'un symptôme psycho-physique, dont l'indice est donné dans une parole, expression d'un corps en souffrance. Dans ce cadre, la réflexion analytique sur les notions psychologiques fondamentales telle que celle de représentation, prend d'emblée ses marques dans un espace théorique où le dualisme entre le corps et la pensée est inopérant, et ainsi les notions élémentaires de « perception », de « pensée », de « construction fictionnelle » et de « réalité », se voient réélaborées à l'aune des liaisons complexes entretenues entre le corps et le langage. Ce lien entre le réel du corps et le langage est révélé dans le discours de l'analysant par l'expression de « fantasmes », de scènes, de narrations insues et pourtant formulées, élaborées par le patient au cours de son existence au milieu des autres êtres. Les distinctions traditionnelles de la philosophie auxquelles le nouveau réalisme prétend s'affronter pour les dépasser (entre « représentation » et « origine », entre « réel » et réalité) n'ont ici plus cours, et pourtant un ensemble de propositions systématiques au sujet du fonctionnement psycho-physique et culturel de l'être humain a pu être développé avec succès et cohérence dans cet espace théorique. D'autre part, de nombreux

⁵ cf, G-F. Duportail, *Du réel, Op. cité*, p. 87 : « Ne sommes-nous pas en présence du même type d'interrogation que celle qui est si souvent exprimée face aux processus hors pensée thématiques par la psychanalyse ? L'extimité de l'inconscient n'est-elle pas tout aussi indifférente à notre âme que peut l'être le Grand-Dehors de l'Univers ? On peut se poser la question. »

⁶ la théorie de la « double inscription » élaborée dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, de 1895-96.

⁷ La notion de *Vorstellung* a été élaborée par Freud dès ses travaux sur l'aphasie - antérieurs à sa découverte de l'inconscient - et constamment réélaborée au contact de l'hystérie, qui lui fournit le modèle de l'organisation phasique du psychisme autour de « scènes » traumatiques rejouées par le corps symptomal au présent.

⁸ Voir le célèbre chapitre VII de la *Traumdeutung* intitulé *Métapsychologie*, qui réarticule la théorie systémique de l'appareil psychique à la découverte du fonctionnement des rêves comme rébus, réalisations hallucinatoires de désirs (*Wunsch*).

philosophes contemporains associés au nouveau réalisme ont partie liée dans leur activité sociale et intellectuelle à la psychanalyse, bien qu'il semblent ne pas y faire référence explicitement dans leur travail philosophique : pour ne citer qu'eux, Maurizio Ferraris⁹ est lui-même psychanalyste (ce que ne manque pas de rappeler sa typologie des fonctions du réel comme « *inamendable* », « *impossible* », inassimilable à des catégories de pensée ou de représentation – à de l'imaginaire...), et Quentin Meillassoux utilise la théorie lacanienne du signifiant dans sa lecture de Mallarmé¹⁰ ... sans pour autant mentionner cette théorie dans son activité philosophique.

Tout semble désigner dans ces conditions l'intérêt critique voire polémique du développement d'une philosophie explicitement appuyée sur la psychanalyse, d'autant plus que de nombreux projets philosophiques de cet ordre ont été très rapidement ajournés, ou réorientés du côté d'un développement plus strictement philosophique. Il n'est pas inutile de mentionner ici le projet « grammatologique »¹¹ de Jacques Derrida, ainsi que son invitation à l'élaboration d'une « graphologie psychanalytique » dans *Freud et la scène de l'écriture*¹². Ces deux termes renvoient l'un à l'autre. Ainsi, la grammatologie est le programme critique de la déconstruction de la raison occidentale dite « phono-logocentrique », raison-logos, dont l'élaboration est liée à la visée d'un « signifié absolu », celui de la vérité pensée sur le mode d'une « parole pleine »¹³ de la présence de la chose, image rendue possible par le refoulement des effets de l'écriture dans sa dimension propre « d'inscription ». « L'inscription » étant l'espace de la confrontation du corps et de l'esprit avec la mort, avec les points aveugles de notre rapport à la matière, au corps, à la présence. La « graphologie psychanalytique »¹⁴, est quant à elle une histoire de l'inconscient phylogénétique et ontogénétique de l'écriture et devrait constituer l'une des « régions » épistémiques fondatrices¹⁵ de la « grammatologie ». Malgré l'ampleur exceptionnelle du travail de J.Derrida, le constat partagé par de nombreux philosophes inspirés par lui est le suivant : Derrida a produit le programme de la déconstruction de la raison occidentale, et l'écriture n'était pas un objet d'étude en tant que tel pour lui¹⁶, mais plutôt l'outil central de la levée du refoulement

⁹ Ainsi que le mentionne le site du prix de philosophie de Monaco :

<http://www.philomonaco.com/intervenant/maurizio-ferraris/>

¹⁰ cf *Le Nombre et la Sirène*, Fayard, 2011.

¹¹ J. Derrida, *De la Grammatologie*, éd. de Minuit, 1967.

¹² J.Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

¹³ On peut en effet lire dans le *Dictionnaire des Symboles* (éd. Robert Laffont, 1982), à l'article

« Écriture » pp. 307-308 : « Cependant, malgré tous les efforts accomplis pour ériger l'écriture en *image de Dieu*, en traduction du *Cosmos*, voire pour la diviniser, l'écriture apparaît aussi comme un **substitut dégradé de la parole**. (...) Le fondateur de la linguistique moderne, de Saussure, a bien distingué : *langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts : l'unique raison d'être du second est de représenter le premier*. Elle matérialise la révélation, elle coupe le lien humain et le remplace par un univers de signes. Pour réactiver la révélation, il faut une *présence parlante*. On n'écrit pas dans les âmes avec une plume disait Joseph de Maistre. Jean Lacroix résume bien cette valeur symbolique de l'écriture par opposition au langage parlé : *un effort second et dangereux pour se réapproprier symboliquement la présence*. »

¹⁴ *Ibid.* p. 339-341.

¹⁵ Cf *De la Grammatologie*, p. 127, le passage concernant Mélanie Klein et ses articles sur la signification fantasmatique de l'écriture alphabétique chez l'enfant ; témoignage selon elle de la permanence du pictogramme ancien dans l'héritage inconscient de l'écriture.

¹⁶ En témoigne l'embarras de la p. 128-129 de la *Grammatologie*, dont s'accompagne la longue mention en note, des remarques de Mélanie Klein sur le contenu fantasmatique de l'écriture chez les enfants, et sa

métaphysique qu'il visait¹⁷. En ce sens, il n'a jamais produit à proprement parler de théorie positive de l'écriture, alors qu'il en donnait explicitement toutes les clefs, les limites et les raisons.

Or, à travers l'étude du phénomène historique et individuel de l'écriture, renouvelée par l'invention de la psychanalyse qui pense le rêve comme une « écriture psychique », c'est le « déchiffrement » des liens entre le sujet humain et le réel qu'il habite, et dans lequel il inscrit sa parole et reçoit celle de l'autre depuis « l'extérieur » de son corps, qui est en jeu. Selon le fonctionnement en miroir de la métaphore scopique du « bloc magique » et du « microscope » que Derrida analyse dans *Freud et la scène de l'écriture*, et qui permet au philosophe de montrer en quoi la théorie freudienne trouve son aspect le plus révolutionnaire dans la capacité qu'elle offre de lire l'esprit humain à travers ses extensions techniques, mécaniques, qui sont des illustrations de la créativité du fantasme psychique de production d'un signifiant totalisant les significations des fonctions du corps et de l'activité humaine¹⁸. Fantasme basal de l'activité métaphorique et métonymique du rêve¹⁹. Ainsi, dans la *Note sur le bloc magique*, de 1925, Freud écrit :

« Les appareils que nous avons inventés pour améliorer ou renforcer nos fonctions sensorielles sont construits de la même façon que les organes eux-mêmes ou que certaines parties de ces derniers (par exemple les lunettes, les caméras photographiques, les tuyaux acoustiques, etc.). »²⁰

Et à la page 361 de la *Traumdeutung* (citée p. 338 de *Freud et la scène de l'écriture*) :

probable signification phylogénétique : « Dans la mesure où la constitution de l'objectivité idéale doit essentiellement passer par le signifiant écrit, aucune théorie de cette constitution n'a le droit de négliger les investissements de l'écriture (...) Mais la nécessité est à la mesure de la difficulté. » Derrida semble alors laisser la tâche à d'autres, aux théoriciens de l'objectivité, aux historiens... afin de poursuivre sa levée du refoulement *métaphysique* de l'écriture.

¹⁷ On peut ainsi mentionner le travail de Bernard Stiegler sur le phénomène de « l'exosomatization », le travail autour de la « documentalité » de M. Ferraris, ainsi que la *Medientheorie* de Friedrich Kittler, qui s'inscrivent dans la volonté de développer ce projet d'une grammatologie enfin positive. En effet, selon Maurizio Ferraris : « Derrida a construit des théories dé-constructives, en essayant de démonter et de déconstruire d'autres théories. Il était beaucoup plus intéressé à défaire des systèmes qu'à en construire. Le résultat de cette démarche est que, tout en pouvant intervenir dans plusieurs domaines disciplinaires, il n'a pas élaboré le centre de sa théorie. Autrement dit, ce qu'il n'a pas essayé de faire, c'est de la grammatologie comme une science réellement positive. » <https://www.ina-expert.com/e-dossier-de-l-audiovisuel-sciences-humaines-et-sociales-et-patrimoine-numerique/pour-une-grammatologie-comme-science-positive.html>

¹⁸ Signifiant totalisant, qui produit l'illusion de la consistance de sa référence à un signifié absolu. Le motif du livre (de la nature, produit par Dieu), déconstruit dans la *Grammatologie*, révèle la conception métaphysique et théologique du signe, depuis la parole divine productrice de l'être, jusqu'à ses dégradations phonique et en dernier lieu scripturale. La dignité du signe ne valant dans ce cadre, que par son pouvoir de renvoi téléologique à l'idéalité pure de Dieu. cf. pp. 15-40 « La fin du livre et le commencement de l'écriture ».

¹⁹ voir à ce sujet l'analyse de la fonction dévolue à la métonymie, comme support condensatoire des différentes narrations fantasmatisques hétérogènes. J. Laplanche, *Problématiques IV*, Paris, Puf, 1981, rééd. 1998 : « L'inconscient, une étude psychanalytique » (intervention de J. Laplanche et Serge Leclair au Congrès de Bonneval) p. 295

²⁰ cf note p. 154 de S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, puf, réédition de 1986.

« Dans le rêve, toutes les machineries et tous les appareils compliqués sont très vraisemblablement des organes génitaux – généralement masculins – dans la description desquels la symbolique du rêve, aussi bien que le travail de l'esprit (*Witzarbeit*) se montre infatigable. »

Le sens historique profond de la conquête du monde extérieur par le discours *via* l'écriture ne peut ainsi être dévoilé que depuis la prise en compte et l'analyse du sens *métaphysique* de la découverte freudienne de l'inconscient, et du fonctionnement de l'appareil psychique comme *système d'écriture (inscription-déchiffrage) des représentations psychiques* :

« Ici, la question de la *technique* (il faudrait peut-être trouver un autre nom pour l'arracher à sa problématique traditionnelle) ne se laisse pas dériver d'une opposition allant de soi entre le psychique et le non-psychique, la vie et la mort. L'écriture est ici la *τεκνη* comme *rapport* entre la vie et la mort, entre le présent et la représentation, entre les deux appareils. Elle ouvre la question de la technique : de l'appareil en général, et de l'analogie entre l'appareil psychique et l'appareil non-psychique. En ce sens l'écriture est la scène de l'histoire et le jeu du monde. Elle ne se laisse pas épuiser dans une simple psychologie. Ce qui s'ouvre à son thème dans le discours de Freud fait que la psychanalyse n'est pas une simple psychologie, ni une simple psychanalyse. [...] Freud, avec une ampleur et une continuité admirables nous a lui aussi *fait la scène de l'écriture*. Ici, il faut penser dans l'horizon de la scène du monde, comme l'histoire de cette scène. Le discours de Freud y est *pris*. »²¹

Afin de produire à notre tour, une « graphologie psychanalytique » comme mode d'élucidation du rapport entre l'esprit humain et le réel, depuis l'étude du sens inconscient de ses productions matérielles, nous adopterons un positionnement face au savoir psychanalytique inspiré par celui de M. Merleau-Ponty²². Nous essaierons ainsi d'amener dans le projet derridien une part de naïveté qui fait défaut au projet grammatologique du fait de son objectif de déconstruction des impensés du discours métaphysique occidental. Derrida ne manquant pas de souligner l'inscription du discours freudien dans le discours positiviste et donc métaphysique traditionnel, il s'éloigne en effet d'une psychanalyse proprement dite de l'écriture, d'une étude concrète du savoir inconscient de l'écriture. Nous prendrons quant à nous appui sur le savoir psychanalytique au titre d'un savoir psycho-anthropologique concernant la constitution des êtres parlants et de leur rapport au monde extérieur à leur corps, savoir animé de l'intérieur par une « tension vers la synthèse » dont l'objectif avoué est de maintenir active la position critique, interprétative de l'analyste face aux évolutions du matériel qu'il reçoit quotidiennement de ses patients²³. Au risque de nous exposer à la rechute dans les rets du discours phono-logocentrique, à vouloir

²¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, éd. Seuil, 1967, « *Freud et la scène de l'écriture* » p. 338.

²² Notamment ce que l'on peut lire de l'influence directe de Mélanie Klein sur sa recherche anthropologique et sur la notion de « chiasme de la chair », dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Cours de Sorbonne 1949-1952, Verdier, 2001.

²³ Pierre-Henri Castel, écrit ainsi : « Rêver et théoriser le rêve, pour Freud, lui aurait alors servi de détour pour mobiliser son espace interne, et pour en mesurer la cohésion, autrement dit la vraie solidité subjective que le moi ignore en ne vivant qu'à la surface des désirs et des souvenirs. Rêver et faire la théorie du rêve, voilà le prix à payer pour entendre résonner en soi ce qu'un sujet vous adresse, sans être déchiré par le sérieux même, l'esprit de conséquence, qui est la condition de cette écoute. » cf Colloque de Lausanne, « Visions du rêve », 1-3 décembre 1999 : <http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/lausanne.htm>

conférer une valeur de fondation épistémologique²⁴ au savoir psychanalytique, notre présent travail d'étude du sens de la notion de « représentation » dans ses rapports au phénomène de l'écriture se veut ainsi l'esquisse d'une nouvelle anthropologie philosophique concrète, appuyée sur les avancées récentes de la métapsychologie psychanalytique. Nous nous référerons en particulier à l'hypothèse de la « séduction/traduction généralisée », théorie systématique du refoulement et de l'activité de symbolisation proposée par Jean Laplanche²⁵, ainsi qu'aux travaux de César et Sára Botella concernant la métapsychologie de l'hallucinatoire infantile²⁶. Ces références nous permettront de traiter la question du statut des « représentations », hallucinatoires et verbales dans l'économie psychique, et de leur pouvoir déterminant sur l'autonomie motrice du sujet dans le monde physique, ainsi que sur son inscription dans la réalité sociale.

Nous considérons en effet, que si la post-modernité trouve dans le courant réaliste contemporain une série de critiques et de dépassements féconds pour la réflexion anthropologique, néanmoins le désintérêt global de l'enquête philosophique actuelle pour l'analyse du sujet à partir des contenus de sa pensée « en tant que tels », dans leur signification imaginaire et symbolique, nous paraît préjudiciable. Selon nous, le risque soulevé par ce positionnement philosophique est d'entraîner sur le long terme, une perte de contact entre la philosophie et le champ des processus de « subjectivation », d'assimilation psycho-physique des mouvements de l'histoire technologique et politique. La « subjectivation » et l'activité de représentation étant du point de vue psychanalytique intrinsèquement liées²⁷, il est impératif de ne pas perdre de vue la puissance critique d'une étude de la logique inconsciente des réactions imaginaires, fantasmatiques, non « rationnelles » des sujets humains face à leur monde et leur histoire²⁸. Nous envisagerons ainsi l'écriture comme le phénomène

²⁴ En ce sens, nous souscrivons complètement à l'analyse de M. Foucault, à la page 338, dans le sous-chapitre V « Psychanalyse, ethnologie » du XXe chapitre « les sciences humaines » de *Les Mots et les Choses* :

« La psychanalyse, en effet, se tient au plus près de cette fonction critique dont on a vu qu'elle était intérieure à toutes les sciences humaines. En se donnant pour tâche de faire parler à travers la conscience, le discours de l'inconscient, la psychanalyse avance dans la direction de cette région fondamentale où se jouent les rapports de la représentation et de la finitude. (...) C'est-à-dire qu'à la différence des sciences humaines, qui, tout en rebroussant chemin vers l'inconscient, demeurent toujours dans l'espace du représentable, la psychanalyse avance pour enjamber la représentation, la déborder du côté de la finitude et faire ainsi surgir, là où on attendait les fonctions porteuses de normes, les conflits chargés de règles, et les significations formant système, le fait nu qu'il puisse y avoir système, (donc signification), règle (donc opposition), norme (donc fonction). Et en cette région où la représentation reste en suspens, au bord d'elle-même, ouverte en quelque sorte sur la fermeture de la finitude, se dessinent les trois figures par lesquelles la vie, avec ses fonctions et ses normes vient se fonder dans la répétition muette de la Mort, les conflits et les règles, dans l'ouverture dénudée du Désir, les significations et les systèmes dans un langage qui est en même temps Loi. »

²⁵ Jean Laplanche, *Problématiques IV, L'inconscient et le ça*, Paris, Puf, 1981.

²⁶ César et Sára Botella, *Figurabilité et régrédience*, in *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, Puf, 2001/4.

²⁷ cf. J. Lacan, « *fonction et champ de la parole et du langage* », *Ecrits* (seuil, 1966), p. 138 : « Car affirmer de la psychanalyse comme de l'histoire qu'en tant que sciences elles sont des sciences du particulier, ne veut pas dire que les faits auxquels elles ont affaire soient purement accidentels, sinon factices, et que leur valeur ultime se réduise à l'aspect brut du trauma. Les événements s'engendrent dans une historisation primaire, autrement dit l'histoire se fait déjà sur la scène où on la jouera une fois écrite, au for interne comme au for extérieur. »

²⁸ A ce titre, nous défendrons l'hypothèse soutenue par Jean-Louis Baudry dans *L'effet cinéma*, (éd. Albatros, 1978) selon laquelle seul l'occident pouvait inventer le cinéma et les écrans de télévision du fait de son rapport à l'écriture alphabétique. L'analyse de la « scène originaire » du mythe de la caverne de

d'inscription à l'intérieur et à l'extérieur du corps, l'architecture, la technologie, d'une lutte psychique pour la constitution d'une représentation corporelle stable²⁹. Lutte entre le procès du refoulement pour assurer la constitution d'une image psychosensorielle unitaire du corps, fondatrice de l'autonomie motrice et intellectuelle, et les retours angoissants ou séduisants du refoulé de l'image archaïque d'un corps métabolique morcelé, dépendant à l'excès de la fusion relationnelle à l'Autre maternel soignant. Il s'agira donc d'éclairer les liens entre l'universel et l'individuel présents dans chaque sujet humain, au cœur de toute activité humaine, dont le principe organisateur est la constitution de représentations servant à métaboliser, digérer ou se protéger d'un réel inassimilable auquel il est confronté en son irréductible étrangeté : le(s) corps (celui de l'individu et celui des autres), toujours partagé entre la position de sujet et d'objet du psychique.

A nos yeux, l'avancée principale offerte à la réflexion philosophique par la prise en compte des données et de la théorie psychanalytique, tient ainsi à la possibilité offerte à l'enquête de se porter à la fois sur le plan subjectif de l'expérience, et sur le plan historique, intersubjectif, en tant que le sujet de l'inconscient, défini comme sujet du désir, est pris dans une structure, la relation langage - image (du corps), qui révèle le caractère divisé, bifide de tout contenu de pensée et d'énonciation. Le contenu de toute pensée, et de toute parole peut être analysé comme la marque de l'invention propre d'un sujet, irréductiblement singulier en tant qu'il constitue le trajet unique d'un désir dans le langage, parmi l'ensemble des systèmes de représentation et d'expression possibles des différents locuteurs (singularité repérable par l'activité de « sélection », des termes dans le stock sémiotique et linguistique, et motivée par le mouvement du refoulement des images archaïques du corps). Mais cette singularité coexiste toujours avec un autre point de vue, selon lequel le contenu des dires et des pensées peut en lui-même être rapporté aux présupposés logiques et moraux nécessaires à la fonction de communication des différents systèmes sémiotiques (du langage aux images, la loi et la castration qui bornent le désir, se manifestent par les règles des systèmes, normes des structures formelles de la communication linguistique, et également de l'horizon imaginaire et symbolique circonscrivant l'axiologie d'une époque). De ce fait la théorie³⁰ de l'écoute psychanalytique tend à réhabiliter l'analyse de la signification des contenus de pensée, des *représentations* manifestées (ou dissimulées) dans le langage et la culture, car elle offre la possibilité d'une prise en compte, tout à la fois, de la singularité du sujet humain, et de son

Platon, l'amène à l'étude des significations et *effets* métapsychologiques et *donc* politiques du *dispositif matériel* du cinéma, dont il est selon lui nécessaire de ne pas oublier le pouvoir de conditionnement comparable à la caverne de Platon. Ce constat vaut évidemment plus nettement encore à l'ère numérique.

²⁹ Cf. Gérard Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, puf, 1993, pp. 312-320.

³⁰ Nous mentionnerons ainsi, au cours de notre développement, l'article d'André Green, intitulé « *Mythes et réalités du processus psychanalytique* » (in, Revue française de psychosomatique, n°19, 2001) pour illustrer le passage de l'image à la parole dans la cure et l'écoute analytique. Ainsi que la théorie des « signifiants énigmatiques » de J. Laplanche qui explique le passage d'un système quasi-autistique de figuration visuelle, le rêve, au récit du rêve sous transfert, système de communication des pensées du rêve, qui inscrit les images dans le discours, la parole, le langage verbal, d'un patient pouvant dès lors communiquer et entendre son symptôme : un corps refermé silencieusement, imaginativement, sur ses propres significations s'ouvre alors au langage et réorganise son « agir » en fonction de la découverte des énoncés inconscients qui le conduisaient à travers la méconnaissance de la répétition symptomale.

ancrage dans la culture et les structures historiques, à travers la reconnaissance de la bi-directionnalité fondamentale de l'énonciation : horizontale, linéaire, au niveau verbal, verticale au niveau de la sélection des choix d'images et de lexiques³¹. L'écriture, dans ce cadre, apparaît comme l'espace privilégié de révélation des structures de la représentation, par l'effet d'objectivation du passage entre le linguistique et le visuel, entre le signifié et le signifiant, passage qu'elle rend possible et visible par la matérialisation du « dit ». La psychanalyse nous aidera donc à comprendre les raisons motivant la mise en place en occident d'une conception linéariste du temps de l'énonciation, et de la succession des éléments composant les mots, point visé comme central de la métaphysique occidentale par Derrida :

« Le concept linéariste du temps est donc l'une des plus profondes adhérences du concept moderne de signe à son histoire. Car à la limite, c'est bien le concept de signe lui-même qui reste engagé dans l'histoire de l'ontologie classique, et la distinction, si ténue soit-elle, entre la face signifiante et la face signifiée (...) Que le signifié soit originairement et essentiellement (et non seulement pour un esprit fini et créé) trace, *qu'il soit toujours déjà en position de signifiant*, telle est la proposition en apparence innocente où la métaphysique du logos, de la présence et de la conscience, doit réfléchir l'écriture comme sa mort et sa ressource. »³²

Nous verrons ainsi le rôle quasi-transcendantal que joue l'écriture dans la structuration du psychisme par le langage, et tenterons d'éclaircir la fameuse formule lacanienne : « l'écriture, c'est le retour du refoulé »³³.

Notre étude sera donc construite en trois temps.

Le premier sera une discussion de positionnement philosophique relativement à la théorie de support qui convient d'employer afin de traiter les différents aspects déployés par la théorie derridienne de l'écriture. Nous partirons ainsi d'une confrontation avec les problèmes soulevés par le nouveau réalisme de Maurizio Ferraris (en tant que son travail théorique tend à l'élaboration d'une grammatologie positive), afin de proposer une réévaluation de la notion de représentation à l'aune de son *efficace*, son *pouvoir* sur l'expérience du corps et du social, ainsi que Freud et ses héritiers nous le montrent.

³¹ Pour Lacan (cf J. Laplanche, *Problématiques IV*, pp. 300-303), c'est dans l'écart entre le « dit » et le « dire » que se loge le mouvement créateur de l'inconscient entendu comme « chaîne signifiante » : le « trésor des signifiants », fonction poétique du langage qui anime la parole dont les signifiants s'accrochent à de multiples réseaux de sens entremêlés par la double direction de la parole, entre le message formulé relativement au contexte d'énonciation, et le texte « littéral » ce message. L'intérêt de Roman Jakobson pour les travaux de Freud a ainsi contribué à la réélaboration lacanienne de la théorie psychanalytique du langage, comme le montre en particulier son commentaire de la *Contribution à l'étude des Aphasies*, intitulé *Langage infantile et aphasie* (Paris, Minuit, 1969) et pour *Totem et Tabou*. L'article de Monique Schneider *La fonction de l'« à-côté »* (in revue *Figures de la psychanalyse*, Eres, 2005, n°11) donne une lecture précise de l'élaboration jakobsonienne des axes « combinatoire » (métaphore) et « sélectif » (métonymie), qui a motivée la compréhension de la théorie lacanienne de la métaphore et de la métonymie.

³² J. Derrida, *De la Grammatologie*, pp. 101-103.

³³ cf J. Lacan, *Le Séminaire : Ou pire...* séance du 15 décembre 1971 : « Voici donc cette définition de l'écrit qui est neuve et je dirais bien frappante : « l'écrit c'est le retour du refoulé » ».

Notre deuxième partie, traitant des rapports entre activité psychique de représentation, et écriture réelle, s'appuiera notamment sur la théorie kleinienne de l'activité de symbolisation comme métabolisme psycho-physique d'assimilation de la signification sexuelle du corps, sera au coeur de notre analyse, en tant qu'elle permet de saisir le sens profond de l'acquisition de l'autonomie motrice et intellectuelle par le sujet humain. La métapsychologie systématique de l'hallucinoire développée par C. et S. Botella nous servira également d'appui théorique pour asseoir notre réhabilitation de la notion de représentation dans sa dimension ontique, à travers les concepts d'« objet hallucinoire de contact » et de « figurabilité »³⁴. Nous reprendrons ainsi à notre compte la problématique fixée par Louis Marin dans son ouvrage intitulé *Des pouvoirs de l'image*³⁵ :

« Cerner l'être de l'image, non en le renvoyant à l'être même, non en faisant, de l'être de l'image, la pure et simple, et cognitivement insuffisante, voire trompeuse image de l'être, son *mimème*, mais en interrogeant ses « vertus », comme on l'aurait dit jadis, ses forces latentes ou manifestes, bref, son efficace, fût-il même de connaissance. L'être de l'image, en un mot, serait sa force ; mais comment penser cette « force » ? Comment la reconnaître ? »

Nous nous proposerons d'approfondir notre réponse métapsychologique à cette question de la force des images, des représentations, en soutenant que l'écriture psychique, irréductible en tant que telle à son caractère d'inscription matérielle - car elle est un processus fondamental de l'inconscient³⁶ - soutient la force historique, culturelle autant que psychique, de détermination des structures de la représentation en occident : la lettre alphabétique. La lettre, dans son équivalence au symptôme³⁷ et son caractère de frontière, bordure de « l'espace potentiel »³⁸, et lieu des conflits liés au refoulement du complexe de castration, nous apparaîtra comme l'appareil de jointure des réseaux de représentation des complexes subjectifs et sociaux. La lettre comme permettant la « localisation de l'expérience culturelle ». Les théories psychanalytiques de la littéralité (Lacan, J. Laplanche, M. Klein et G. Pommier) nous permettront de saisir le rôle « commutateur » de la lettre alphabétique, qui organise la dialectique de la chaîne signifiante entre l'image et la parole, entre métaphore et métonymie.

Enfin, dans un troisième temps, nous esquisserons, afin d'illustrer empiriquement ce procès, une « graphologie psychanalytique », c'est-à-dire une histoire des supports du refoulement secondaire occidental, reconstruisant le passage de l'écriture idéophonographique à l'écriture alphabétique vocalisée. L'esprit scientifique, fortement lié à la mise en place de l'écriture alphabétique et des possibilités de rationalisation et de

³⁴ Nous nous référons ici à la définition de cette notion proposée par Laurence Kahn dans son article « L'action et la forme » (2001) et à l'article systématique de C. et S. Botella « Figurabilité et régrédience » (2001), in *Revue française de psychanalyse*, n° 4.

³⁵ Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*. Paris, Seuil, 1993, p. 10.

³⁶ En l'occurrence, le rituel de dépassement du complexe de castration, et de stabilisation du refoulement secondaire dans nos sociétés selon Mélanie Klein et Gérard Pommier.

³⁷ Cf G. Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 267.

³⁸ Au sens où D. Winnicott emploi ce terme dans son article *La localisation de l'expérience culturelle*, trad. Claude Monod, in *Nouvelle revue de psychanalyse*, Automne 1971, n°4, Gallimard.

formalisation de la pensée abstraite qu'elle rend possible³⁹, nous apparaîtra alors dans son sens historique. A travers son rapport à l'écriture alphabétique, le sujet de la science nous révélera ainsi le lien entre son avènement et l'histoire du monothéisme et du complexe d'Oedipe. Notre modèle argumentaire sera celui de l'ontogenèse et de la phylogenèse développé par Freud⁴⁰. La thèse historique que nous défendrons afin de traduire empiriquement le projet « grammatologique » sera celle d'un refoulement de *l'image* par l'écriture alphabétique et la théorie de l'arbitraire du signe (procès qui selon nous traduit l'effet empirique, culturel du « phono-logocentrisme »). L'écriture nous livrera ainsi un mode d'évaluation de la vérité historique sous la forme de la tension entre refoulement névrotique et refoulement psychotique.

Nous concluons notre étude sur une évaluation des enjeux éthiques et politiques soulevés par une histoire des rapports écriture/refoulement en occident, et notamment par le statut métapsychologique de la révolution des images à l'ère du numérique. Nous esquisserons à cette occasion, une théorie critique des écrans fondée sur les enseignements de la métapsychologie de l'hallucinateur.

En résumé, il s'agit donc ici d'évaluer la pertinence de la notion de représentation à l'aune des liens entre l'écriture et l'inconscient, afin d'élucider le sens de l'articulation entre le linguistique et le visuel - dans son lien au refoulement de l'image du corps morcelé -, du point de vue phylogénétique et ontogénétique. L'objectif de cette enquête est de construire une perspective d'anthropologie philosophique et historique de la mise en place du refoulement secondaire en occident, à l'aune de l'histoire de l'écriture et de ses conséquences sur l'organisation de la division subjective par le langage. Nous essaierons ainsi de produire l'Histoire occidentale comme graphologie psychanalytique : explication du mouvement d'extériorisation matérielle de notre appareil inconscient de production des représentations. Notre objectif sera ainsi de dépasser une conception réductrice de la « représentation » conçue comme simple « construction » obstruant *a priori* la prise en compte théorique du réel comme substrat de l'expérience. Nous souhaitons montrer en quoi l'activité de représentation, et son extériorisation à l'extérieur du corps, constitue bien *l'effectivité* de l'expérience humaine, de son inscription dans le monde, et constitue la condition même de son itérabilité, en tant que l'activité de représentation conditionne l'appréhendabilité (aussi bien théorique que motrice) du réel du corps dont elle assure le refoulement, la délimitation, l'organisation somato-psychique qui rend possible l'expérience et la conquête humaine du monde. Une telle anthropologie philosophique est commandée par l'objectif de produire une nouvelle théorie critique adaptée à la réalité sociale de notre temps : la sécularisation, l'ère de l'écran, l'ère de l'image, l'ère de la subversion de l'écriture alphabétique par les images, conséquence de la fin de l'influence du monothéisme sur la sphère sociale.

³⁹ On songera ici au rôle de Descartes quant à l'utilisation à des fins de simplification de la notation, des lettres de l'alphabet romain dans le calcul algébrique.

⁴⁰ Notre référence centrale sera ici le texte de Gérard Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, Paris, Puf, 1993, qui développe cette ligne freudienne, à travers le rapprochement analogique de l'histoire archéologique de l'écriture alphabétique, liée à l'invention de l'héritage phylogénétique monothéiste, et l'acquisition de l'écriture alphabétique chez les jeunes enfants.

PREMIERE PARTIE : CONTROVERSE AUTOUR DE LA NOTION DE REPRÉSENTATION. DU RÉALISME À L'INTERPRÉTATION DE LA GRAMMATOLOGIE COMME DOCUMENTALITÉ

I) RÉSUMÉ DE L'ONTOLOGIE RÉALISTE QUI SOUS-TEND LA DOCUMENTALITÉ

Dans son article de 2013 *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?*⁴¹, Maurizio Ferraris prétend quant à lui produire une lecture de l'histoire de la philosophie qui rende compte de l'élaboration de la théorie de fond, « constructiviste » de la philosophie moderne. Cette reconstruction historique permet à Ferraris de dégager les enjeux épistémologiques et politiques de la post-modernité, et de faire le constat de ses échecs, afin de proposer l'adoption d'un positionnement ontologique réaliste. Nous nous proposons ici d'en restituer l'argumentation, afin de souligner de façon synthétique l'ensemble des problématiques soulevées par la critique réaliste de la notion de représentation.

En ce sens, le point commun selon lui aux deux traditions, analytique et continentale, tient à ce présupposé : il n'y a pas une « chose en soi », mais seulement des phénomènes nécessitant la médiation de nos schémas conceptuels (ou des phénomènes créés par nos propres schémas conceptuels) ; et des appareils perceptuels. En ce sens, les deux traditions ont été intéressées au « linguistic turn » du XXe siècle, amené par la formalisation de la linguistique structurale comme science autonome. Pour Ferraris, le « linguistic turn » était le résultat d'un tournant conceptuel caractérisé par une prévalence du concept dans la construction de l'expérience même. Et non pas seulement au plan de la reconstruction de l'expérience dans la description scientifique ou philosophique. Pour les analytiques, le problème était selon lui d'ordre épistémologique (« Dans quelle mesure, contexte, interviennent les schémas conceptuels et les usages linguistiques dans notre vision du monde ? »). Pour les continentaux, le problème était politique, et le schème visé était celui de la « fallacieuse collusion du savoir-pouvoir »⁴². (qu'on songe à Foucault, mais avant lui à l'école de Francfort, et au projet de déconstruction de la raison occidentale produit par Adorno, Marcuse et Horkheimer). La réalité étant ici désignée comme une construction faite par le pouvoir dans des buts de contrôle, et le savoir n'étant pas ici une voie d'émancipation, mais plutôt un instrument de la domination des maîtres.

Ferraris distingue alors deux « fonctions » du « constructivisme » : la fonction critique « Foukant » (Foucault-Kant), et la fonction épistémologique « Deskant » (Descartes-Kant). « Foukant » s'appuie sur la subsomption de l'ontologique sous l'épistémologique formulée par Kant, pour en déduire la non-naturalité intrinsèque aux schèmes d'appréhension de la réalité, et ainsi révéler l'équation savoir-pouvoir. La post-modernité (ici Lyotard et Foucault) radicalise cette fonction pour soutenir que la réalité

⁴¹ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ? Op. cité.* http://semaihp.blogspot.fr/2014_06_11_archive.html

⁴² *Ibid.*

elle-même est une construction du pouvoir et justifier l'articulation de la critique des formes de la domination, à la prescription d'un nouvel ordre du savoir, fondé sur l'émancipation des capacités créatrices de l'être humain. Ferraris prétend que c'est précisément à l'aune de l'inefficacité politique de cette fonction théorique de la post-modernité que la réélaboration des problématiques ontologiques et épistémologiques s'impose. Selon lui, l'incapacité de la post-modernité à arrêter la marche folle du capitalisme néo-libéral et de ses rejetons nationalistes, a rendu dramatique le « il n'y a pas de faits, seulement des interprétations » nietzschéen. Cette maxime étant devenue la norme du système politico-médiatique actuel⁴³, au lieu d'accomplir la promesse d'émancipation démocratique par le savoir qu'offrait le projet critique de la post-modernité. Pour Ferraris, la fin de l'anti-réalisme coïncide avec l'échec de l'émancipation démocratique des structures politico-financières et idéologiques.

L'anti-réalisme se soutient théoriquement selon lui du « constructivisme », subordination de l'ontologique à l'épistémologique, du « il y a » au « connaissable ». Ce schème illustré par ce qu'il nomme la fonction « Deskant », et dont dérive selon lui, la spécialisation épistémologique, psychologique, herméneutique, incarnée par Descartes, Kant et Nietzsche. Selon Ferraris, « les constructivistes font référence à des actions incontestables de l'expérience, Nietzsche dit que ce sont les besoins (les « oui » et les « non ») qui dissolvent les faits en interprétations ». ⁴⁴ Ferraris critique ainsi le « slogan radicalisé » du constructivisme « il n'y a pas de faits, seulement des interprétations », en disant que cette dépendance conceptuelle du monde à la pensée peut être réfutée par le non-sens de la phrase « il n'y a pas de chats, que des interprétations ». Phrase qui dans son (apparente)⁴⁵ absence de signification, c'est-à-dire de référent dans la réalité, rend inepte selon lui l'hypothèse constructiviste maximalisée d'une « dépendance forte » de la réalité par rapport à la pensée. La dépendance « forte » est ici à entendre comme une dépendance causale : dans la phrase « il n'y a pas de faits, seulement des interprétations », les concepts causent les objets. Le constructivisme ne pouvant soutenir pleinement une telle hypothèse, il se rabat alors sur l'hypothèse d'une dépendance faible : la « dépendance représentationnelle ». Cette dernière signifie que « nous ne sommes pas les créateurs de l'univers, mais de constructeurs à partir de cette *hylè* amorphe, sorte de pâte à biscuits à partir de quoi l'on donnerait forme avec les pochoirs des concepts »⁴⁶. L'hypothèse de la dépendance faible postule un monde dont on accepte l'existence séparée, mais qui en tant que tel n'a aucune autonomie structurelle et *morphologique*, pour le moins connue de nous.

Dans un tel contexte, celui de la dominance du schème « constructiviste », M. Ferraris souligne que la notion de représentation doit être clarifiée, en tant qu'elle maintient dans son acception traditionnelle, la confusion entre l'épistémologique et l'ontologique. L'épistémologique est ici défini comme « ce que nous croyons savoir, et qui ne peut être dépendant de nos représentations sans que ce soit pour cette raison que les

⁴³ Ferraris mentionne ici l'épisode déclencheur de la guerre d'Irak et la falsification des informations concernant les armements irakiens dans la présentation de Collin Powell devant le Conseil des Nations Unies.

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ on peut remarquer d'emblée à cet endroit l'étonnant refoulement de Ferraris concernant le sujet de l'inconscient, compris comme ce qui s'entend entre l'énoncé et le contexte d'énonciation.

⁴⁶ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?*, Op. cité.

représentations elles-mêmes qui rendent vraies ces assertions »⁴⁷, et l'ontologique comme « ce qui est indépendant des représentations ». Pour rendre compte de l'existence de choses hors des représentations, Ferraris prend l'exemple du Tyrannosaurus Rex : l'absence de témoin humain, de désignation intuitive contemporaine de l'existence de cet être ne détruit pas pour autant l'existence de ce dinosaure. La dépendance représentationnelle a ses limites⁴⁸.

L'ontologie processuelle de Schelling est ici convoquée : « l'être n'est pas construit par la pensée, mais un donné avant le commencement de la pensée »⁴⁹, qui n'est que le procès temporel et historique d'auto-saisie dialectique de ce donné⁵⁰. Au-delà du témoignage de l'archéologie – qui fut pour les romantiques de Schelling à Goethe un objet de méditation philosophique –, le réel, dans toutes ses dimensions, se donne structurellement depuis l'extérieur. Ferraris énumère ainsi : « les mots de notre mère, les mythes et les règles, les totems et les tabous »⁵¹.

Le philosophe italien produit alors un tableau de définition des régions épistémologiques et ontologiques, depuis la nouvelle division qu'il établit entre « l'amendable » (épistémologique) et « l'inamendable » (ontologique). La science y est définie comme : linguistique, historique, libre, infinie, téléologique ; et l'expérience (du côté de l'ontologie) comme non-nécessairement linguistique, non-historique, nécessaire, finie, et non-nécessairement téléologique (il fait référence ici aux expériences que nous ne pouvons pas contrôler intentionnellement, telles que les accidents). La vérité ne naît pas de l'expérience mais elle est téléologiquement orientée vers elle. La réalité n'est quant à elle pas naturellement orientée vers la science. Le monde intérieur se voit défini comme ce qui est le contenu des schémas conceptuels. Le monde extérieur comme ce qui est extérieur aux schémas conceptuels.

Cette classification une fois posée, Ferraris revient sur la deuxième fonction du constructivisme, « Deskant », afin de souligner l'ampleur de la confusion entre l'ontologique et de l'épistémologique autour de laquelle s'est construite la pensée idéaliste dominante. Cette fonction est marquée par la prééminence de la représentation, donc de la perception sur l'appréhension de la notion de réalité. Cette fonction est selon lui le résultat de ce qu'il nomme la « transcendantal fallacy » (falsification transcendantale) :

« si toute connaissance a un commencement avec l'expérience, mais si cette dernière (comme le suggèrent les empiristes) est structurellement incertaine, il sera nécessaire de fonder l'expérience au travers de la

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ cet exemple nous semble d'emblée soumis à une nécessaire modération : la paléontologie et l'archéologie sont des sciences par définition très fortement soumises à la falsifiabilité, et en ce sens, il est fréquent que l'on se trompe lourdement dans la reconstitution de l'apparence vivante des créatures fossilisées – on pensera notamment aux reconstitutions fautive de l'apparence et du mode de vie de Néanderthal –, et la certitude quant au mode de vie précis de ces animaux est impossible. Quel est le degré d'existence d'un animal dont on parvient à attester la présence sur terre dans l'histoire, mais pas à reconstituer son apparence précise ou son comportement ? Il semble ainsi que le consensus scientifique, encore plus que le réel lui-même, soit dans ce cas le principal agent d'élaboration de la thèse d'existence de êtres du passé.

⁴⁹ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ? Op. cité.*

⁵⁰ M. Ferraris ne se réfère pas ici à un texte précis, mais nous mentionnerons la cosmo-théologie du tome 1 des *Âges du Monde* (traduction Vrin, 2013).

⁵¹ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ? Op. cité.*

science, en imposant des structures *a priori* qui en stabilisent le caractère aléatoire. Pour obtenir ce résultat, un renversement de perspective est nécessaire : partir des sujets et non plus des objets et se demander non plus comment les choses sont faites en elles-mêmes, mais comment elles sont faites pour être connues de nous. Le modèle est celui non de l'écolier qui pose des questions à la nature, mais du juge qui arbitre avec des théorèmes et des schèmes. »⁵²

La fonction « Deskant » adopte selon Ferraris une épistémologie *a priori* : la fondation de l'ontologie par les mathématiques, c'est-à-dire, « la possibilité de former des jugements synthétiques *a priori* », ce qui permet de fixer une réalité autrement fluide et contingente, à travers une connaissance certaine sur le modèle de la certitude mathématique (appuyée d'abord sur la mathésis moderne qui fait du monde un livre matériel produit par le langage mathématique divin lui-même ; puis avec Kant et Newton, le modèle mathématique devient le modèle des limites formelles de l'entendement, et la vérité suivra les lois de ce dernier). La philosophie transcendantale transfèrera ainsi le constructivisme moderne fondé par Descartes, du domaine de la mathématique vers l'ontologie qui sera subordonnée à l'épistémologique, aux conditions formelles de la connaissance des jugements synthétiques *a priori* que sont les mathématiques, langage de la physique. L'une des conséquences pratiques de cette théorie sera la superposition du conceptuel au perceptif à travers l'élaboration de la notion « d'intuition »⁵³ (la perception « claire et distincte » de Descartes devenant une perception valable en tant qu'elle correspond à des schèmes intellectuels clairement appréhendables par la raison).

Ainsi selon Ferraris, ce geste philosophique a pour conséquence la postulation d'un syllogisme relativiste fallacieux : si un observateur est muni d'une théorie de la réalité différente de celle d'un autre observateur, alors il verra la réalité autrement. Cette idée revient selon lui à une confusion entre perception et connaissance, « voir et savoir », dont la notion moderne de représentation (qui réunit la perception et l'activité épistémique) est l'instanciation conceptuelle conceptuelle. confusion qu'illustre ces exemples : dans le cas de cette faute d'orthographe : « dépendence », je pense « dépendance », mais je vois/lis « dépendence ». Ou encore, selon les psychologues expérimentaux, quand je ferme les yeux et que j'affirme que je ne vois « rien », je produis implicitement une théorie naïve de la vision comme *camera oscura* que je superpose implicitement à la réalité de ma perception, qui quant à elle est confrontée non pas à du « rien », mais aux phosphènes que l'on perçoit dans les paupières fermées.

Réaffirmant ici la nécessité de la distinction des champs perceptif et conceptuel, Ferraris désigne deux « couches de la réalité »⁵⁴, correspondant à la séparation du champ épistémologique et ontologique : la « réalité épistémologique », (*Realität* allemande) réalité liée à la croyance ; et la « réalité ontologique » (*Wirklichkeit*) nommant « ce qu'il y a indépendamment de mes représentations ». La « réalité épistémologique » implique deux assertions : « le moi pensant doit pouvoir accompagner mes représentations » (Kant), et « être c'est être la valeur d'une variable liée » (théorie empiriste de la conjonction constante). La « réalité ontologique » quant à elle se définit par son mode de manifestation comme « résistance » aux schémas conceptuels, et comme « positivité »

⁵² *Ibid.*

⁵³ notion que M. Ferraris décrit mais ne nomme pas explicitement dans cet article.

⁵⁴ *Ibid.* Cette distinction est dérivée de sa tentative dans *Goodbye Kant* (éd. L'éclat, 2009) de maintenir pour partie la pertinence de la sectorialisation théorique kantienne (pour qui le champ de la métaphysique et de la physique impliquent des objectifs et donc des prises de vue théoriques de la réalité et du monde des objets différentes).

en soi des objets du monde extérieur à la pensée (en l'occurrence Ferraris l'oppose à l'ontologie formelle de Tarski et Lesniewski).

Pour spécifier plus précisément son nouveau réalisme par rapport au réalisme de la philosophie analytique (qui est fondé sur l'indépendance de la vérité par rapport à la connaissance que nous en avons, l'indépendance du référent par rapport à l'énoncé), M. Ferraris postule l'indépendance non pas de la vérité, mais de la réalité en tant que telle par rapport à la connaissance que nous en avons. La notion de réalité impliquant une coloration épistémologique depuis le kantisme, le philosophe italien distingue ainsi la notion de vérité et de réalité en précisant que la notion de vérité (ici liée à l'analyse logique des propositions du langage ordinaire) suppose toujours l'existence des esprits. Il introduit ainsi la catégorie spécifique des « objets sociaux » pour illustrer cette distinction. Ainsi, dans l'exemple suivant : « le 17 septembre 1873, Bismarck était enrhumé », la vérité de cette proposition est causalement indépendante des esprits qui la considèrent. L'indépendance causale de la vérité se réfère donc ici au champ spécifique des « objets sociaux », qui sont indépendants causalement des esprits qui les considèrent, bien qu'ils présupposent l'existence des esprits dans leur structure ontique. La cause des objets sociaux est située dans l'extériorité du monde des événements socio-physiques, mais la « vie » de ces objets implique les esprits. Ferraris veut ainsi faire saillir son objectif de produire la réalité humaine sur un modèle émergentiste (d'inspiration aristotélicienne⁵⁵), qui permette de dériver la réalité sociale de l'ontologie, tout en maintenant actives les distinctions entre l'épistémologique et l'ontologique dans les différentes sphères de l'expérience. A ce titre, le postulat fondamental de son « réalisme ontologique » est le suivant : pour construire la réalité objective, il faut partir du constat que « les objets naturels existent indépendamment des moyens dont on dispose pour les connaître : ils sont existants ou non en fonction d'une réalité qui existe indépendamment de nous »⁵⁶.

M. Ferraris cerne ainsi plus précisément le sens de ce qu'il nomme « réel » en développant sa notion « d'inamendabilité » : contenu non-conceptuel, « principe contrastif qui manifeste le réel comme non-moi »⁵⁷. D'après cette notion, il est possible de dériver de l'expérience, trois classes de représentations, qui fournissent trois arguments en faveur du réalisme. Le premier type d'expérience du réel est celui de la « préexistence » : elle détermine la classe des représentations qui indiquent que le moi pensant ne peut pas les accompagner. Il s'agit des « choses infinies »⁵⁸, qui dépassent la finitude subjective, qui ont existé avant tout moi pensant. Pour Ferraris, ces représentations indiquent que « le monde est donné avant tout cogito »⁵⁹. Le second type d'expérience du réel est celui de la « résistance » : la réalité peut opposer des refus à nos schèmes conceptuels, les représentations produites par ces expériences prennent la forme des erreurs (théoriques et pratiques). Ce type d'expérience réfute selon Ferraris la thèse de la « dépendance représentationnelle » de la réalité. Le troisième type

⁵⁵ Il mentionne en effet dans de nombreux cours, et conférences, l'importance pour lui du modèle aristotélicien tel que développé dans les *Seconds analytiques*.

⁵⁶ Au cours d'une conférence-débat autour de Kant, prenant place dans le cadre du Colloque international « Métaphysique et Chose en soi » (16-19 Novembre 2016), Jean-Michel Salanskis a ainsi désigné clairement la démarche de M. Ferraris comme celle d'une réhabilitation de l'« ontologie de sens commun », par opposition à ce que serait une ontologie formelle, sur le modèle du positivisme logique.

⁵⁷ Cf *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?* chapitre II : *Inamendabilité*, *Op. cité*.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

d'expérience du réel est celui de « l'interaction » : des êtres dotés apparemment de schèmes conceptuels différents des nôtres (les autres êtres vivants) peuvent malgré tout agir physiquement, et interagir avec nous dans le même monde. Ces trois types de représentations issues de circonstances empiriques revêtent pour M. Ferraris un caractère transcendantal, dans la mesure où, bien que cela se fasse « *a posteriori* »⁶⁰, elle définissent en les circonscrivant nos possibilités de connaissance. Ces trois classes de représentations sont ainsi rassemblées sous la rubrique de « l'inamendabilité » qui vaut pour le transcendantal de ce système émergentiste. La thèse de « l'inamendabilité » du réel est la suivante : « la nécessité de ce qu'il y a tient au fait que ce qu'il y a effectivement ne se laisse pas corriger »⁶¹. « L'inamendabilité » définit le réel comme « quelque chose qui ne peut être effacé ou mis à zéro »⁶². Dans le même temps, le contenu non-conceptuel de « l'inamendabilité » du réel peut devenir une organisation autonome de l'expérience (du fait de l'itération de « l'interaction »), ce qui réduit le rôle *constituant* des schèmes conceptuels⁶³. L'ontologique retrouve ici sa prééminence sur l'épistémologique qui en est ainsi dérivé, et selon M. Ferraris, l'esthétique retrouve sa « valence ontologique » comme théorie de la sensibilité, opposée au concept.

Trois conséquences peuvent être dérivées du primat de l'ontologique sur l'épistémologique : en premier lieu, le réel dans sa résistance est le « négatif extrême du savoir »⁶⁴, en tant que le réel est irréductible à nos explications, et incorrigible. De là dérive que le réel est le « positif extrême de l'être », puisqu'il est ce qui se donne, insiste et résiste à l'interprétation, et en même temps ce qui la rend vraie, la distinguant ainsi de l'imagination ou d'un « wishful thinking » (selon son expression). Ainsi, par exemple, la science historique fonde son interprétation en s'appuyant sur des faits, et les faits se vérifient dans un monde d'objets. De là provient selon M. Ferraris, la continuité entre le niveau physique du fait et sa vérification au niveau moral et historique.

La deuxième conséquence du primat de l'ontologique sur l'épistémologique tient à la fin du rôle *constituant* de la perception, de l'activité de représentation. En effet, la perception *peut* se faire le vecteur de « l'inamendabilité » du réel, mais cette dernière déconstruit la prétention d'une action ontologiquement constitutive de la réalité par les schémas conceptuels. M. Ferraris invoque ici l'exemple du bâton dans l'eau. Le bâton dans l'eau, en dépit de notre savoir sur le fait qu'il n'est pas véritablement brisé, ne cesse jamais de nous apparaître comme brisé, ce qui ne veut pas dire qu'il est brisé, mais qu'il y a un écart entre le schème conceptuel et l'action sur la réalité. Ce phénomène indique l'existence

⁶⁰ selon ses propres termes, *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ Ferraris reprend ici le mouvement décrit par Aristote dans le premier chapitre du livre I des *Seconds analytiques* (71a § 1.) « Toute connaissance rationnelle, soit enseignée soit acquise, dérive toujours de notions antérieures. »

Au § 4, Aristote énumère les trois modes de la formation des notions primitives, dont le premier est la connaissance de *l'existence de la chose* dont dérive la notion : « Les notions antérieures ne peuvent être nécessairement que de deux espèces : ou bien, c'est l'existence même de la chose qu'il faut préalablement connaître : ou bien, c'est le nom seul de la chose qu'il faut comprendre ; parfois aussi, il faut savoir tout ensemble et l'existence de la chose et le nom qu'elle porte. », éd. Ladrangé, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire.

⁶⁴ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ? Op. cité.*

d'une « antinomie esthétique »⁶⁵ selon Ferraris, dont on peut dériver une thèse plus générale qui constitue la troisième conséquence du primat de l'ontologique sur l'épistémologique : la thèse de l'autonomie ontologique du monde par rapport aux schèmes conceptuels. « La réalité a une nature structurée qui précède les schèmes conceptuels et peut résister à ces derniers » écrit-il. Ici, au contraire du « constructivisme », La stabilisation de la contingence ne requiert plus *a priori* le recours à une épistémologie de support. L'observation de l'expérience des animaux nous donne ainsi à voir la possibilité d'une forme de vie soumise à l'extrême contingence, dépendant du bon vouloir d'un réel non assimilable à des catégories rationnelles, et pourtant une organisation de subsistance et de groupe y a cours. De là dérive le refus catégorique d'une harmonie préétablie⁶⁶ au profit de la réhabilitation d'une conception contingentielle de l'organisation cosmologique. La définition du monde qui dérive de cette conception de la réalité est ainsi donnée par l'observation du phénomène de l'interaction avec les animaux : cette dernière est possible par le fait du partage d'un espace commun et homogène, et le partage d'objets dotés de positivité au-delà de nos schèmes conceptuels. La dernière partie de la démonstration de M. Ferraris s'articule autour de la notion « d'invitation ». Après la thèse de la « résistance » et la thèse de « l'indépendance » conceptuelle, la thèse de « l'invitation » affirme que « dans chaque négation se trouve une détermination et une possibilité »⁶⁷. Le monde offre une « invitation » d'interaction à travers les objets et l'environnement. Le réalisme positif qui découle de cette thèse se trouve illustré selon Ferraris par l'expérience des enfants, qui découpent visiblement le monde en objets avant même l'acquisition du langage⁶⁸. Cet exemple l'amène à poser qu'il faut construire la notion de réel à partir des objets (personnes comprises) de manière à réduire l'écart entre nos théories et notre expérience du monde. On ne peut ainsi distinguer fait et valeur : « le fait est en lui-même une valeur : la positivité, qui est la condition même de toute valeur »⁶⁹. M. Ferraris soutient ainsi un « réalisme moral », car le fait moral provient toujours selon lui, d'une cause extérieure à la conscience. Pour appuyer son propos, il propose ainsi l'expérience de pensée dite des « cerveaux éthiques » : si des cerveaux en bocal étaient parfaitement sensibles, « conscients », des

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ainsi que le refus explicite de reconnaître une action catégorielle dans l'instinct et la perception animale, qui pourtant - à l'état sauvage et non dans la comensalité - relève de la stratégie de survie et de l'adaptabilité, donc d'une mémoire pas seulement passive, mais *active* : fondée sur l'utilisation du sensorium comme outil de régulation métabolique, et d'inscription dans le territoire. L'absence de réfutation dans le nouveau réalisme, de la définition kantienne du schème comme « art caché », empêche l'argument de dépasser le stade de l'opinion. Ainsi, la découverte par l'éthologiste Wolfgang Köhler en 1920 du phénomène de « *l'insight* », élaboration par l'animal - le chimpanzé en l'occurrence - d'une solution à un problème, sans passer par une phase d'essais et d'accumulation préalable d'expérience, semble contredire le postulat d'une absence de schèmes rationnels, *réflexifs*, aussi sommaires soient-ils chez l'animal.

⁶⁷ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?* chapitre III, *Op. cité.*

⁶⁸ M. Ferraris commet, du point de vue métapsychologique, une erreur. Wilfred Bion, Mélanie Klein, et Winnicott, ont montré en quoi le lien entre l'organisation de l'environnement objectal et le langage sont liés par deux aspects : celui de l'interprétation des faits et besoins de l'enfant par la mère (traduction du cri en langage qui assure la mise en place progressive de l'investissement du moi-corps par le trajet spéculaire de la demande) ; et celui du lien entre le nécessaire découpage des choses et le complexe de castration, moteur de la sortie de l'univers hallucinatoire pré-linguistique.

⁶⁹ *Ibid.*

stimulis provenant d'injonctions de choix moraux, ne pouvant agir physiquement, corporellement, sur le réel, la situation n'aurait pas de dimension morale au sens propre, en dépit d'un choix éthique réalisé en imagination par ces cerveaux (les représentations dotées de contenu moral ne valent pas pour la réalisation en acte de la morale). De là dérive selon lui que toutes les institutions « morales » au sens large (des corporations aux poèmes...) dérivent d'une « invitation » à l'action produite par l'environnement⁷⁰.

Dans ces conditions, l'existence elle-même se voit définie comme la capacité, l'activité même de « résister dans un environnement »⁷¹. L'existence est ainsi désignée comme structurellement opaque, et se manifestant avant tout dans sa capacité à perdurer dans un environnement sans nécessairement recevoir de nouvelles qualifications. L'espace de la signification est présent selon Ferraris « à même l'environnement, pas dans la tête », dans « l'invitation du réel et non dans les concepts »⁷². C'est selon lui à partir de l'opacité propre aux objets, que l'on peut briser l'idée d'un univers compris comme totalité. C'est à ce point de son raisonnement, que M. Ferraris relève que « l'opacité de l'être implique une certaine forme de confusion entre le plan ontologique et le plan épistémologique dans l'expérience du monde »⁷³. Ceci implique que ce n'est pas la positivité des objets qui est exclue de l'expérience et de la pensée, mais bien au contraire, que cette positivité des objets soutient la continuité de l'expérience elle-même, prise dans ses confusions. En effet, « les notions claires et distinctes de sont pas données », et l'activité théorique ne serait possible sans un principe de continuité de l'expérience, soutenue ici par la positivité des objets. Ce qui revient à affirmer que la pensée (l'épistémologique) ne s'édifie que sur la base d'une « compétence qui précède la compréhension »⁷⁴, autrement dit, qui c'est dans l'environnement que se construit la pensée sur l'être, en tant qu'édification d'une « épistémologie intelligente » sur une « ontologie non-intelligente »⁷⁵. On tombe ici selon M. Ferraris, sur le symétrique inverse du constructivisme, où la « pensée désincarnée » de la subjectivité transcendante définit le réel. Dans le nouveau réalisme au contraire, la pensée se « lève sur le sol du réel »⁷⁶, elle apparaît comme un produit de l'évolution de l'espèce, ce qui motive intrinsèquement la référence de l'épistémologie à l'ontologie ainsi que la reconstruction de l'histoire de la science le montre.

Là où le constructivisme est accusé de préférer recouvrir les différences, les écarts entre l'épistémologique et l'ontologique, le nouveau réalisme affirme que ces différences sont fondatrices de la direction de l'action pratique, puisqu'il s'agit de différences réelles, en soi, et non de purs produits de la pensée. L'ensemble de ces différences est la structure-même de la pensée selon M. Ferraris (épistémologie/ontologie ; monde intérieur/extérieur ; objets/événements ; réalité/fiction). La partie métaphysique du

⁷⁰ L'exemple du caractère symbiotique (entre la caverne et la peinture) de l'art pariétal semblerait ici convenir à illustrer une telle affirmation. Nous pensons notamment à l'utilisation par les premiers artistes, des reliefs des parois pour amplifier ou construire les compositions et formes - des figures animales en particulier.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

nouveau réalisme envisage ainsi la pensée comme « plein reflet de la réalité »⁷⁷. D'autre part, le constructivisme, confronté aux incapacités de l'esprit à déterminer la relation entre deux entités distinctes, postule un déterminisme de la pensée sur le réel (alors rabattu sur la sphère du connaissable). Au contraire, le nouveau réalisme, en tant que réalisme positif, voit la pensée comme une « donnée émergente »⁷⁸ par rapport à la réalité, comme les lois de la gravité, de la photosynthèse, et de la digestion, la réalité déterminant de part en part la pensée.

A ce point de son argumentation, M. Ferraris propose une typologie correspondant à son ontologie concrète, dans laquelle il désigne : les « objets naturels » (existant dans l'espace et le temps individuellement des sujets), les « objets idéaux » (qui existent en dehors de l'espace et du temps et selon lui, individuellement des sujets), les « artefacts » (existant de façon indépendante dans l'espace et le temps, mais dépendant des sujets pour le genèse), et enfin les « objets sociaux » (qui existent dans l'espace et le temps et dépendent des sujets pour ce qui est de leur genèse et de leur capacité à perdurer, la bourse ou la démocratie sont soumises à une dépendance représentationnelle par rapport à nos croyances). Ce point de vue réaliste contextualiste, qu'il nomme « focalisé » pose qu'« il existe des sphères d'être, plus ou moins proches de la signification focale d'existence qui coïncide avec la résistance dans un environnement »⁷⁹. Autrement dit, il existe des degrés ontiques de séparation entre l'épistémologique et l'ontologique. Ces sphères d'être sont ici reconstruites du point de vue des choses en soi et non des phénomènes. Ainsi, les objets naturels *sont* ce qui *résiste en soi* au catégoriel en lui préexistant (ex : dinosaures), et les objets sociaux *sont* ce qui *résiste en soi* à mes pensées (Ferraris prend ici l'exemple de l'amande qui a un effet, une réalité positive, au-delà de ce que j'en pense).

Après avoir articulé les différents aspects de son ontologie, M. Ferraris propose de résumer le cadre de la philosophie de l'histoire technologique que son réalisme des objets sociaux lui a permis d'élaborer. La traduction empirique du projet derridien de Grammatologie prenant ici le nom de « Documentalité », science historique des systèmes d'enregistrements. L'enregistrement déterminant selon Ferraris, le caractère même d'existence des objets en tant que sociaux (l'inscription supposant en soi deux esprits à travers le processus écriture-lecture). Les objets sociaux dépendants de l'existence de l'esprit (ils supposent structurellement deux esprits, puisqu'ils ont une structure de convention⁸⁰), mais ils sont indépendants de la connaissance en tant que telle des raisons

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ce qui n'est pas sans rappeler la description de la constitution des significations culturelles des idéalités historiques, sur la base de l'institution du langage écrit, chez Husserl, dans *L'Origine de la géométrie*, Puf, trad. J. Derrida, p. 186 : « C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel. Par là la communautisation de l'humanité franchit une nouvelle étape. Les signes graphiques considérés dans leur pure corporéité, sont objets d'expérience intersubjective. Mais en tant que signes linguistiques, tout comme les vocables linguistiques, ils éveillent leur significations courantes. Cet éveil est une passivité, la signification éveillée est donc passivement donnée, de façon semblable à celle dont toute activité, jadis engoutie dans la nuit, éveillée de façon associative, émerge d'abord de manière *passive* en tant que souvenir plus ou moins clair. Comme dans ce dernier cas, dans la passivité qui fait ici problème, ce qui est passivement éveillé doit être aussi, pour ainsi dire converti en retour (*Nachgestalt*) dans l'activité correspondante : c'est la faculté de réactivation originairement propre à tout homme en tant qu'être parlant. Ainsi s'accomplit donc, grâce à la notation

de leur existence⁸¹. Ils sont au coeur d'un puzzle constitué par les visées contraires d'esprits visant l'objet, et par l'interférence même d'esprits ne visant pas directement l'objet, mais influant néanmoins sur les processus référés à l'objet⁸². Cette existence des objets sociaux, indépendante de la conscience/connaissance, est dénommée précisément « Documentalité », et constitue pour M. Ferraris, le fondement de l'environnement social. Il s'agit de l'ensemble des livres et documents, enregistrements, et non des intentions individuelles et collectives. Opposé à la thèse défendue par John Searle de la constitution des objets sociaux par une « intentionnalité collective »⁸³, Ferraris soutient que les objets sociaux ne sont pas constitués par l'ensemble des intentionnalités qui assurent la vie de l'objet dans la conscience. Au contraire, la loi de constitution de l'objet social est inscrite en lui au-delà des intentionnalités et des oublis : « l'objet social est constitué par l'acte d'inscription »⁸⁴. L'acte social produisant les objets sociaux, se définit par sa propriété d'engager au moins 2 personnes, « ou une machine déléguée et une personne »⁸⁵. Le fait que M. Ferraris affirme l'existence à même le monde, de la signification tient alors à l'articulation entre le champ des artéfacts, et le champ des objets sociaux, articulation entre « l'invitation » qui caractérise les objets physiques et la « documentalité » qui désigne le champ social comme sphère de l'enregistrement des actes⁸⁶. L'argent par exemple, permet de distinguer entre le social et le mental à *travers* sa base physique : le niveau social est exprimé par la dimension de l'enregistrement, qui a lieu vis-à-vis d'au moins deux personnes ; le niveau mental, idéal, peut avoir lieu quant à lui dans l'esprit d'un seul individu, mais relativement à la visée-lecture de la trace matérielle de l'enregistrement.

L'herméneutique est ainsi refondée à l'aune de l'ontologie des objets sociaux, et le primat de l'ontologique sur l'épistémologique y est régionalement renversé : dans le monde social, l'épistémologique revêt une fonction de constitution de l'ontologique (la production physique des objets sociaux et des techniques d'inscription résulte de l'activité théorique, là où dans le monde naturel, l'épistémologie est reconstruction de l'ontologique). Dans le monde social, la pensée motive l'action, qui implique des interactions, impliquant des documents, selon un schème circulaire (proche de la théorie

écrite, une conversion du mode d'être originaire de la formation de sens, [par exemple] dans la sphère géométrique, de l'évidence de la formation géométrique venant à l'énonciation. Elle se sédimente, pour ainsi dire. Mais le lecteur peut la rendre de nouveau évidente, il peut réactiver l'évidence. »

⁸¹ M. Ferraris donne ici l'exemple de la guerre, qui n'a pas besoin pour exister, d'être expliquée l'intégralité des faisceaux de raisons internationales convergent à l'action militaire (les dirigeants eux-mêmes ne connaissent qu'une partie des causes qui les poussent au conflit), et la crise des subprimes de 2008 dont personne encore aujourd'hui ne parvient à donner l'explication intégrale, ce qui n'a pas empêché la crise de déployer ces effets dévastateurs sur la réalité sociale.

⁸² M. Ferraris prend l'exemple d'un mariage dont personne ne saurait qu'il a eu lieu et qui aurait pourtant bel et bien eu lieu. La structure culturelle de ce mariage est ainsi déterminée par des agents qui ne visent pas directement l'existence particulière de ce mariage.

⁸³ Ferraris résume la thèse de Searle comme suit : un objet physique X vaut pour un objet social Y dans un contexte C, du fait d'une « intentionnalité collective » délimitant le contexte C.

⁸⁴ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?* chapitre IV.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ La théorie de Searle, et le caractère abstrait de l'intentionnalité collective (dont on ne voit pas de correspondant dans le monde physique objectif), qui selon Ferraris ne permettait pas de rendre compte de la correspondance physique des objets sociaux complexes, est ainsi amendée (ex : une entreprise, dont l'existence physique est attestée par les documents qui manifestent l'efficacité de ses statuts, et la dette, entité négative, dont le corrélat physique est le titre de dette).

aristotélicienne de la connaissance, où la pensée est assimilée à l'actualisation des notions déjà connues). Dans l'espace des objets sociaux, les intuitions constructiviste et réaliste coexistent. L'ontologie est métaphysiquement indépendante de l'épistémologie, et les objets sociaux sont dépendants de l'épistémologie sans pour cela être subjectifs. Si bien que l'assertion kantienne « les intuitions sans concepts sont aveugles » vaut selon M. Ferraris avant tout pour les objets sociaux, c'est-à-dire là où elle a une valeur « constructive »⁸⁷, et vaut de manière subordonnée pour l'approche épistémologique du monde naturel (là où elle a une valeur « reconstructive »⁸⁸).

Ferraris clôt sa présentation de la notion de « Documentalité » en précisant que l'intentionnalité elle-même serait dérivée de la « documentalité ». Ainsi, en critiquant explicitement le « faible empan de la critique post-moderne du sujet cartésien »⁸⁹, il prétend dépasser le stade des « simples hypothèses » critiques de la subjectivité, et proposer une conception positive de la constitution intersubjective de l'individu en réhabilitant la métaphore de la *tabula rasa*, qui correspond à sa théorie de l'inscription. L'esprit ne peut émerger selon cette conception, sans le bain de langage et de société lié à la pré-donation du monde social, dont la structure est celle de la « documentalité », en tant que l'enregistrement des comportements fonde leur itérabilité, leur transmissibilité, donc leur caractère culturel. La position solipsiste (supposée être au coeur du sujet transcendantal) est définitivement déconstruite par le modèle de constitution de l'objet social : impliquant structurellement deux actants (scripteur-lecteur), l'objet social, et la sphère de la vie sociale n'ont de sens que parce que le monde est habité par des autres. D'où cette formule de M. Ferraris : « s'il n'était pas possible de laisser des traces, il n'y aurait pas d'esprit », l'esprit est donc une *tabula rasa*. Le contrat implicitement fondateur de la possibilité de l'inscription étant alors la « promesse »⁹⁰. L'homme est ainsi défini comme « animal doté de la capacité d'inscrire », et en ce sens, un « animal qui promet »⁹¹.

II) LA GRAPHOLOGIE, ENVERS DE LA DOCUMENTALITÉ

Notre objectif n'est pas ici de nous livrer à un réquisitoire contre l'approche de l'ontologie sociale proposée par M. Ferraris, qui permet de rendre compte de la structure des objets sociaux complexes tels que les dettes économiques, et de construire une lecture désidéalisée de l'histoire de la technique. Nous tenons simplement à souligner que la perspective de la « documentalité » manque d'un des aspects à nos yeux fondamentaux du projet désigné par la grammatologie : celui de la « graphologie psychanalytique » comme analyse du contenu fantasmatique, imaginaire de l'écriture et des techniques de l'inscription, et également, et plus fondamentalement, la traduction du savoir inconscient

⁸⁷ *Ibid.*, Ferraris désignant ici la nécessité de créer des schèmes conceptuels pour créer des objets sociaux

⁸⁸ La science physique dérivant selon lui, logiquement de l'expérience.

⁸⁹ *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?* chapitre V

⁹⁰ l'accord tacite promettant la présence d'un sens dans la création proposée au lecteur, contrat décrit par Husserl dans *L'origine de la géométrie*, dont la mention est omise par M. Ferraris. On peut également faire remarquer que Ferraris nie la dimension constituante du mensonge dans la constitution de la signification et des échanges sociaux.

⁹¹ *Ibid.* Selon le double sens de « logos » dans l'expression aristotélicienne « animal doté de logos », « discours raisonnable » et « promesse », « parole sensée » car « parole tenue ».

contenu dans la notion même d'archi-trace ou d'archi-écriture. En effet, M. Ferraris pose sa définition du concept d'écriture dans la continuité de son ontologie, et à ce titre, rabat le sens de l'écriture sur celui de l'inscription-enregistrement⁹².

Laissant de côté la dimension visuelle, proprement picturale, de l'écriture, dans son déploiement systémique l'archi-écriture est ainsi réduite à un pur système de virtualisation des processus de mémorisation⁹³. Ainsi de l'exemple suivant, que nous proposons : « pour faire tel taux de profit, il faut que je fasse tel calcul, que mon esprit ne peut réaliser seul, donc je dois faire appel à des ordinateurs qui enregistrent et comptent l'ensemble des données nécessaires au calcul, et à des cabinets d'avocats qui enregistreront le résultat social et monétaire de ces calculs dans les documents juridiques ces calculs ». Pour la perspective « documentaliste » d'explication de la réalité sociale, un tel énoncé n'est pas produit en tant que simple phrase, dans l'esprit de celui qui le pose, il est produit comme comportement, « transaction sociale ». Cherchant à éviter les problèmes de définition d'une « intentionnalité collective », qui assurerait la commutation de la sphère physique à la sphère sociale, Ferraris tente de singulariser le champ du social comme ce qui serait la dimension de continuité entre le physique et l'intellectuel, mais qui serait toujours strictement enracinée dans le matériel y compris à travers la projection virtuelle de la mémoire qu'est l'archi-écriture. Cette délimitation implique une stricte distinction entre « l'objet idéal » et « l'objet social », selon laquelle ne sont sociales que les réalités susceptibles d'être inscrites sur un support. Le modèle par excellence de « l'objet social » dans le système de la « documentalité » est l'institution juridique, l'entreprise, l'Etat. L'écriture s'en trouve fortement réduite dans son pouvoir visuel, puissance narrative, force de mise en mouvement des corps par le message des figures et l'images sans lesquelles aucun pouvoir, politique, économique ou religieux n'est possible :

« Les pouvoirs de l'image, peuvent être considérés comme les diverses manières et modalités historiques et anthropologiques, dans la forme-image, d'une tension à l'absolu de la force. Il ne s'agit pas de faire d'un mythe, la « force », ou d'un être de raison, la « volonté », une explication, mais de proposer (au titre de fiction théorique, d'une hypothèse métapsychologique) et de comprendre la tension à l'absolu de la « force » comme l'investissement absolu (*absolutus*, délié de toute relation d'extériorité) du désir (de pouvoir) du sujet. Les effets-représentation de la « force » (comme pouvoirs de l'image) constitueraient ainsi les accomplissements imaginaires de ce désir dans l'écart temporel insurmontable, dans la *différance*

⁹²M. Ferraris, *Documentalité. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza (2009)

⁹³M. Ferraris, *Documentalité*, *Op. cit.*, p. 182 -200. ; Dans les pages 92-95 de *La Grammatologie*, Derrida au contraire désigne l'archi-écriture, l'archi-trace comme le système des *brasures*, au double sens français de cassure et d'articulation en menuiserie. Jamais la possibilité *a priori* d'un espace stable, système où se logerait une information forgeant le concept, mais le sens comme différence, manifestation de la différence. L'unité de l'expérience est ainsi fondée sur la *relation* (nous oserions dire critique) au texte de ces différences, aux enchevêtrements, renvois dans lesquels toute forme, toute trace est déjà prise dans la dimension de l'au-delà, au-delà du présent physique, et au-delà même du logique et du métaphysique. Nommer un lieu de l'archi-écriture est vain : c'est sa radicale atopicité qui fait d'elle le principe d'organisation de l'espace-temps dans ses continuités et oppositions : tout comme l'atemporalité de l'inconscient Freudien, l'archi-écriture est un nulle-part, qui permet au sens de s'organiser comme présence, comme « déjà-là » toujours reconstruit dans l'après-coup, la *Nachträglichkeit*. L'archi-écriture est en quelque sorte le principe archéologique et atopique de l'expérience. Ce caractère « inassignable » a pour conséquence de condamner le langage parlé à l'*exil*, à se chercher à travers les images, les rébus, les croisements de significations qui assurent l'imaginaire consistance de tout énoncé, partagé entre la linéarité chronologique de la verbalisation, et la verticalité de la constitution du sens et de sa compréhension (sélection des images sensorielles rapportées au mots).

infranchissable de sa réalisation. Dans la représentation qui est pouvoir, dans le pouvoir qui est représentation, le réel – à condition d’entendre par le « réel » l’accomplissement toujours différé de ce désir – n’est autre que l’image fantastique dans laquelle le sujet se contemplerait absolu. »⁹⁴

Au-delà de l’économie des transactions sociales, les inscriptions, dont la peinture et les images font partie, sont également des moyens de fascination, de suspension de l’activité. Si l’aspect imaginaire, « narratif » de l’inscription n’est pas totalement absent de la « documentalité », il nous semble cependant nécessaire de souligner la primitivité de cette fonction. Il est impératif pour ce faire, de maintenir actif, le point de vue critique sur le caractère certes pragmatique, mais essentiellement construit, idéologique, imaginaire d’une conception de l’écriture réduite à l’encodage matériel du sens, en tant que cette conception relève directement de l’alphabétisme, doctrine qui pense le fonctionnement du signe selon le postulat du fonctionnement de la lettre comme système arbitraire de transcription visuelle et matérielle des sons de la langue ?⁹⁵

De plus, les avancées récentes de la recherche sur l’histoire et l’invention de l’écriture semblent nous conforter dans l’hypothèse d’une primitivité de l’image: le procès de phonétisation de la lettre, à l’origine de l’histoire de l’écriture alphabétique, et donc des techniques de l’enregistrement externe de la mémoire, n’est pas lié à un simple besoin matériel de structurer les institutions par la possibilité d’augmenter les capacités de comptabilité⁹⁶. Anne-Marie Christin, dans sa préface à l’ouvrage collectif intitulé *Histoire de l’écriture, de l’idéogramme au multimédia*⁹⁷, montre bien en quoi le consensus scientifique pragmatiste, utilitariste, autour de la question de l’invention de l’écriture, est aujourd’hui rompu, et une part importante de chercheurs tend à réhabiliter la fonction de l’imaginaire et de la religion comme motif central voire originaire de l’invention et du développement de l’écriture⁹⁸. La réhabilitation de la fonction idéographique de l’écriture a pour conséquence de poser qu’elle n’est pas, même au niveau de l’archi-écriture, un pur système d’enregistrement, elle est avant tout l’activité de production d’une scène à partir de laquelle l’intelligibilité du corps et du monde est possible. L’acte inscrit n’est pas purement réel, il est avant tout la scène fantasmatique à partir de laquelle la question de l’origine peut être formulée :

« Si la trace, archi-phénomène de la « mémoire », qu’il faut penser avant l’opposition entre nature et culture, animalité et humanité, etc., appartient au mouvement même de la signification, celle-ci est *a priori* écrite, qu’on l’inscrive ou non, sous une forme ou sous une autre, dans un élément « sensible » et « spatial », qu’on appelle « extérieur ». Archi-écriture, première possibilité de la parole, puis de la « graphie » au sens étroit, lieu natal de « l’usurpation » dénoncée depuis Platon jusqu’à Saussure, cette trace est l’ouverture de la première extériorité en général, l’énigmatique rapport du vivant à son autre et d’un dedans

⁹⁴ cf. Louis Marin, *Des pouvoirs de l’image*, Op. cité, p. 16.

⁹⁵ L’intégralité de l’entreprise de la *Grammatologie* peut ainsi être résumée comme l’analyse critique des apports et des paradoxes du modèle saussurien comme pointe avancée du mouvement métaphysique occidental d’affirmation de l’arbitraire du signe, et d’élaboration de l’opposition dogmatique naturalité de la voix / artificialité de l’écriture (comme c’est le cas chez Platon, Aristote, Rousseau et Lévi-Strauss).

⁹⁶ L’économiste péruvien Hernando de Soto Polar, qui est une des principales sources d’inspiration de M. Ferraris, défend l’existence d’un lien de cause à effet entre le développement des techniques d’enregistrement des informations, et le développement économique.

⁹⁷ *Histoire de l’écriture, de l’idéogramme au multimédia* (dir. Anne-Marie Christin), Flammarion, 2001.

⁹⁸ Les premières traces archéologiques d’idéogrammes en Chine - tracés sur bois de cerf et écailles de tortues - sont liées aux pratiques divinatoires. Le mythe de l’invention de l’écriture chinoise est également articulé autour de la figure du premier empereur de Chine, qui est considéré comme le premier devin.

à un dehors : l'espace. Le dehors, extériorité « spatiale » et « objective » dont nous croyons savoir ce qu'elle est comme la chose la plus familière du monde, comme la familiarité elle-même, n'apparaîtrait pas sans le gramme, sans la différence comme temporalisation, sans la non-présence de l'autre inscrite dans le sens du présent, sans le rapport à la mort comme structure concrète du présent vivant. La métaphore serait interdite. »⁹⁹

Afin de suivre le fil de la signification narrative, spéculative et systématique, du thème de l'archi-écriture comme clef de la notion de représentation, nous proposerons ainsi une radicalisation de l'analyse derridienne du motif métaphorique de l'écriture neurologique des frayages chez Freud. Cette radicalisation sera appuyée sur la systématisation métapsychologique récente de la théorie de l'hallucinoire (C. et S. Botella), qui nous permettra de comprendre le rôle fonctionnel, moteur de l'image dans le développement biologique de l'individu. Le sens des notions de « Réel » et de « Chose », éclairé par la notion freudienne « d'hallucinoire », nous permettra de comprendre le « pouvoir » ontique de l'image. Cette analyse nous conduira à la mise à jour de la fonction de l'écriture comme outil de constitution et de transmission des images (*imagos*), fantasmes et structures phylogénétiques de mise en place du refoulement. Ces analyses nous amèneront à saisir l'émergence du sujet de l'inconscient comme involution du sujet de la science, du cogito, du sujet transcendantal, et à désigner à cet endroit la communication existant entre la démarche « déconstructive » et la démarche psychanalytique.

DEUXIEME PARTIE : LETTRE ET REPRÉSENTATION (L'IMAGE, LE MOT, LA CHOSE ET LE REFOULEMENT)

I) L'OMBILIC DE LA PHILOSOPHIE ET LA GRAPHOLOGIE PSYCHANALYTIQUE.

Louis Marin, dans l'introduction de son texte intitulé *Des pouvoirs de l'image*¹⁰⁰, souligne la nécessité pour l'enquête philosophique de se débarrasser des alternatives statiques entre la question ontologique et la question de la représentation. Poser la question de l'être de l'image en son *efficace* implique de quitter l'alternative entre « l'originnaire » et la « copie », opposition issue du glissement implicite de l'interrogation ontologique vers l'interrogation épistémologique :

« L'être de l'image ? Une façon de répondre à la question « Qu'est-ce que l'image ? », précisément une *catégorie*. Or, la réponse hâtive de l'histoire de la philosophie « occidentale », ou hâtivement lue dans sa

⁹⁹ Voir *Grammatologie*, p. 99.

¹⁰⁰ Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993

vulgate, est de faire de l'être de l'image un moindre être, un décalque, une copie, une deuxième chose en état de moindre réalité, et du même coup en écran aux choses mêmes, d'en être l'illusion, un reflet appauvri, une apparence d'étant, un voile trompeur, et d'autant plus trompeur que la relation de l'image à l'être se trouverait réglée par l'imitation qui ferait d'elle la représentation de la chose, doublant la chose et se substituant à elle. Au bout du compte, à la question de l'être de l'image, il est répondu en renvoyant l'image à l'étant, à la chose même, en faisant de l'image une re-présentation, une présence seconde – secondaire –, en déplaçant la question de l'être : « Qu'est-ce que l'image ? » dans celle-ci : « qu'est-ce que l'image nous fait connaître ? (ou nous empêche de connaître) de l'être – par ressemblance et apparaître ? » A la question de l'être il est en quelque manière répondu par sa défection ontologique dans l'ordre du connaître, par un manque à savoir qui en serait la caractéristique ontique, sinon par une négation d'être, du moins par un manque à savoir qui en serait la caractéristique ontique, sinon par une négation d'être, du moins par sa défaillance dans sa copie ou son leurre ».¹⁰¹

En nous plaçant dans le cadre problématique défini par Louis Marin, nous sommes ainsi amenés substituer à l'alternative épistémologique/ontologique, la perspective d'une nécessaire « fiction métapsychologique »¹⁰² (selon le terme même de Louis Marin), dont nous fixerons la valeur heuristique, à l'ampan spéculatif qu'elle offrira, donnant par là la possibilité de suivre (« d'entendre ») le mouvement narratif du discours, des injonction à l'oeuvre dans toute figuration, toute représentation, toute inscription. Nous serons ainsi amenés à introduire l'apport psychanalytique à l'interrogation philosophique sur la notion de représentation, depuis « l'ombilic de la philosophie » et de la pensée rationnelle en général, que nous semble constituer l'écriture, lieu et processus inassignable de la scène inconsciente de la pensée. L'espace proprement philosophique de notre démarche s'enracinant ici dans ce chiasme désigné par Derrida dans *Freud et la scène de l'écriture* : dans la conclusion de son exposé sur la signification de la métaphore scripturale du « *Bloc magique* », employée par Freud pour désigner le fonctionnement de l'appareil psychique. A la fin de son analyse, Derrida ajoute en effet un « codicille », « *Nachträge* » (après-coup), qui révèle sa propre inscription dans le discours freudien, lui qui avait prétendu prendre le surplomb sur les déterminations métaphysiques dans lesquelles Freud lui-même était resté pris malgré ses découvertes sur le sens de l'écriture et de la technique. En inscrivant Freud dans la scène de l'écriture, dans la scène de la déconstruction du phonologocentrisme, Derrida se montre lui-même inscrit dans la scène de l'inconscient, des fantasmes, et en particulier la scène de la castration.

Pour Derrida, la « machine » de la représentation (frayages neuroniques-investissement hallucinatoire des traces mnésiques), en tant qu'elle ne peut « marcher toute seule », car elle n'est pas douée d'énergie propre (elle dépend des scansions rythmiques de l'altérité du « dehors ») n'est autre que la mort même. « La mort (n')est (que) représentation »¹⁰³ selon le philosophe. « Mais elle est unie originellement au présent qu'elle répète ». Pourtant, dans sa lecture, Freud quant à lui reste platonicien : en réintroduisant à la fin de la *Note sur le bloc magique*, l'idée d'une spécificité du fonctionnement des traces mnésiques, quand il dit que « le bloc magique ne peut

¹⁰¹ L. Marin, *Des pouvoirs de l'image*, p. 10.

¹⁰² *Ibid.* p. 16.

¹⁰³ *Freud et la scène de l'écriture*, op. cité. p. 336. Cette lecture du lien entre représentation et mort dans l'appareil psychique s'appuie sur une analyse précise, du statut de la pulsion de mort à l'égard de la passivité du corps dans l'expérience de l'enregistrement mnésique des frayages. Nous avons produit l'analyse précise de la démarche derridienne de confrontation à Freud dans notre précédent mémoire auquel nous nous permettons de renvoyer ici : *Métaphysique et métapsychologie : analyse croisée des processus de symbolisation du sexuel*. Dir. Renaud Barbaras, Université Paris 1, 2016.

reproduire de l'intérieur, l'écrit une fois effacé, ce serait *vraiment* un bloc magique »¹⁰⁴, il réintroduit également l'idée d'une transcription, d'une différence qualitative, ontologique, entre le langage de l'âme et celui du bloc. Le « corps » de la métaphore scripturale a été une fois de plus refoulé. Or, « tout ce que Freud a pensé de l'unité de la vie et de la mort aurait du l'amener à poser d'autres questions. A les poser explicitement. Freud ne s'interroge pas explicitement sur le statut du supplément technique, « matérialisé », nécessaire à la prétendue spontanéité de la mémoire naturelle, cette spontanéité fût-elle différenciée en soi, barrée par une censure ou un refoulement qui d'ailleurs ne pourraient agir sur une mémoire parfaitement spontanée. Loin que la machine soit pure absence de spontanéité, sa *ressemblance* avec l'appareil psychique, son existence et sa nécessité témoignent de la finitude ainsi suppléée de la spontanéité mnésique. La machine – et donc la représentation – c'est la mort et la finitude, *dans* le psychique. »¹⁰⁵.

Or, cette *ressemblance* de la machine elle-même ne tire-t-elle pas vers une prise en considération de l'être-dans-le-monde du psychisme. Freud aurait dû, selon Derrida, voir que « la métaphore comme rhétorique ou didactique n'est ici possible que par la métaphore solide, par la production non « naturelle », historique, d'une machine *supplémentaire*, *s'ajoutant* à l'organisation psychique individuelle, pour *suppléer* sa finitude. L'idée même de finitude est dérivée de cette supplémentarité. »

Ainsi, la « production historico-technique » de cette métaphore, dans le fait qu'elle survit à l'organisation psychique individuelle, est « d'un tout autre ordre que la production d'une métaphore intra-psychique, (« à supposer que celle-ci existe » précise Derrida) ouvre la problématique freudienne à la « scène du monde », de l'histoire :

« Ici, la question de la *technique* (il faudrait peut-être trouver un autre nom pour l'arracher à sa problématique traditionnelle) ne se laisse pas dériver d'une opposition allant de soi entre le psychique et le non-psychique, la vie et la mort. L'écriture est ici la τεκνη comme *rappor*t entre la vie et la mort, entre le présent et la représentation, entre les deux appareils. Elle ouvre la question de la technique : de l'appareil en général, et de l'analogie entre l'appareil psychique et l'appareil non-psychique. En ce sens l'écriture est la scène de l'histoire et le jeu du monde. Elle ne se laisse pas épuiser dans une simple psychologie. Ce qui s'ouvre à son thème dans le discours de Freud fait que la psychanalyse n'est pas une simple psychologie, ni une simple psychanalyse. [...] Freud, avec une ampleur et une continuité admirables nous a lui aussi *fait la scène de l'écriture*. Ici, il faut penser dans l'horizon de la scène du monde, comme l'histoire de cette scène. Le discours de Freud y est *pris*. »¹⁰⁶

Dans un geste de respect adressé par le philosophe déconstructeur au psychanalyste, Derrida finit par révéler les coordonnées métapsychologiques de son

¹⁰⁴ *Ibid*, cité p. 336.

¹⁰⁵ *Ibid*.

¹⁰⁶ *Ibid*. p. 338. On peut relever dans cette lecture derridienne de la technique la présence du motif heideggérien de la fin de l'histoire de l'être et de son angoisse, et le motif critique de la totalisation du sens de la métaphysique dans l'histoire moderne de la technique. Derrida interprète pour sa part, dans le passage que nous mentionnons, la technique-écriture comme nom de la fin de l'histoire du discours métaphysique (séparation du langage et de la métaphysique), et ouverture positive à l'histoire de la différence. Sur la lecture derridienne de la philosophie de l'histoire de *Sein und Zeit* voir l'article de Marc Goldschmit : « Le mouvement métaphorique de l'histoire sous la peau métaphysique du langage – notes sur un cours inédit de Jacques Derrida (novembre 1964 – mars 1965) », in *Revue de métaphysique et de morale*, puf, 2011, n° 71.

propos, ajoutant donc à sa réflexion cette « *codicille* », ces « *Nachträge* » qui révèlent « l'exergue caché » qui « en silence a commandé [sa] lecture »¹⁰⁷. En considérant dans un « après-coup » la signification des deux séries métaphoriques freudiennes : la « machine »/ « appareil » ; et le « système d'écriture », Derrida rappelle non sans malice deux textes : la p. 361 de la *Traumdeutung*, où il est écrit par Freud que :

« Dans le rêve, toutes les machineries et tous les appareils compliqués sont très vraisemblablement des organes génitaux – généralement masculins – dans la description desquels la symbolique du rêve, aussi bien que le travail de l'esprit (*Witzarbeit*) se montre infatigable. »¹⁰⁸ ;

et cet extrait de *Inhibition, Symptôme et Angoisse* :

« lorsque l'écriture, qui consiste à faire couler d'une plume un liquide sur une feuille de papier blanc, a pris la signification symbolique du coït ou lorsque la marche est devenue le substitut du piétinement du corps de la terre mère, écriture et marche sont toutes deux abandonnées, parce qu'elles reviendraient à exécuter l'acte sexuel interdit. »¹⁰⁹

Derrida, par ce geste, désigne « l'ombilic » de la pensée philosophique, qui dans la confrontation avec la psychanalyse, découvre de nouvelles possibilités de généralisation, de conceptualisation (en l'occurrence sur le statut métaphysique et historique de la technique depuis la généralisation de la métaphore de l'écriture), mais également la « position subjective » de son discours. Ainsi, la philosophie, s'affrontant au discours de Freud, s'expose à la scène de la castration, la mise à nu de ses positions fantasmatiques, à travers le chiasme de la critique grammatologique et du discours de l'inconscient. Guy-Félix Duportail, dans la conclusion de son ouvrage, *Du réel*¹¹⁰, mentionne également cet impensé fantasmatique de la philosophie (réaliste en l'occurrence) :

« La mise en lumière du réel enjoint au philosophe de s'interroger sur l'éventuelle dimension fantasmatique de son concept de réalité. Car la structure du fantasme est pour ainsi dire la nouvelle frontière à atteindre pour toute critique réaliste du subjectivisme. Il ne suffit pas en effet d'avoir court-circuité l'intentionnalité pour en finir avec le sujet, puisqu'un lien de coupure topologique – le noeud du fantasme – subsiste en deçà. *L'au-delà de la finitude n'est donc pas l'au-delà du fantasme*. Bien au contraire, le sujet de la science, qui sous-tend la position du nouveau réalisme, ne perçoit pas sa présence latente sous le signifiant qui l'aliène, de même que le lien (non intentionnel) qui continue de le nouer à l'objet « a ». L'annulation de la présence humaine dans le face-à-face avec un objet fascinant (le grand Dehors déshumanisé de l'univers physique) correspond bien en effet à la structure de battement en éclipse typique du fantasme. »¹¹¹

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.* cité p. 338.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 339, Derrida précise ici qu'il cite la page 4 de la traduction de *Inhibition, Symptôme et Angoisse* par Michel Tort.

¹¹⁰ *Op. cité.*

¹¹¹ *Du réel*, p. 107.

Nous souhaiterions souligner pour notre part, que le geste derridien de *Freud et la scène de l'écriture* constitue un mode productif de mise à jour de la tension entre sujet de l'activité philosophique et sujet de l'inconscient : en acceptant de ne pas disqualifier, ou déconnecter la psychanalyse ainsi reconstruite de sa dimension fondamentale, celle de l'écoute analytique du sexuel infantile exprimée dans le transfert, la philosophie s'expose à son propre inconscient, à « l'inamendabilité » de son ancrage psycho-anthropologique. En révélant son inscription subjective dans le discours de l'inconscient, Derrida maintient la légitimité de sa lecture philosophique de Freud, tout en soutenant la légitimité (à rebours, « *nachträglich* ») de la lecture psychanalytique des contenus fantasmatiques de la psychanalyse. Un effet de chiasme, de mise en abîme ouvre ici un champ de tension créateur entre les deux discours, d'un côté, offrant à la psychanalyse la possibilité d'une généralisation critique inaperçue des concepts issus de ses découvertes, de l'autre offrant à la philosophie la possibilité de se situer historiquement eu égard à la position subjective de son énonciation, de sa production. La philosophie donne à la psychanalyse sa signification métaphysique, épistémique et critique. La psychanalyse rend à la philosophie la lisibilité de l'enracinement psycho-anthropologique des motivations de son discours. Le sujet à l'oeuvre dans une telle élaboration théorique n'est plus seulement le sujet transcendantal implicite dans toute énonciation philosophique, et n'est pas non plus réductible au sujet de l'inconscient entendu vulgairement comme susceptible d'une psycho-critique. Il s'agit du point de bascule dialectique entre le sens conceptuel, et le sens fantasmatique du discours.

Nous désignerons ce point de tension comme « ***l'ombilic de la philosophie*** », point où le sens est tendu entre deux pôles : celui de la généralisation formalisée de l'expérience subjective, et celui issu au contraire de la spécification psycho-anthropologique des structures fantasmatiques supportant le dire par leur répétition. Involution du sujet transcendantal vers le sujet de l'inconscient, et conversion formelle, mouvement d'abstraction, du sujet de l'inconscient vers le sujet philosophique. L'exhibition de cette mise en abîme, ce chiasme entre le psychique et le théorique, nous semble constituer un des modes de réponse possibles au problème de « l'au-delà du fantasme » désigné par G-F Duportail. Nous soutenons en effet que notre volonté de littéraliser la graphologie psychanalytique, est légitimée par notre désignation *écrite* de « l'ombilic de la philosophie », qui maintiendra active durant notre développement, la double exposition de la scène métaphysique et fantasmatique de notre discours.

Nous essaierons ainsi de nous placer à l'endroit du croisement dialectique entre l'activité de rationalisation et la production fantasmatique, que Jean Laplanche désigne comme niveau de « *l'exigence* » :

« entre rationalisation et auto-analyse j'essayais de redéfinir la dernière fois ce que je nomme le niveau de l'exigence. Cette exigence, je la schématise parfois par une spirale. La spirale. La spirale est une courbe plane qui décrit des révolutions concentriques à partir d'un point nommé pôle, révolutions de plus en plus élargies. On pourrait aussi bien parler d'hélice parce que ce qu'on nomme souvent improprement spirale (un escalier « en spirale ») c'est une courbe dans l'espace et non plus seulement à deux dimensions, courbe qui s'inscrit par exemple sur un cylindre. Qu'est-ce qui m'intéresse dans cette spirale, ou dans cette hélice ? Ce n'est pas tellement de savoir si la pensée est en expansion ou purement et simplement répétitive : ce n'est pas à moi d'en juger et souvent on se fait illusion à soi-même, imaginant qu'on évolue et qu'on agrandit le champ alors que finalement on ne fait que décrire, à des niveaux différents, des courbes qui se superposent les unes aux autres. Ce qui m'importe dans l'une et l'autre courbe, c'est l'idée que si l'on trace une droite qui coupe la courbe (« rayon vecteur » de la spirale, ou « génératrice » du cylindre) on définit ainsi des points qui se projettent les uns sur les autres. Ce que je veux imaginer par là c'est que, me

retrouvant à la verticale de certains points, je suis amené à avoir une sorte de vue plongeante sur une ou deux ou n spires précédentes. Est-ce signifier que toute pensée est répétitive ? Certainement ; et dans le meilleur des cas espérons qu'elle est relativement en expansion ou en tout cas espérons qu'elle se déroule à des plans qui, malgré tout, changent. »¹¹²

Ici, dans le cadre de notre « graphologie psychanalytique », l'interrogation sur l'activité de représentation, la « force de l'image » (Louis Marin) reprend ses droits sur l'investigation ontologique, puisqu'il s'agit d'étudier le réel comme effet de la tension entre les deux aspects du sens ici désignés, délimités par les frontières de l'écriture. Que ce soit au niveau ontogénétique de la « figurabilité », de l'activité créatrice du symbolisme propre à chaque individu pour s'approprier son autonomie corporelle et son environnement, ou au niveau du sujet de la science, du « concept » comme espace de constitution des schèmes phylogénétiques à partir d'une formalisation logique de l'expérience, assurant sa transmission. L'écriture, dans les deux cas, de par son rôle d'articulation entre le principe de plaisir et la pulsion de mort (« pulsion du moi » selon Freud¹¹³), nous montrera son rôle déterminant dans l'élaboration des significations dans le rêve et la veille, dans l'enfance et l'Histoire. Derrida, dans *Freud et la scène de l'écriture*, nous invitait à suivre la voie de l'étude des métaphores scripturales de l'appareil neurologique chez Freud. Tout en maintenant active la lecture critique du positivisme qui sous-tendait chez Freud l'emploi de telles métaphores, Derrida proposait cette analyse afin de saisir le sens de ce qu'il nommait de manière contemporaine (1966) « archi-trace et archi-écriture » dans la *Grammatologie* et *Freud et la scène de l'écriture*. L'archi-écriture, principe de l'écriture comme condition même de la parole et de la pensée, se définit ainsi par le lien entre le concept derridien de « trace » et la conception freudienne de l'inconscient, comme espace psychique *atemporel* où se forment les significations rétro-actives des traumas et inscriptions diverses (identifications)¹¹⁴. Le rêve, fonction primitive de l'activité psychique témoigne de cette *préséance* psycho-somatique de l'inscription sur la parole, d'une parole silencieuse de la mémoire hallucinatoire neurologique¹¹⁵, sur la mise en scène phonique intersubjective, passée par la castration

¹¹² J. Laplanche, *Problématiques IV*, pp. 20-21.

¹¹³ cf. J. Laplanche, *Problématiques, IV*, p. 286, et Freud, *Gesammelte Werke*, X, p. 57.

¹¹⁴ *De la Grammatologie* note n° 30, page 95 : « Nous avons tenté de ce point de vue une lecture de Freud (*Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*). Elle met en évidence la communication entre le concept de trace et la structure du « à-retardement » dont nous parlions plus haut. »

¹¹⁵ *Ibid.* p. 95 : « L'archi-écriture comme espacement ne peut pas se donner *comme telle*, dans l'expérience phénoménologique d'une *préséance*. Elle marque le *temps mort* dans la présence du présent vivant, dans la forme générale de toute présence. Le temps mort est à l'oeuvre. C'est pourquoi, une fois encore, malgré toutes les ressources discursives qu'elle doit lui emprunter, la pensée de la trace ne se confondra jamais avec une phénoménologie de l'écriture. Comme une phénoménologie du signe en général, une phénoménologie de l'écriture est impossible. Aucune intuition ne peut s'accomplir au lieu où les « blancs » en effet assument l'importance (*Préface au Coup de dés*). Peut-être comprend-on mieux pourquoi Freud dit du travail du rêve qu'il est plutôt comparable à une écriture qu'à un langage, et à une écriture hiéroglyphique qu'à une écriture phonétique. » La note n°30 correspond à ce passage. ; Voir aussi le chapitre « Un filet d'écriture muette », p. 221 du livre d'Isabelle Alfandary, *Derrida-Lacan, « l'écriture entre psychanalyse et déconstruction »*, Hermann, 2016.

et la névrose comme « délire-commun »¹¹⁶ du monde occidental. Nous proposerons ici une radicalisation littérale, à des fins heuristiques, de la « graphologie psychanalytique » derridienne, du thème de l'écriture-représentation, l'inscription-hallucination chez Freud, en nous appuyant sur les progrès de la systématisation métapsychologique récente, chez Mélanie Klein, J. Laplanche, S. Leclair, C. et S. Botella. Nous tenterons ainsi de définir la notion « d'écriture hallucinatoire », et de cerner la fonction métapsychologique de la « lettre » comme processus constitutif de l'inconscient, au coeur du complexe de castration, et des mécanismes de traduction de la pensée inconsciente en pensée rationalisée, censurée, socialisée. Nous tenterons également de mettre à jour le rôle constituant de l'écriture dans l'élaboration et la transmission des schèmes phylogénétiques, tels que le complexe d'Oedipe, et le *cogito*.

Les fils problématiques que nous auront à lier dans notre parcours seront ainsi : « le sexuel infantile et l'hallucinatoire comme écriture psychique archaïque survivant dans les rêves » ; « l'image refoulée du corps archaïque fusionnel », « la censure de l'inceste fondamental », « le complexe de castration ». « L'instance de la lettre dans l'inconscient comme révélatrice de la fonction de castration dans l'économie du refoulement (rêve, lapsus) ». « Le refoulement des *imagos* castratrices du père et de la mère », par les « représentations abstraites ». Et la « production de ces représentations abstraites », rendues possibles à travers « le procès iconoclaste » contenu dans le mouvement de « phonétisation désimaginariante de l'écriture », du hiéroglyphe à l'alphabet grec et latin. Le sujet de la science nous apparaîtra ainsi dans sa pleine signification phylogénétique.

¹¹⁶ Voir le cours de Pierre-Yves Gaudard, « d'une anthropologie qui serait psychanalytique » <https://ephep.com/fr/content/p-ygaudard-dune-anthropologie-qui-serait-psychanalytique>

II) L'ÉCRITURE PSYCHIQUE HALLUCINATOIRE ET LE REFOULEMENT. DE LA CHOSE À LA LETTRE.

A) LA « CHOSE » OU « L'OBJET-PERDU-DE-LA-SATISFACTION-HALLUCINATOIRE », ET L'ÉCRITURE LABYRINTHIQUE DU PRINCIPE DE PLAISIR.

Dans leur article intitulé « Figurabilité et régrédience »¹¹⁷, César et Sára Botella décrivent de manière très précise l'articulation qui relie la sexualité infantile qu'ils nomment « sexualité primordiale » et la sexualité adulte, à travers une analyse poussée des mécanismes de la figuration symbolique et des contraintes qu'elles suppose (le terme « figurabilité » désignant dans la théorie de Freud, l'ensemble des contraintes à respecter en vue de la représentation symbolique). Ils offrent ainsi une clef de compréhension des structures qui président à l'articulation de la perception au monde extérieur qu'opère la sexualité, par la relation en négatif à l'objet primordial de la satisfaction hallucinatoire des premiers temps (qu'ils associent à la *Ding* freudienne, et qui constitue le « leurre transcendantal » du désir).

Contre l'effet de transformation de la théorie psychanalytique en théorie de la « psychosynthèse » qu'opère *l'ego-psychology* (sur le modèle de celle de Margaret Mahler¹¹⁸ ou de Rudolph Loewenstein), et la téléonomie qu'elle impose en considérant le plaisir comme « le plus court moyen d'accès à l'objet », les Botella proposent de revenir au détail de la distinction freudienne entre pulsion et libido. Le terme libido pour Freud « signifie en psychanalyse, d'abord la force des pulsions sexuelles dirigées sur l'objet »¹¹⁹. La libido est « l'expression quantitative de la forme que prend la pulsion quand elle s'engage dans la direction de l'objet, même quand celui-ci est son propre corps »¹²⁰. La pulsion, en revanche, selon la lecture de Freud que proposent C. et S. Botella, recherche sa propre satisfaction et non directement l'objet¹²¹. Ils se réfèrent ainsi à un texte de Freud de 1914, intitulé « *Pour introduire le narcissisme* »¹²², qui mentionne un temps où chaque pulsion opère librement, chacune pour soi, avant leur unification dans et grâce à l'investissement d'objet, un mouvement nommé « nouvelle action psychique » viendrait ainsi enclencher le mécanisme d'unification du sexuel épars dans le procès d'objectalisation. Ce processus est chiasmatisé, car par lui : « l'objet révélateur de la pulsion s'objectalise »¹²³. C'est donc à travers la constitution progressive d'un sujet moi-corps érotique (dont la théorie de M. Klein donne une description particulièrement explicite comme nous avons pu le voir), que la pulsion déploie sa fonction objectalisante.

¹¹⁷ César et Sára Botella, « Figurabilité et Régrédience », in *Revue française de psychanalyse*, 2001 n°4, vol. 65, p. 1149-1239.

¹¹⁸ Nous avons décrit dans notre précédent travail le sens de la démarche de Margaret Mahler dans son texte *Psychose infantile : symbiose humaine et individuation*, Paris, Payot, 2001 (1re éd. 1973)

¹¹⁹ Sigmund Freud, 1923, « Petit abrégé de psychanalyse » in *Résultats, Idées, Problèmes, II*, Puf, p. 110, cité par les Botella p. 1154 de leur article.

¹²⁰ César et Sára Botella, *op. cit.*, p. 1154.

¹²¹ *Ibid.*, p. 1154.

¹²² « *Pour introduire le narcissisme* », in *La vie sexuelle*, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », Puf, 1984.

¹²³ André Green, « *Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante* », in *La pulsion de mort*, ouvrage coll., Puf, 1986, cité p. 1155 de l'article des Botella.

C. et S. Botella font également appel à l'idée développée par A. Green de « relation couplée pulsion-objet »¹²⁴ ; à la « nécessité de penser le couple pulsion-objet dans ses polarités hétérogènes », pour souligner que la notion de pulsion permet de penser les multiples plans du rapport à l'objet, car elle impose à l'analyse la complexité de l'articulation entre intrapsychique et intersubjectif. En premier lieu pour les Botella, c'est l'articulation pulsion-objet à travers « les deux formants de la pulsion »¹²⁵, « l'emprise » et la « satisfaction », qui définit les deux statuts fondamentaux de l'objet extérieur : « objet d'emprise » et « objet de satisfaction ». Le sujet se saisit du premier pour « construire avec lui une satisfaction pulsionnelle ». Pour le second, « les effets de la relation avec lui aboutissent à des *éprouvés internes* qui composent une expérience de satisfaction »¹²⁶. Les Botella, en vue de restaurer la place fondamentale de la dimension sexuelle de la libido (afin de se débarrasser de la vision téléologique de l'*ego-psychology*, qui désexualise la libido infantile), soulignent nettement que la pulsion ne recherche que la satisfaction, son accomplissement sans délai. Citant Freud, ils ajoutent que « Ce n'est qu'en raison de son aptitude particulière à rendre possible la satisfaction que l'objet est adjoint. »¹²⁷. Pour eux, l'important est donc la « jointure même entre la pulsion et l'objet », à travers la question du « comment » la satisfaction est rendue possible, c'est là que se révèlent une grande complexité et le potentiel polysémique de chacun des deux concepts, l'objet et la pulsion. Ce point de départ théorique leur vient du constat de la dualité du phénomène de la satisfaction : entre le proprement matériel et l'hallucinoire.

Ils s'appuient ainsi sur la description que Jean Laplanche donne des deux significations de la satisfaction hallucinoire : « l'hallucination de la satisfaction, c'est-à-dire la reproduction du pur ressenti de la décharge, en l'absence même de celle-ci, ou bien la satisfaction par l'hallucination, c'est-à-dire le fait même du phénomène hallucinoire [...] La satisfaction par l'hallucination est tout à fait concevable sur le modèle du rêve ; celui-ci en effet, n'apporte pas une satisfaction du désir, il est accomplissement de désir *par son existence même*. »¹²⁸. Ce positionnement théorique implique une conception particulière de la spatio-temporalité originaire du psychisme. Ainsi, contrairement à ce que Freud dit dans son texte de 1915, *Pulsion et destin de pulsion*, quand il décrit le désir comme le mouvement par lequel « une impulsion psychique (*Regung*) s'investit et tente de réactualiser, sous forme hallucinoire, l'expérience de satisfaction », C. et S. Botella soulignent qu'un « mouvement de désir » au sens d'une succession temporelle ne saurait avoir lieu dans les fondements du psychisme en raison de la désorganisation pulsionnelle archaïque. De ce fait, plutôt que de qualifier le mouvement d'investissement libidinal objectal primitif de « succession temporelle », ils préfèrent employer le terme de « qualité » ou « forme ». La sexualité primordiale se définirait ainsi selon eux¹²⁹ par l'identité entre l'hallucination de la satisfaction et la satisfaction par l'hallucination. Ils citent en appui de leur thèse la

¹²⁴ A. Green, *l'intrapsychique et l'intersubjectif en psychanalyse*, éd. Lanctôt, Québec, 2000.

¹²⁵ ils s'appuient ici sur les travaux de Paul Denis, notamment le texte : *Emprise et satisfaction*, Puf, coll. « fil rouge », 1997, pp. 50-55.

¹²⁶ cf Paul Denis, op. cité, cité par C. et S. Botella p. 1155.

¹²⁷ Sigmund Freud, 1915, « *Les pulsions et leurs destins* », in *Metapsychologie*, Gallimard, p. 18-19, et *Trois essais sur la sexualité*, éd. Gallimard, p. 33.

¹²⁸ Jean Laplanche, 1970, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, pp. 122-124.

¹²⁹ Voir leur article de 1990 : « *La problématique de la régression formelle de la pensée et l'hallucinoire* », in *Psychanalyse, questions pour demain*, coll. des « Monographies de psychanalyse, colloque de l'Unesco de 1990 »

réflexion d'Alain Gibeault, psychanalyste spécialiste des psychoses : « l'expérience de la satisfaction hallucinatoire du désir, corrélative d'un investissement de l'objet avant sa perception, remet en question la distinction entre le sensible et l'intelligible, entre le « je pense » et la « chose en soi » propres à la pensée kantienne »¹³⁰.

C. et S. Botella ajoutent cependant que vus depuis deux « *vertices* » (concept de Wilfred Bion¹³¹ désignant l'équivalent mental de la vue dans le domaine du suivi des modes de relation à l'objet, et qui se distingue de l'intentionnalité husserlienne en ce qu'il tient tout entier au processus continu de « changement de point de vue », d'ajustement optique de la pensée, et non en une « visée de ») différents, on peut distinguer les deux aspects de la jonction entre pulsion et objet. D'une part, le désir en tant qu'hallucinatoire en soi, parce qu'il *est*, serait le « *sexuel primordial* » (concept des Botella) ; d'autre part, le désir en tant que mouvement, non pas reproducteur du souvenir de l'expérience de satisfaction, mais *tendant vers* la reviviscence de l'état de la qualité hallucinatoire, et qui correspondrait à ce que Freud décrit comme pulsion sexuelle, vectorisée grâce à l'investissement d'objet, serait autrement dit le « *sexuel infantile, forme organisée du sexuel primordial* »¹³². L'abandon progressif de la satisfaction hallucinatoire face à la persistance du besoin, au profit du « principe de réalité » décrit par Freud¹³³, n'entraîne pas pour autant selon les Botella, un changement quant à la nature même de la satisfaction.

Ils proposent ainsi l'hypothèse d'une ruse du principe de plaisir sous la forme d'un « *détour* de la pensée par le monde », sans que la qualité hallucinatoire de la satisfaction ne disparaisse pour autant. A l'instar du détour par les représentations de « l'état réel » du monde et de « l'objet » pour mieux assurer la satisfaction, ce que Freud exprime selon les auteurs quand il dit que : « la pensée *n'est* qu'un substitut du désir hallucinatoire. »¹³⁴. Le « contact » avec l'objet ne serait lui aussi qu'un détour, le corps érogène, un substitut du désir hallucinatoire. Le changement en quoi consiste le passage du principe de plaisir au principe de réalité tient, selon ce cadre théorique, à la distanciation progressive, l'éloignement dans l'espace-temps, de l'accomplissement de la satisfaction hallucinatoire, ce que C. et S. Botella résument ainsi : « Différer, en « *rallongeant* », la voie vers la satisfaction, freiner la « *vitesse ultra-rapide* »¹³⁵ de la voie pulsionnelle directe qui, autrement, livrée à elle-même est *Identité de perception* » ce qui aboutit à un « *nomadisme hallucinatoire* qui se sédentariserait en investissant des territoires »¹³⁶. L'énergie sexuelle s'organiserait ainsi en mouvements de « *délimitation* », « *multiplication* », « *regroupement* », au détriment de la « *libre puissance hallucinatoire* »¹³⁷. L'étendue des investissements des réseaux de représentation, garantissent ainsi le cheminement des activités pulsionnelles vers la satisfaction

¹³⁰ A. Gibeault, 1994, « *Contre-transfert et réceptivité* », in *Revue française de psychanalyse*, 5-1994, p. 1650-58).

¹³¹ Voir, W. Bion, *Transformations*, p.79, Puf, 1982.

¹³² cf. C. et S. Botella, « *Figurabilité et régrédience* », p. 1157.

¹³³ S. Freud, *Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique*, 1911, Oeuvres complètes, t. XI, trad. P. Cotet, et R. Lainé, Puf, p. 14.

¹³⁴ S. Freud, *Traumdeutung*, 1900, Oeuvres complètes vol. V

¹³⁵ cf. M. Neyraut, *Les raisons de l'irrationnel*, Puf, 1997,

¹³⁶ C. et S. Botella, *op. cité*, p. 1157.

¹³⁷ Ils invoquent à ce sujet l'idée empruntée à M. Neyraut, de « *vitesse lente* ».

hallucinoire la durée dans le temps de la vie psychique¹³⁸. Dans ce cadre « le principe de réalité apparait comme la forme prise par les fourberies du principe de plaisir »¹³⁹. Nous voyons ici la « forme labyrinthique » prise par l'écriture hallucinoire dans sa poursuite de l'objet perdu.

« L'objet du contact, aussi indispensable qu'il soit en lui-même, n'est pas moins support perceptif de l'accomplissement de la satisfaction par l'hallucination comme le rêve est le support de son accomplissement sous la forme endoperceptive d'une figurabilité¹⁴⁰. Nous défendons la thèse selon laquelle la vie psychique est traversée de part en part par la pulsion tendant à s'accomplir sous sa forme initiale hallucinoire. C'est évident, la nuit, dans l'autoperception d'un rêve ; occulté, le jour par l'investissement des organes des sens . »¹⁴¹

Ce positionnement théorique amène ainsi à une nouvelle conception du statut de la *Chose* (*das Ding*¹⁴²) freudienne, dont le concept forgé par les Botella « d'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinoire » sert d'introduction. En s'appuyant sur le constat du rôle du négatif de l'objet dans l'organisation des pulsions, qui ne peut ainsi être compris comme « objet appréhendé directement », ils invoquent l'article de Freud intitulé *Die Verneinung* (1925) pour étayer leur proposition théorique :

« Maintenant, il ne s'agit pas de savoir si quelque chose de perçu [*ein Ding*] doit être accueilli ou non dans le moi, mais si quelque chose de présent dans le moi comme représentatio peut aussi être retrouvé dans la perception (réalité). [...] L'expérience a enseigné qu'il n'est pas seulement important de savoir si une chose [*das Ding*] (*objet de satisfaction*) [*ein Ding : Befriedigungsubjekt*] possède la « bonne propriété », donc mérite l'accueil dans le moi, mais encore de savoir si elle est là dans le monde extérieur de sorte qu'on puisse s'en emparer si besoin est. [...] La fin première et immédiate de l'examen de réalité n'est donc pas de retrouver dans la perception un objet correspondant au représenté, mais de le retrouver... »¹⁴³

César et Sára Botella soulignent la difficulté terminologique entre les termes « d'objet perçu », « d'objet de satisfaction » et celui de [*ein Ding*] qui se rapporte à la *Métapsychologie* de Freud (1900) et à *l'Esquisse pour une psychologie scientifique* de 1896 où Freud affirme :

« Nous avons pu voir déjà qu'au moment où s'instaure la fonction du jugement, les perception éveillant l'intérêt par suite de leur connexion possible avec l'objet désiré (*Wunschobjekt*). Leurs complexes se trouvent ainsi divisés en une *fraction non-assimilable*

¹³⁸ cf. C. et S. Botella, *op. cit.*, p. 1158 ; le texte de Derrida, « *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique* », témoigne d'une proximité entre cette description et l'analyse que Derrida fait de la *Zerstreuung*, « dissémination » originaire du corps-propre.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 1158

¹⁴⁰ en note p. 1159 : « Il y a également des traces perceptives des « restes » sensoriels auto-érotiques des doubles auditifs et spéculaires, au sein de l'investissement de chaque représentation de mot. Quant aux images visuelles, B. Lewin (1968) indique dans *Le passé en images* (p. 1052) : « ce sont les images qui prédominent dans le mode de pensée et les sentiments de l'enfant. Les images précèdent l'action même si cette dernière suit de près... l'énergie est ici libre. Pensée en images qui ne se limite pas à un avant le langage mais, d'une façon plus ou moins intense, selon les individus, se maintient tout au long de la vie. Bien que plus les hommes vieillissent et plus leur pensée est souveraine et plus ils perdent leur pouvoir de visualisation . »

¹⁴¹ C. et S. Botella, *op. cit.*, p. 1159.

¹⁴² Concept introduit dès *l'Esquisse pour une psychologie scientifique* (1896)

¹⁴³ cf, *La négation*, S. Freud, 1925, Oeuvres complètes, T. XVII, p. 169, cité par les Botella p. 1161. Ils précisent en note que Freud, dans les *Trois essais*, en 1905, avait déjà formulé une telle remarque : « trouver l'objet sexuel n'est, en somme, que le retrouver... »

(« l'objet ») [*in einem unassimilierbaren – das Ding*] et une autre fraction révélée au moi par sa propre expérience (les « propriétés » ou « activités » de l'objet). »¹⁴⁴

C. et S. Botella affirment alors, que la *fraction inassimilable* de l'objet se rapporte pourtant à « l'objet perçu » et à « l'objet de satisfaction », et ils précisent que leur intérêt se porte sur le fait que cette part non-assimilable de l'objet *n'est pas susceptible* d'être révélée au moi¹⁴⁵. Ils voient dans deux remarques de Lacan issues de son séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, une confirmation de leur positionnement au sujet de l'articulation entre perception et « l'objet perdu » :

Il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut être trouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel.¹⁴⁶

Et :

Cet objet n'a en somme jamais été perdu quoi qu'il s'agisse essentiellement de le retrouver.¹⁴⁷

L'objet primordial irréprésentable construit *a negativo* les complexes d'investissements perceptifs et hallucinatoires du corps, ce qui amène les Botella à forger le concept « d'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinoire » pour désigner « ce vers quoi tend la pulsion et que le moi ne peut reconnaître donc retrouver, donc appréhender »¹⁴⁸. La distance qui sépare l'objet perçu et le percevant ne saura être comblé. Le sujet percevant est selon eux,

« à jamais affecté par l'échec de la solution hallucinoire, par la marque de sa propre existence dans l'objet à jamais perdu de la satisfaction. En ouvrant les yeux sur le monde, il cherche désespérément son *objet-satisfaction*. Mais il ne trouvera que la marque de sa perte, se leurrant dans la jubilation devant sa propre image dans le miroir ou dans la persécution par le double. Si l'on pense au sujet percevant, Lacan a raison : « la substance du sujet n'est autre que la jouissance dont on l'a coupé ». Le marquage par « l'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinoire » consiste ainsi en un appel pulsionnel auquel le percevant est soumis en continu – sauf quand il réussit la performance régrédiente de l'accès à la « voie royale » de la satisfaction hallucinoire du rêve. L'appel pulsionnel, tenu en éveil nuit et jour aurait pour destin la satisfaction par l'hallucinoire. »¹⁴⁹

Dans ces conditions, même l'accomplissement d'un désir en acte, n'aurait de véritable valeur de réalisation qu'à condition d'être accompagné, redoublé hallucinoirement, c'est-à-dire à condition que le percevant puisse y trouver « la trace

¹⁴⁴ Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique* ; G.W. Nachtragsband, 1895, 1938, trad. fr du passage cité, par C. et S. Botella, p. 1161.

¹⁴⁵ On peut supposer ici, l'influence du travail de Guy Rosolato concernant ce qu'il nomme la « relation d'inconnu », approfondissement similaire de la notion de relation d'objet, et qui trouve dans la situation analytique, un écho à cette manière de souligner la fonction négative structurante de la part « radicalement inconnaissable » de la *Ding*, cf. Guy Rosolato, *La relation d'inconnu*, 1978, Gallimard.

¹⁴⁶ cf. Lacan, *Le Séminaire*, livre VII, « *das Ding* », p. 65 éd. du Seuil.

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 72.

¹⁴⁸ C. et S. Botella, *op. cité* p. 1161. ; voir également leur article *Le statut métapsychologique de la perception et l'irréprésentable*, 1992, *Revue française de psychanalyse*, 1-1992, pp.23-41

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 1161.

de sa propre existence perdue dans l'échec de l'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinatoire »¹⁵⁰. Le rapport entre le percevant et « l'objet-perdu » n'est évidemment pas du même ordre que celui du cadre représentationnel sujet-objet, à la base de toute explication de la dynamique de la névrose (les Botella tirent en effet leurs considérations théoriques de leur pratique clinique centrée sur les psychoses, et notamment les psychoses infantiles). Indifférent à l'inscription dans la temporalité, aux conflits, le rapport percevant /« objet-perdu », ne produit pas selon eux de travail psychique, pas plus qu'il n'est à l'origine d'un développement dans l'espace-temps. Ses effets sont d'avantage comparables à une « expansion » qu'à un progrès, il représente la possibilité même de la suspension ou de l'extension des limites entre intérieur et extérieur, entre le moi et le monde, entre le déjà-vu et l'inconnu, le familier et l'étranger. Le rapport entre le percevant et « l'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinatoire » ouvre la voie à la perception du manque, fondement de la qualité consciente de toute perception, que l'objet soit représentation, objet concret, fantasme ou rêve. Le percevant ne serait ni vraiment le sujet, ni le « Je » ; il est proche du moi-corps, d'un investissement de quelque chose de la corporéité en lien avec « l'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinatoire ». Il représente selon les Botella, le « potentiel auto-érotique de la voie régrédiente¹⁵¹ » où toute représentation « retourne à l'image sensorielle dont elle est sortie un jour »¹⁵². Ainsi, ce serait la qualité sensorielle, hallucinatoire, du percevant-même, qui provoquerait l'évidence d'existence, de réalité du perçu (ce qui implique l'idée d'une origine pulsionnelle de la perception).

« L'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinatoire » apparaît ainsi comme plus proche de la trace laissée à même le corps-propre du percevant que de quelque-chose de séparé et radicalement autonome. Inconnaissable en soi, il n'est évidemment pas de l'ordre d'un objet au sens métaphysique ou psychanalytique habituel, il ressemble plutôt selon les Botella à une « entaille », une marque en creux, révélant leur connexion avec l'objet primordial de la sexualité infantile¹⁵³.

Ainsi, s'appuyant sur Freud¹⁵⁴, ils affirment que le désir dans sa forme primordiale doit se concevoir comme une « menace de psychose hallucinatoire à laquelle le moi diurne, préconscient¹⁵⁵, doit sans cesse se confronter pour la rendre compatible avec le principe de réalité. Le meilleur moyen dont dispose le moi perception-conscience, pour combattre cette possibilité de régression psychotique constante serait de transformer ladite psychose en concrétude, en investissement de la matérialité de l'objet. Le jour, la « quête hallucinatoire » se meut en « quête de contact », par l'intermédiaire des organes des sens, et/ou des représentations de mots, de la voix¹⁵⁶. Cette définition du désir amène les Botella à construire la notion de « sexuel primordial » qui désigne ainsi ce

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 1161.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 1162

¹⁵² S. Freud, *Métopsychoanalyse*, 1900, *op. cit.*, p. 461

¹⁵³ C. et S. Botella, *op. cit.*, p. 1162.

¹⁵⁴ S. Freud, *Métopsychoanalyse*, 1900, et *Nouvelle suite des leçons*, Gallimard, « le rêve est une inoffensive psychose », p. 74, . éd 1968.

¹⁵⁵ Au sens freudien du terme (le préconscient correspond au système d'inscription psychique situé après le système perception-conscience et avant l'inconscient ; il retient selon Freud dans *L'Esquisse* les informations de la veille et de part sa porosité avec l'inconscient, il permet aux souvenirs refoulés de trouver un agencement mnésique dans lequel ils peuvent justement se manifester à la conscience, sans être reconnus.)

¹⁵⁶ C. et S. Botella, *op. cit.*, p. 1163

« déploiement pulsionnel dans l'indistinction sujet-objet, fondement de toute sexualité où émergent sur le terreau auto-érotique, des « formes » au contact du monde, ce que Freud appelle la sexualité infantile perverse polymorphe. »¹⁵⁷. Caractérisé par l'indistinction qu'ils qualifient de « régrédiente »¹⁵⁸ entre perception-représentation et hallucination, le « sexuel primordial », niché au cœur du désir sexuel infantile, demeure toujours une potentialité pouvant être réactivée, et selon les circonstances, la satisfaction hallucinatoire surgira. Par exemple, à la faveur de la régression de la nuit, sous la forme endo-perceptive d'un rêve, et le jour, à la faveur du contact de l'objet, sous ses multiples formes de la vie à l'état de veille : érotique, affective, intellectuelle, narcissique... et dont la valeur dépendra ainsi de la qualité du « support hallucinatoire » qui la sous-tend.

Pour comprendre en quoi le « sexuel primordial » peut avoir valeur de perception et d'acte, les Botella analysent les liens qu'il entretient au narcissisme primaire, que Freud qualifiait dans *L'abrégé de psychanalyse* de 1938, « d'absolu ». Ainsi, puisque aux cours des premiers moments de la vie, le sein appartient autant au nourrisson autant que sa propre bouche, le « sexuel primordial » est articulé au narcissisme primaire, et perpétue le « moi-plaisir purifié » qui selon Freud, « place le caractère de plaisir au-dessus de tout autre »¹⁵⁹.

Dans ce contexte, le « sexuel primordial » a valeur de perception et d'acte, d'hallucination et de contact. Les Botella s'appuient ainsi sur la notion « d'unité supérieure du contact » développée par André Green pour rendre compte de cet état de fait :

« La théorie du contact n'est pas la théorie de la satisfaction pulsionnelle en acte, unissant la pulsion et son objet effectivement mais [...] incluant à la fois son effectivité et sa potentialité [...] [elle] ne peut être réalisée que dans le travail de représentation. »¹⁶⁰

Ainsi, l'objet unique du « sexuel primordial » étant « l'objet-perdu-de-la-satisfaction-hallucinatoire », quel que soit son mode effectif de satisfaction (objet extérieur, interne, fantasme...) il ne verra pas de différence. Ainsi, citant l'ouvrage de Jean-Claude Rolland, *Le rythme et la raison*, C. et S. Botella affirment que, du fait que « l'expérience infantile est une expérience authentique mais sans sujet et donc sans vécu »¹⁶¹, le développement du psychisme ne transforme intrinsèquement pas le « sexuel primordial », réel hallucinatoire du corps. Au contraire, il multiplie, enrichit de sa tendance hallucinatoire, sans limites, les éléments propres à la sexualité infantile. On constate ainsi que le caractère « animique »¹⁶² de l'inconscient, et la spontanéité des désirs refoulés sont le témoignage de sa présence. Le « sexuel primordial » impose donc le « pleasure seeking » sans nuance, et « dans son déploiement, il connaît le meurtre de l'objet »¹⁶³. Cette remarque de Freud incite de ce fait Winnicott à construire le schème

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 1165

¹⁵⁸ la régrédience renvoyant à une régression psychique prise dans un cadre formel : le rêve, ou le transfert dans la cure par exemple, qui permettent une « régression contrôlée » au sexuel primordial.

¹⁵⁹ S. Freud, 1915, Pulsions et destins des pulsions, p. 28, in *Métapsychologie*, éd. Gallimard, cité p. 1166 de C. et S. Botella, *op. cité*.

¹⁶⁰ cf. A. Green, *Les voies de la psyché, hommage à Didier Anzieu*, Dunod, p. 220. Cité p. 1166 de C. et S. Botella, *op. cité*

¹⁶¹ Jean-Claude Rolland, *Le rythme et la raison, Revue française de psychanalyse*, 1997, pp. 1589-1635.

¹⁶² Selon le mot de Freud qui désigne la façon dont les manifestations de l'inconscient dans la vie consciente donnent toujours le sentiment d'une « force d'intention » cachée du désir.

¹⁶³ cf. S. Freud, conférence intitulée, « *Nous et la mort* », trad fr. Martine Lussier, in *Revue française de psychanalyse*, 3-2000, p. 927-942 cité p. 1166 de C. et S. Botella, *op. cité*

suivant pour expliquer malgré tout la construction de l'autonomie subjective dans ce contexte : dans les premiers temps de la vie, « le sujet se *relie* à l'objet, le sujet *détruit* l'objet, l'objet *survit*. Le sujet peut *utiliser* l'objet. »¹⁶⁴. Cet enchaînement de fait doit se répéter (être éprouvé à répétition par l'enfant) pour que soit possible la constitution de l'autonomie psycho-corporelle, l'inscription par la répétition, du sujet dans son histoire symbolique¹⁶⁵.

Afin de donner une illustration concrète à leur propos, C. et S. Botella se proposent ainsi d'analyser sous le prisme de la théorie de la « satisfaction hallucinatoire » un processus de régrédience naturel : le rêve. Ainsi, le schéma régrédient du rêve semble pouvoir se construire de la manière suivante :

« dans la régression narcissique du sommeil, le courant de désinvestissement des objets réels, commencé avec la fermeture des yeux, se poursuit vers un désinvestissement de la représentation d'objet. Ce désinvestissement d'objet est un effet de la libération du « sexuel primordial » due à la régression narcissique du sommeil. Ce désinvestissement tendant à se généraliser à toute représentation, c'est la crainte de la perte de toute représentation, d'une « non-représentation » qui par la détresse qu'elle engendre, donnerait une impulsion au moi nocturne pour figurer et ré-investir hallucinatoirement le monde des représentations d'objets, pour rêver. »¹⁶⁶

Le « sexuel primordial » ne semble ainsi pouvoir s'offrir à une compréhension scientifique, qu'à l'aune de l'étude de ses manifestations régressives (le rêve, ainsi que les images, représentations de mots et de choses que le transfert rend possible dans la cure analytique). La cure analytique semble constituer de ce fait le cadre privilégié d'une régrédience permettant au « sexuel primordial » de se manifester par le langage comme « portant et porteur » des significations qui animent le désir du sujet depuis un au-delà de son savoir conscient sur lui-même. L'interprétation analytique semble donc dans ce cadre constituer une tentative de « dessiner les contours de la Chose »¹⁶⁷, dessin dont l'auteur est insituable, entre l'écoute de l'analyste et la parole de l'analysant qui produit les représentations hallucinées dont l'interprétation de l'analyste s'appuie.

Le statut ontique des représentations que nous venons de thématiser avec la métapsychologie de l'hallucinoire, nous renseigne sur le statut de l'écoute analytique comme mode d'exploration des trajets de l'écriture hallucinoire au coeur du fonctionnement psychique. Au sujet du rêve, André Green, affirme qu'il est à tenir pour modèle paradigmatique de la régrédience à l'oeuvre dans la situation analytique, et qu'il révèle plus généralement la nature profonde du fonctionnement psychique comme activité de représentation, et le statut de l'inconscient comme « potentialité imaginaire

¹⁶⁴ cf. D. Winnicott, *Jeu et réalité*, 1966, « l'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des premières identifications », trad. C. Monod, et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1971, cité p. 1167 de C. et S. Botella, *op. cité*

¹⁶⁵ cf. Lacan, *Le Séminaire sur la Lettre volée*.

¹⁶⁶ C. et S. Botella, *op. cité*, p. 1167.

¹⁶⁷ Nous proposons cette expression.

qui habite ses représentations bien au-delà de la sphère représentative », et « implication fondamentale de l'interprétation » :

« [Le fonctionnement psychique] renvoie à l'activité encore plus essentielle où le rêve lui-même peut s'absenter mais où dominera, en tout état de cause, la disposition vers *la production d'un psychisme que ne peut définir aucune relation à un réel par définition mis hors-circuit* et qui se manifeste par l'équivalent de la propre luminosité interne du rêve, empreint d'une *potentialité imaginaire qui habite ses représentations bien au-delà de la sphère représentative*. Il s'agit là d'une possibilité créatrice qui va bien plus loin que l'affirmation selon laquelle la conscience est ce qu'elle n'est pas parce qu'elle sollicite en l'analyste une écoute qui donne une forme à ce qui ne s'exprime, ici, que comme contenu qu'elle désigne indirectement comme sa visée non advenue. Il ne s'agit en fait, que de la *source d'activité du fantasme*, qu'il faut aller *chercher en dehors de ses formes constituées* comme *implication psychique fondamentale de l'interprétation*. Une activité d'interprétation en puissance, poïesis de la psychè. »¹⁶⁸

Cette « implication fondamentale de l'interprétation » au coeur du psychisme, nous semble être particulièrement explicitée par la théorie lacanienne de l'instance de la lettre dans l'inconscient, « point de capiton », qui unit le sujet à son histoire dans les structures de l'intersubjectivité, autrement dit son trajet dans le symbolique. Lien du sujet du signifiant au sujet du désir. Autrement dit, le sujet en tant qu'identifié à ses images, épinglé dans le circuit de son désir par sa position face à ses images. Au-delà de l'écriture hallucinatoire, l'écriture psychique est également procès de scansion, organisation, et délimitation de la syntaxe de la « compulsion de répétition » dont nous avons pu saisir la motivation, la doublure hallucinatoire. La dimension de dépendance des êtres vivants à l'image, dont Lacan appuie la psychanalyse¹⁶⁹ se redouble de la dimension de répétition, qui fonde l'effectivité du symbolique sur le développement du vivant. Cette dimension, celle de l'autonomie structurelle du symbolique est le point de départ de la réflexion anthropologique de Lacan sur l'articulation entre le plan ontogénétique et phylogénétique de la subjectivité.

¹⁶⁸ André Green, *Mythes et réalité sur le processus psychanalytique*, Revue française de psychosomatique, n°19, 2001. Il mentionne également le principe « d'émergence » des projections imaginaires, mais dont la source « réelle », « originaire » est dissimulée par la tension antagoniste au coeur du procès de symbolisation : maintenir l'intensité de l'affect et des sens mobilisés par la fixation et le manque, tout en camouflant l'origine de ces représentations par l'emprunt de nouveau matériel (traumatique et restes diurnes, recompositions fantasmatisques ou alloplastiques par métonymies).

¹⁶⁹ Dans les *Ecrits*, il mentionne comme les « faits de science » dont s'appuie l'expérience analytique, les expériences éthologiques de Léonard Matthew sur le rapport entre l'ovulation de la femelle du pigeon, et sa perception de l'image d'un congénère, ou de sa propre image ; ou l'expérience de Rémy Chauvin, sur l'apparence du criquet pèlerin où l'action physiologique de l'image des congénères va directement influencer l'apparence du criquet. S'il est élevé avec un groupe de congénères, il aura une apparence, et s'il est élevé seul, une toute autre. La dimension de *l'imagemo* chez les êtres humains, relève du même genre de réalité, où le domaine de *l'identification* informe l'investissement du corps et de la personnalité.

B) L'INSTANCE DE LA LETTRE DANS L'INCONSCIENT.

- a) Les deux dimensions de la lettre : ontogenèse de l'advenue du sujet au langage ; statut anthropologique de l'autonomie du symbolique.

La thématique lacanienne de la littéralité s'enracine dans le point de tension entre le subjectif et l'intersubjectif dans l'expérience. Il est ainsi possible de lire cette proposition théorique comme un espace de définition du point où l'histoire subjective est articulée à l'histoire des structures intersubjectives par la dimension du symbolique dans son autonomie. La réélaboration de la notion freudienne de « compulsion de répétition », développée dans *L'Au-delà du principe de plaisir*, sert ainsi de base à la thématization par Lacan, des structures de l'appareil psychique¹⁷⁰. Le *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J-B. Pontalis indique à l'article « compulsion de répétition » :

« A) Au niveau de la psychopathologie concrète, processus incoercible et d'origine inconsciente, par lequel le sujet se place activement dans des situations pénibles, répétant ainsi des expériences anciennes sans se souvenir du prototype et avec au contraire l'impression très vive qu'il s'agit de quelque chose qui est pleinement motivé dans l'actuel.

B) Dans l'élaboration théorique que Freud en donne, la compulsion de répétition est considérée comme un facteur autonome, irréductible en dernière analyse à une dynamique conflictuelle où n'interviendrait que le jeu conjugué du principe de plaisir et du principe de réalité. Elle est rapportée fondamentalement au caractère le plus général des pulsions : leur caractère conservateur. »

Pour expliciter le sens de cette notion, qui réordonne l'ensemble de la métapsychologie depuis un étrange « au-delà du principe de plaisir », Lacan applique à la psychanalyse une méthode structurale qui consiste à formaliser dans des schémas de probabilité, l'ensemble des passages de séries aléatoires « + » « - » sur le modèle du *Fort-Da* freudien, présence-absence de l'objet scandée par des l'émission de syllabes A et O¹⁷¹. On peut ici faire remarquer que les symboles (1), (2), (3) et α , β , γ , δ choisis par Lacan pour désigner les possibilités combinatoires des séries « + », « - », fonctionnent par analogie aux symboles linguistiques d'encodage de la présence ou absence de l'objet. La conclusion

¹⁷⁰ cf. p. 59-75 des *Ecrits* (tome 1, édition seuil, 1966), du *Séminaire sur la Lettre volée*.

¹⁷¹ « Ce jeu par où l'enfant s'exerce à faire disparaître de sa vue, pour l'y ramener, puis l'oblitérer à nouveau, un objet, au reste indifférent dans sa nature, cependant qu'il module cette alternance de syllabes distinctives, - ce jeu, dirons-nous, manifeste en ses traits radicaux la détermination que l'animal humain reçoit de l'ordre symbolique. » *Ibid.* p. 59. La tension signifiant/signifié, avec surdétermination du signifiant sur le signifié, assure en effet la ronde du symbolique de la « chaîne des signifiants », circulation des images aux signes dans l'expérience linguistique du monde.

de cette expérience, tient à la découverte du nombre limité de possibilités de passages d'une série à une autre, la forme de l'expérience psycho-physique humaine apparaît alors comme surdéterminée par l'autonomie de la sphère symbolique, formelle, logique :

« L'homme littéralement dévoue son temps à déployer l'alternative structurale où la présence et l'absence prennent l'une de l'autre leur appel. C'est au moment de leur conjonction essentielle, et pour ainsi dire, au point zéro du désir, que l'objet humain tombe sous le coup de la saisie, qui, annulant sa propriété naturelle, l'asservit désormais aux conditions du symbole. A vrai dire, il n'y a là qu'un aperçu illuminant de l'entrée de l'individu dans un ordre dont la masse le supporte et l'accueille sous la forme du langage, et surimpose dans la diachronie comme dans la synchronie la détermination du signifiant à celle du signifié¹⁷². On peut saisir à son émergence même cette surdétermination qui est la seule dont il s'agisse dans l'aperception freudienne de la fonction symbolique. La simple connotation par (+) et par (-) d'une série jouant sur la seule alternative fondamentale de la présence et de l'absence, permet de démontrer comment les plus strictes déterminations symboliques s'accommodent d'une succession de coups dont la réalité se répartit strictement « au hasard »¹⁷³. »¹⁷⁴

et le point de formation du symbole est décrit ainsi :

« Dans la série des symboles (1), (2), (3)¹⁷⁵ par exemple, on peut constater qu'aussi longtemps que dure une succession uniforme de (2) qui a commencé après un (1), la série *se souviendra* du rang pair ou impair de chacun de ces (2), puisque de ce rang dépend que cette séquence ne puisse se rompre que par un (1) après un nombre pair de (2), ou par un (3) après un nombre impair. Ainsi dès la première composition avec soi-même du symbole primordial – et nous indiquerons que ce n'est pas arbitrairement que nous l'avons proposée telle -, une structure, toute transparente qu'elle reste encore à ses données, fait apparaître la liaison essentielle de la mémoire à la loi. »¹⁷⁶

¹⁷² On repère ici la notion lacanienne de « point de capiton » que Jean Laplanche définit ainsi : « « points de capiton » par lesquels, en certains points privilégiés, la chaîne signifiante viendrait se fixer au signifié. »

Le signifiant, par son autonomie, y détermine le signifié, conjonction du sens et du symbole, comme son effet :

« On aurait tort de voir là un retour subreptice à une théorie nominaliste où la fonction de la ronde du langage serait dévolue à un lien avec quelque objet « réel », à ce lien d'habitude qu'une certaine expérimentation moderne désigne comme « conditionnement ». Quel est l'élément déterminant, le *primum movens*, dans l'expérience du conditionnement ? Signifiant ou signifié ? Ceci nous rappelle cette boutade d'un brave professeur disant que dans l'expérience de Pavlov, c'était un chien qui avait appris à son maître à jouer de la trompette chaque fois que lui-même salivait. Si l'on ne se donne pas *a priori* le système sémiologique humain, la question reste insoluble. Si nous reprenons l'exemple du dictionnaire, nous dirons que ce qui empêche un terme de basculer – et ceci sans fin – dans un autre, ce n'est pas sa liaison empirique à une chose, mais le fait que le terme n'est pas univoque, qu'il comporte plusieurs définitions, c'est l'ensemble des sens b, c, etc., qui empêche un vocable X de filer par la porte que lui ouvre le sens a. On voit que la fiction d'un « langage à l'état réduit » rejoint ici la fiction d'un langage sans équivoque, et que ce langage sans équivoque serait, paradoxalement, celui où aucun sens stable ne pourrait être tenu. » Cf. J. Laplanche, *Problématiques IV*, pp. 299-300.

¹⁷³ Lacan livrera ainsi une réinterprétation psychanalytique des deux notions aristotéliennes sur le hasard : *tuchè* (assimilée à *l'inquiétante étrangeté*, à la rencontre d'un imprévu signifiant pour la configuration répétitive du sujet du symbolique) et *automaton* (assimilé à *l'arbitraire*, et au réseau des signifiants, c'est-à-dire de façon générale, à la répétition machinique, liée à la compulsion de répétition des agencements de la chaîne signifiante) . cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Livre XI, Paris, Le Seuil, 1973, p. 48.

¹⁷⁴ Lacan, *Les Ecrits*, op. cité, p. 59.

¹⁷⁵ (1) vaut pour les séries pair (+++ ; ---), (3) vaut pour les séries alternantes (+ - + ; - + -) et (2) pour les séries dissymétriques déterminées par l'impair (+ - - ; - - + ; - + + ; + + -).

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 61.

Lacan produit alors sa première formalisation de la « chaîne signifiante », en rapportant le sens de ses schémas de probabilité, sur son schéma du stade du miroir, le « schéma L », et rapporte les quatre lettres représentant les différentes séries de combinaisons « + » « - » « α », « β », « δ », « γ », sur le sens des quatre termes du « schéma L ». « S (Es) », Sujet du signifiant « supposé complété »¹⁷⁷, pris dans l'insu de la loi du langage qui en fait un « signifiant pour un autre signifiant », « a'(utre) », sphère des objets internes (sphère du narcissisme originaire des fixations libidinales aux objets partiels qui poussent le sujet à viser imaginairement à travers l'autre sa propre totalisation objectale¹⁷⁸) « A(utre) », lieu du « trésor des signifiants » (lieu où se comptent au-delà de la conscience, les significations, les messages, déterminant le destin du sujet), « a (moi) », sphère des identifications (fantasmes, résistances) :

« La parenté de relation entre les termes du schéma L et de celle qui unit les 4 temps plus haut distingués dans la série orientée où nous voyons *la première forme achevée d'une chaîne symbolique*, ne peut manquer de frapper, dès qu'on en fait le rapprochement. »¹⁷⁹

Lacan résume ainsi sa démarche :

« Ce qui est ici à retenir, c'est la rapidité avec laquelle est obtenue une formalisation suggestive à la fois d'une mémorisation primordiale au sujet et d'une structuration dont il est remarquable que s'y distingue des disparités stables (...) Ceci n'est qu'un exercice, mais qui remplit notre dessein d'y inscrire la sorte de contour où ce que nous avons appelé le *caput mortuum* du signifiant prend son aspect causal. Effet manifeste à se saisir ici que dans la fiction de la lettre volée [la nouvelle de Poe]. Dont l'essence est que la lettre ait pu porter ses effets au dedans : sur les acteurs du conte, y compris le narrateur, tout autant qu'au dehors : sur nous, lecteurs, et aussi bien sur son auteur, sans que jamais personne ait eu à se soucier de ce qu'elle voulait dire. Ce qui de tout ce qui s'écrit est le sort ordinaire. »¹⁸⁰

Nous voudrions ici nous intéresser spécifiquement aux deux directions que nous indique l'analyse de Lacan: d'une part la formation ontogénétique du symbole dans la structure même de la répétition¹⁸¹, d'autre part l'articulation entre cette ontogenèse et la

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 69 : « l'entre-guillemets peut alors représenter la structure du S (Es) de notre schéma L, symbolisant le sujet supposé complété du Es freudien, le sujet de la séance psychanalytique par exemple. Le Es apparaît alors sous la forme que lui donne Freud, en tant qu'il le distingue de l'inconscient, à savoir : logistiquement disjoint et subjectivement silencieux (silence des pulsions) »

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 280 : « C'est ainsi que Freud a fait rentrer le moi dans sa doctrine, en le définissant par les résistances qui lui sont propres. Qu'elles soient de nature imaginaire au sens des leurres coaptatifs, que l'éthologie nous démontre dans les conduites animales de la parade et du combat, c'est ce que je me suis employé à faire saisir pour ce à quoi ces leurres se réduisent chez l'homme, soit pour la relation narcissique introduite par Freud et telle que je l'ai élaborée dans le *stade du miroir*. »

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 67 (nous soulignons)

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 69-71.

¹⁸¹ J. Lacan, *Le Séminaire, II Le Moi dans la théorie de Freud*, séance du 26 janvier 1955, Lacan dit que la répétition est :

« quelque chose qu'il nous faut concevoir comme lié à un processus circulaire de l'échange de la parole, à un circuit symbolique extérieur au sujet, qu'il faut littéralement penser être lié à un certain groupe (disons) de support humain, d'agents humains [...] petit cercle qui est impliqué dans ce qu'on appelle le destin du sujet, [...] dans lequel est inclus le sujet indéfiniment, jusqu'à ce qu'enfin de compte le sujet comprenne », et il poursuit en disant que, dans cet échange symbolique de paroles, « quelque chose échappe au sujet et continue, revient et trouve son chemin pour revenir, insiste, revient, se déclare toujours prêt à rentrer dans la danse du discours intérieur ».

phylogénèse, par la « liaison essentielle de la mémoire à la loi »¹⁸². D'un côté nous considérons la structure formelle de la répétition du point de vue de l'advenir subjectif du corps de l'enfant au langage dans sa relation imaginaire à l'Autre (stade du miroir et fonction du moi dans la théorie du narcissisme, aliénation, objet *a*, identification, invocation) ; de l'autre nous considérons l'historicité de cette structure et le caractère anthropologique de la découverte lacanienne de l'autonomie du symbolique (« c'est-à-dire, remarquons-le, la structure même à quoi doit se référer la question toujours ouverte par les anthropologues, du caractère foncier ou apparent du dualisme des organisations symboliques. »¹⁸³).

Nous nous proposons donc d'explicitier le lien de la théorie de l'autonomie du signifiant¹⁸⁴ (théorie de la lettre), à l'ontogénèse de « la métaphore constitutive de l'inconscient »¹⁸⁵, et d'autre part, le lien de la structure de la lettre à la phylogénèse. Afin d'illustrer ces deux aspects, nous mobiliserons l'interprétation de la théorie du « métonymique » du refoulement par Jean Laplanche, ainsi que la théorie kleinienne de l'écriture, afin de montrer le lien existant entre ce que Lacan désigne comme « lettre », et la dimension de l'écriture proprement dite, et dont s'appuie précisément la possibilité offerte aux humains d'objectiver l'ancrage de leur expérience du monde dans le symbolique. Nous soutiendrons ainsi la thèse d'un rôle de constitution et de transmission dévolu à la structure de la lettre dans l'élaboration des représentations, *imagos*, fondamentales des complexes familiaux en occident¹⁸⁶.

On découvre ici les coordonnées précises du processus analytique, où justement le sujet a l'opportunité d'entendre, « dans quel rond du discours il est pris et du même coup dans quel autre rond il est incité à entrer ».

¹⁸² *Ecrits*, p. 61.

¹⁸³ *Ibid*, p. 60.

¹⁸⁴ J. Laplanche, *Problématiques IV*, p 85 : « L'inconscient, une fois constitué est bien un ça ; il devient bien une nature, une seconde nature qui nous « agit » (Lacan dit qui nous « parle »). Il y a comme un redoublement symbolique chez l'homme qui le fait retrouver, ou mimer, les automatismes naturels. »

¹⁸⁵ cf. J. Laplanche, *Problématiques IV*, p. 300

¹⁸⁶ Nous nous inscrivons, ce faisant, dans le prolongement du geste lacanien produit dans son article sur la famille dans *l'Encyclopédie Française*, tome VIII, en mars 1938.

<http://colblog.blog.lemonde.fr/2011/01/15/jacques-lacan-la-famille/>

« Définition générale du complexe. – Le complexe, en effet, lie sous une forme fixée un ensemble de réactions qui peut intéresser toutes les fonctions organiques depuis l'émotion jusqu'à la conduite adaptée à l'objet. Ce qui définit le complexe, c'est qu'il reproduit une certaine réalité de l'ambiance, et doublement. 1° Sa forme représente cette réalité en ce qu'elle a d'objectivement distinct à une étape donnée du développement psychique ; cette étape spécifie sa genèse. 2° Son activité répète dans le vécu la réalité ainsi fixée, chaque fois que se produisent certaines expériences qui exigeraient une objectivation supérieure de cette réalité ; ces expériences spécifient le conditionnement du complexe.

Cette définition à elle seule implique que le complexe est dominé par des facteurs culturels : dans son contenu, représentatif d'un objet ; dans sa forme, liée à une étape vécue de l'objectivation ; enfin dans sa manifestation de carence objective à l'égard d'une situation actuelle, c'est-à-dire sous son triple aspect de relation de connaissance, de forme d'organisation affective et d'épreuve au choc du réel, le complexe se comprend par sa référence à l'objet. Or, toute identification objective exige d'être communicable, c'est-à-dire repose sur un critère culturel ; c'est aussi par des voies culturelles qu'elle est le plus souvent communiquée. Quant à l'intégration individuelle des formes d'objectivation, elle est l'œuvre d'un procès dialectique qui fait surgir chaque forme nouvelle des conflits de la précédente avec le réel. Dans ce procès il faut reconnaître le caractère qui spécifie l'ordre humain, à savoir cette subversion de toute fixité instinctive, d'où surgissent les formes fondamentales, grosses de variations infinies, de la culture. (...)

Ainsi pourrait-on confronter point par point : 1° la relation de connaissance qu'implique le complexe, à cette connaturalité de l'organisme à l'ambiance où sont suspendues les énigmes de l'instinct ; 2° la typicité générale du complexe en rapport avec les lois d'un groupe social, à la typicité générique de l'instinct en rapport avec la fixité de l'espèce ; 3° le protéisme des manifestations du complexe qui, sous des formes équivalentes d'inhibition, de compensation, de méconnaissance, de rationalisation, exprime la stagnation devant un même objet, à la stéréotypie

Nous allons donc décrire successivement les deux directions, ontogénétique et phylogénétique, que doit prendre une interrogation de type anthropologique sur le statut de l'inconscient. Le fil conducteur de cette investigation sera la saisie du passage de la notion lacanienne de « lettre » à l'écriture proprement dite, à travers la description du fonctionnement métonymique du refoulement et du symptôme.

b) Ontogénèse : l'instance de la lettre et le complexe de castration, clef de la structure du refoulement.

A la page 73 de l'édition de 1966 des *Ecrits*, Lacan produit une expérience de pensée servant à illustrer sa thèse de la structuration de l'inconscient comme chaîne symbolique :

« Si l'inconscient existe au sens de Freud, nous voulons dire : si nous entendons les implications de la leçon qu'il tire des expériences de la psychopathologie de la vie quotidienne par exemple, il n'est pas impensable qu'une moderne machine à calculer, en dégageant la phrase qui module à son insu et à long terme les choix du sujet, n'arrive à gagner au-delà de toute proportion accoutumée au jeu de pair et impair. »

Nous pensons que cette image peut permettre de définir la perspective de Jean Laplanche quant à sa lecture de J. Lacan. En effet, créateur du terme de « message énigmatique » ou de « signifiant énigmatique », Jean Laplanche retient de l'idée lacanienne de « chaîne signifiante », qu'elle constitue pour le sujet l'ensemble des énoncés, des « phrases » inconscientes déterminant la structure de sa répétition comportementale. La notion lacanienne de la sphère de l'Autre, comme réservoir des signifiants, depuis laquelle le sujet reçoit son désir sous la forme de « messages inversés » (comme l'est l'image spéculaire) amène ainsi Laplanche à formuler une théorie de la « séduction généralisée »¹⁸⁷. L'inconscient est ici entendu comme processus de traduction fantasmatique des messages sexuels passant de l'inconscient de l'adulte dans ses discours/gestes de soins, part sexuelle refoulée (ou non dans le cas de la séduction réelle) qui est reçue par le psychisme de l'enfant sous une forme nécessairement traumatique. Ces traumatismes produisent un surcroît structurel d'excitation inassimilable lié à l'aperception anticipée du stade psycho-sexuel adulte, représentations et messages qui donnent à la pulsion le caractère auto-traumatique, insistant, autonome et répétitif de son investissement. Par là sont créés les conflits complexes des différents stades psychiques,

des phénomènes de l'instinct, dont l'activation, soumise à la loi du « tout ou rien », reste rigide aux variations de la situation vitale. Cette stagnation dans le complexe tout autant que cette rigidité dans l'instinct – tant qu'on les réfère aux seuls postulats de l'adaptation vitale, déguisement mécaniste du finalisme, on se condamne à en faire des énigmes ; leur problème exige l'emploi des concepts plus riches qu'impose l'étude de la vie psychique. »

¹⁸⁷ Dont le point de départ provient de sa lecture du texte de Szandor Ferenczi *Confusion des langues entre l'enfant et l'adulte*. (éd. Payot pour la dernière traduction française).

du fait de l'état de dépendance somato-psychique à l'autre (imaginarisé), dans lequel se trouve l'enfant dans l'élaboration de sa personnalité et l'organisation de son schéma et symbolisme corporel propre. Le Pr Jacques André résume comme suit le point de départ de la réflexion de Jean Laplanche, la « situation anthropologique fondamentale » :

« La situation anthropologique fondamentale est la réunion asymétrique d'un adulte doté d'un inconscient aussi sexuel qu'irréductible, disposant d'une altérité qui en fait un corps étranger interne, et d'un infans entièrement tendu vers la satisfaction de ses besoins élémentaires (faim, soif, chaleur, tendresse...). Malentendu originaire, confusion de langues que Ferenczi avait décrit en termes de passion et de tendresse. L'inconscient de l'adulte, de la mère, s'immisce, compromet l'ensemble des messages (pas seulement langagiers) adressés au nouveau-né. Le bébé anorexique sait bien, à sa manière, qu'il serait plus dangereux pour lui d'ingurgiter le lait maternel, malgré sa qualité nourricière, que de refuser une nourriture trop humaine, chargée d'angoisse, de haine ou d'excitation excessive. Plus dangereux (psychiquement) d'incorporer que de courir le risque vital de la grève de la faim. »¹⁸⁸

La théorie de Jean Laplanche se veut ainsi une psycho-genèse du refoulement comme processus de traduction des « messages énigmatiques » de la sexualité, et de l'inconscient comme espace du fonctionnement primaire où s'enregistre la traduction, dont les contenus sont constitués dans l'écart entre le refoulement secondaire et le refoulement originaire. Il reprend ainsi la doctrine freudienne de l'articulation de la scène originaire comme produit de la tension dialectique entre deux scènes traumatiques séparées dans le temps¹⁸⁹. Dans *Problématiques IV, l'inconscient et le ça*, Laplanche part du constat que Freud définit l'inconscient de deux manières : fonctionnelle, et topique. L'inconscient est envisagé soit comme le mode de fonctionnement des traces inscrites au niveau du processus primaire de l'appareil psychique (où les traces mnésiques ont leur pleine valence hallucinatoire) ; soit comme le « lieu » psychique dans lequel sont contenues les représentations inconscientes. En fonction du mouvement considéré, refoulement ou défolement, l'une ou l'autre conception est convoquée, dessinant la double nature complexe de l'inconscient comme processus et contenant des représentations. Dans le sens du refoulement, conçu comme passage d'une seule représentation, du système préconscient au système inconscient, c'est l'hypothèse fonctionnelle qui est convoquée : la représentation refoulée passe du mode de fonctionnement secondaire, linguistique, préconscient, au mode de fonctionnement primaire, où dominant les « représentations-choses » (schèmes visuels et moteurs de l'hallucination). Quant il s'agit au contraire, de la levée du refoulement « *Agnozierung* », c'est l'hypothèse topique de la double inscription qui est invoquée (hypothèse du « bloc magique ») :

« c'est comme si, en effet, lorsqu'il s'agit de refouler, c'est bien une même représentation qui, de consciente, devient inconsciente, mais lorsqu'il s'agit de faire venir à la reconnaissance le refoulé, on n'arrivera jamais à le « décrocher » de son inscription inconsciente. Vous voyez que le double mouvement

¹⁸⁸ Jacques André, *Hommage à Jean Laplanche*, in Le Carnet PSY, n° 164 (2012) pp. 58-61.

¹⁸⁹ cf. J. Laplanche, *Problématiques IV*, p. 124 : « *refoulement et séduction* », chapitre où il mentionne le cas *Emma* du *Projet de psychologie scientifique* de Freud.

Voir aussi Freud, *Naissance de la psychanalyse*, puf, p. 153 : lettre à Fliess du 6 décembre 1896 : lettre sur l'étiologie des psychonévroses, et le tableau des phases du refoulement, dont dérive la mise en place du type de symptôme en fonction de la chronologie des événements traumatiques (plus la doubleure traumatique intervient tôt plus on est proche de la névrose, plus elle intervient tard, et plus on est proche de la psychose.)

n'est absolument pas symétrique, il n'y a pas un « défolement » symétrique du processus de « refoulement. »¹⁹⁰

Ce constat de l'ambigüité de la définition freudienne de l'inconscient comme lieu et comme processus primaire, amène J. Laplanche à souligner le fonctionnement synergique du refoulement originaire (*Urverdrängung*) et secondaire (*Nachdrängen*) :

« Dans le refoulement originaire, par définition, il n'y a pas encore de distinction entre les deux systèmes puisque c'est cet « originaire » qui est supposé *créer* la distinction du préconscient et de l'inconscient. Le refoulement originaire est donc à concevoir comme une sorte de clivage de départ, *aboutissant précisément à la topique*, tandis que le refoulement après-coup se fait *une fois cette topique constituée*. C'est donc apparemment une sorte de nécessité, pourrait-on dire, logique, qui amènerait à postuler un refoulement de départ qui crée la distinction topique. En ce sens, on parle parfois de « mythe » du refoulement originaire, et on pourrait aussi parler d'un refoulement « transcendantal ». Mais on s'aperçoit que Freud cherche à retrouver, de façon précise, la trace de cet « événement ». Or, cette trace, par définition, c'est dans le refoulement secondaire qu'elle se manifeste. Nous nous apercevons, quand nous analysons un refoulement secondaire – le fameux « oubli du nom » –, qu'il y a quelque chose qui ressemble à une attraction vers le bas, une espèce de succion d'une représentation par des contenus inconscients déjà existants qui, en somme, l'aspirent. On peut imaginer un tourbillon qui dans l'eau attire le nageur. Bref nous nous apercevons que, dans tel refoulement précis de la vie quotidienne, ce sont ses connexions inconscientes qui maintiennent un élément oublié. »

Les trois termes utilisés par Freud pour désigner de façon précise le fonctionnement du refoulement originaire et secondaire sont les notions de *fixation* ; de *contre-investissement* ; de *traumatisme*. Voici les définitions qu'en donne J. Laplanche :

« D'une part la notion de *fixation*. C'est à propos du refoulement originaire que Freud établit le plus précisément cette équivalence, que j'indiquais tout à l'heure, entre inscription, refoulement et fixation. Le refoulement originaire est une première inscription et une première fixation, à la fois en ce sens que le sujet resterait bloqué à tel moment de son évolution, mais aussi que tel souvenir se trouve fixé (comme on fixe une photographie) et encore que la pulsion, la force pulsionnelle, cette sorte d'énergie mécanique, se trouve fixée à une représentation, devenant ainsi véritablement « motion » (*Regung*) et non plus seulement force (*Triebkraft*). (...) Seconde notion sur laquelle Freud insiste, c'est que ce refoulement originaire, par définition ne se produit pas par « attraction » puisqu'il n'y a rien avant lui qui puisse, dans les tréfonds, attirer, ne peut être maintenu que par ce qu'il nomme un *contre-investissement*, c'est-à-dire par une sorte de couvercle, trame cohérente et tissée au plus serré, dans les instances supérieures, et qui a pour finalité de bloquer toutes les issues, tous les pores par où l'inconscient pourrait venir à suinter. Evidemment, ce sont les formations obsessionnelles et « caractérielles » qui – au-delà d'une détermination nosologique étroite – illustrent au mieux ce mécanisme du contre-investissement. Le troisième concept, enfin, serait celui du *traumatisme* comme événement « premier », contemporain de ces premiers refoulements. Et, après tout, il y a là des éléments de description et d'analyse, si abstraits soient-ils, qui permettent bien d'imaginer ce que peut être ce temps qu'on désigne – trop facilement – comme mythique : effraction de la barrière externe – inscription, comme au fer rouge, des premiers signifiants – reconstitution de la barrière, d'autant plus cohérente qu'elle est plus menacée. »¹⁹¹

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 76. On peut souligner ici par rapport à notre notion « d'ombilic de la philosophie », l'intérêt de l'affirmation « lorsqu'il s'agit de faire venir à la reconnaissance le refoulé, on n'arrivera jamais à le « décrocher » de son inscription inconsciente ». En effet, si l'on suppose que la sublimation, dans son lien à *l'agir*, à la doublure fantasmatique et hallucinatoire de *l'agir*, est une tentative de recouvrement des significations inconscientes, alors on voit bien que la dimension fantasmatique est indéracinable. Toute théorie est fantasmatique, et ne peut s'énoncer comme visant à l'intelligibilité universelle, que depuis la désignation de cette dimension.

¹⁹¹ *Ibid.* pp. 78-79

Le refoulement originaire ne peut selon Jean Laplanche, être référé à une réalité purement mythique, reconstruite. La nécessité d'étayer les notions de *fixation*, *contre-investissement*, et de *traumatisme*, sur une systématisation métapsychologique (ici, « séduction et genèse de la sexualité » ; « théorie du traumatisme en deux temps » ; « apparition de la pulsion comme source externe-interne » ; « objet-source »), tient ainsi à la nécessité de produire une connexion entre les intuitions structurales de la clinique, et des contenus empiriques logiquement articulés au niveau génétique. Ainsi, la référence au premier clivage (dont J. Laplanche ne manque pas de remarquer le lien avec la Genèse et la séparation terre/ciel/eau), ne tient pas à la pure fiction, mais à la nécessité d'articuler logiquement et empiriquement les données de la cure. Dès lors, la référence à un « avant le clivage » du refoulement originaire, permet de saisir l'élaboration, dans la réceptivité originaire du narcissisme primordial de la relation symbiotique mère-bébé, des contenus archaïques de l'inconscient, dont la cure, les rêves et les fantasmes récurrents révèlent la trace :

« Je pense que l'état objectal, voire l'objectivité, se développe à partir de modalités de présence, évidemment une présence « non-thétique », pour parler comme les phénoménologues, mais une présence au monde. Eh bien ce qui est important pour le refoulement originaire c'est que – dans cet état d'une certaine présence, état préconscient-inconscient préalable à la distinction d'un système préconscient et d'un système inconscient – apparaissent des représentations soulignées, délimitées, apportées, implantées peut-on dire par le monde des adultes ; la première, la plus importante de ces représentations étant évidemment celle du sein. Représentations, que Freud nomme dans ses premiers textes, représentations « sexuelles-présexuelles », ce qui implique bien un premier temps où elles-mêmes, ces représentations, sont encore dans un statut qu'on pourrait appeler celui des « limbes » - avant la distinction d'un ciel et d'un enfer – avant que, en un second temps (et c'est là que la théorie du traumatisme « en deux temps » est essentielle), elles n'apparaissent intolérables car devenues, elles-mêmes, sources internes et autonomes d'excitation, et qu'à ce moment elles se trouvent à proprement parler refoulées. Vous voyez combien la théorie du refoulement originaire, et la nécessité de distinguer, dans ce refoulement originaire lui-même, deux temps, combien cette théorie se prête à voir s'y glisser ce que nous nommons les premiers moments de l'apparition de la pulsion sexuelle. Donc deux temps dans ce refoulement dit refoulement originaire : le temps qu'on peut dire exogène, traumatique « en soi », mais qui aboutit simplement à la constitution, dans une espèce de monde encore non-clivé, de ces fantasmes sans statut topique précis, et un temps où le traumatisme devient autotraumatisme et provoque le refoulement. Ainsi le refoulement originaire, finalement, n'est pas si mythique qu'on voudrait le dire, et si Freud a négligé d'étudier les liens qui se tissent avec d'autres éléments de la découverte analytique, ces ramifications permettent de mettre en place une notion qui peut apparaître en elle-même comme un peu abstraite. »¹⁹²

Concernant le statut des métaphores biologiques employées par Freud et Groddeck pour qualifier le *ça* comme contenu, « substrat » psycho-biologique de l'inconscient, Laplanche produit deux remarques qui nous éclairent sur le rapport entre l'inconscient et le préconscient et sur le sens de l'explication « métonymique » ou « métabolique » du refoulement que nous restituerons à partir de son analyse du contre-investissement :

« L'appel à la biologie, chez Freud, est bien antérieur à cet emprunt à Groddeck ; c'est une métaphore constante, si bien qu'on ne peut se satisfaire d'une opposition entre un point de vue biologisant et un point de vue anti-biologique ; on peut aussi bien dire que le point de vue psychanalytique se coule dans un langage (ce qui est encore une façon assez extrinsèque de parler) biologique, ou encore, à d'autres moments, neurologique ou neuro-biologique – qu'on pense au *Projet de psychologie scientifique*. Ou bien – et c'est là une question que je ne peux pas développer aujourd'hui mais que je tiens à évoquer pour n'en pas rester à une pure et simple opposition, pour ne pas nous borner à sommer la psychanalyse de choisir entre un

¹⁹² *Ibid.* pp. 80-81.

biologisme et un antibiologisme – ou bien y-a-t-il quelque chose de plus profond dans cette nécessité de se couler dans des conceptions biologiques ? Car *l'inconscient, une fois constitué, est bien un ça* ; il devient bien une nature, une seconde nature qui nous « agit » (Lacan a dit : qui nous « parle »...). Il y a comme un redoublement symbolique chez l'homme qui le fait retrouver, ou mimer, les automatismes naturels. Ou encore, et peut-être est-ce la même chose, il y a une fécondité des concepts freudiens qui est en même temps une amphibologie, entendant par là qu'ils peuvent être rattachés à deux ensembles conceptuels différents, à deux contextes différents, amphibologie qui nous contraint sans cesse à les cliver et à les redistribuer selon deux perspectives. »¹⁹³

Ainsi, selon l'idée de l'inconscient comme « contenu », l'hypothèse de la « double inscription » peut selon J. Laplanche être abandonnée, puisque « le refoulement originaire a un seul lieu »¹⁹⁴, et « c'est d'un même coup que les premières représentations sont refoulées, et que, par là même, est créé le lieu inconscient où elles viennent s'inscrire, en particulier celles qui vont constituer comme le noyau primordial d'un ça. »¹⁹⁵. Dans ces conditions, le rôle du « refoulement après-coup » permet de saisir l'articulation ambivalente des définitions fonctionnelle et topique de l'inconscient :

« Le refoulement après-coup ; quel est son statut par rapport à ce problème : inconscient fonctionnel ou inconscient topique ? Le refoulement après-coup c'est ce que Freud nomme encore « refoulement proprement dit » (*eigentliche Verdrängung*). Après-coup, pourquoi ? Parce qu'il présuppose l'existence de l'inconscient, et le moment fondateur du refoulement originaire, ce qui signifie que, cliniquement, il est bien plus proche de l'expérience, de la clinique psychanalytique, et non pas seulement de ce que nous pouvons reconstruire, à partir de cette clinique, des premiers moments de la vie humaine. C'est le refoulement, disons, de la vie quotidienne, normale ou névrotique, ce refoulement étant décrit très tôt, et sur un modèle qui continue à lui imposer sa marque : la psychopathologie de l'hystérie plutôt que celle de la névrose obsessionnelle. Dans les *Etudes sur l'hystérie* vous en rencontrez des exemples multiples : par exemple celui de l'oubli de la scène traumatique, dans le cas « Katarina », exemple très limité et très frappant où c'est la scène de séduction (soi-disant par l'oncle, en fait par le père) qui est refoulée ; un refoulé dont Freud opère l'extraction en une sorte de psychanalyse accélérée, extemporanée. Ou bien c'est le refoulement de tout un complexe affectif ; je pense à l'exemple du cas « Elisabeth » où c'est tout le contexte de l'amour pour le beau-frère qui doit être exhumé ; et nous y trouverions notamment l'illustration précise du fait que ce complexe, « refoulé après-coup », n'est refoulé que dans la mesure où il est lui-même attiré dans l'inconscient par un amour plus fondamental, évidemment l'amour pour le père. Et puis dans l'auto-analyse de Freud, le paradigme, pourrait-on dire, du refoulement c'est ce symptôme qui est l'oubli du nom [cf. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, 1971 pp. 5-11] : celui du peintre *Signorelli*. Il s'agit bien là d'un élément discret, tout à fait fragmentaire, un morceau de discours, une « représentation-mot » qui tombe dans les dessous, qui est coupé comme à l'emporte-pièce, comme on peut décrire une faille géologique se produisant dans un terrain sédimentaire. »

Ici, J. Laplanche cite un extrait du chapitre « l'inconscient » de la *Métapsychologie* de Freud pour décrire avec Freud le mécanisme précis du refoulement secondaire :

« Si nous prenons le cas du refoulement proprement dit (refoulement après-coup) et de la manière dont il agit sur les représentations préconscientes ou même déjà conscientes, alors le refoulement ne peut consister qu'en ceci : à la représentation [donc la représentation préconsciente] est retiré l'investissement préconscient, qui appartient au système *Pcs*. La représentation demeure ensuite désinvestie, ou bien elle reçoit un investissement de *Ics* ou encore elle conserve l'investissement *ics* qu'elle avait déjà. [A partir de notre schéma géologique, on pourrait aisément figurer les facteurs que le refoulement met ainsi en jeu. Pour qu'il y ait effondrement localisé, il a fallu que les liens qui existaient entre les couches soient rompus :

¹⁹³ *Ibid.* p. 85.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 86.

¹⁹⁵ *Ibid.*

donc désinvestissement, détachement. Et deuxième raison, il y a eu aussi quelque chose qui attirait : une sorte de vide, de caverne sous-jacente, correspondant à l'attraction par l'inconscient. Troisième élément enfin, il faut un contre-investissement, c'est-à-dire quelque-chose qui maintienne ce qui aurait sans cesse tendance à remonter.] Donc : retrait de l'investissement préconscient, conservation de l'investissement inconscient ou substitution à l'investissement préconscient d'un investissement inconscient. Remarquons d'ailleurs [c'est là qu'est l'important quant à notre problème] que nous avons, pour ainsi dire sans le faire exprès, fondé ces considérations sur l'hypothèse qui veut que le passage du système *Ics* dans un système voisin ne s'effectue pas par une nouvelle inscription, mais par un changement d'état, une modification dans l'investissement. L'hypothèse fonctionnelle a ici évincé sans peine l'hypothèse topique. »¹⁹⁶

L'hypothèse fonctionnelle prend le pas sur l'hypothèse topique, mais J. Laplanche ajoute cependant cet amendement à la description freudienne : « il ne s'agit justement pas du « *passage du système inconscient dans un système voisin* », mais, à l'inverse, du passage du système préconscient dans le système inconscient (...) Dans le refoulement c'est donc une seule et même représentation sur laquelle viennent s'exercer des processus économiques de désinvestissement, investissement inconscient et contre-investissement, mais la représentation est la même, il n'y a pas lieu de penser qu'il y a deux représentations successives, il n'y a pas un processus de *traduction* mais simplement un *transport*. »¹⁹⁷. L'hypothèse topique est ainsi préservée, mais elle est à présent commandée par l'hypothèse fonctionnelle du point de vue de la chronogenèse du refoulement et du contre-investissement.

Comparant l'action du contre-investissement dans l'opération du refoulement secondaire, au pouvoir d'un réseau de *Gestalt* pré-conscientes et inconscientes, dont les unes correspondent à la « dalle » de blocage de retour de la représentation refoulée, les autres correspondant à la persistance dans le système primaire (celui des représentations de chose, hallucinations et schèmes moteurs archaïques) de la quantité d'énergie liée au désinvestissement pré-conscient de la représentation. Les deux niveaux sont articulés sur le modèle d'un « dessin à énigme », qui n'est pas le dessin des images équivoques, mais un dessin figuratif narratif, dont un ou plusieurs éléments spécifiques sont « cachés » à même les motifs triviaux, et ne sont repérables comme symboles qu'avec une « attention flottante », on peut songer ici à la représentation de l'organe génital masculin dans le « Verrou » de Fragonard. La « prégnance » de ces formes qui deviennent des symboles quant elles sont isolées partiellement de leur contexte sémantique, décrit le double mouvement retour du refoulé/ contre-investissement à l'origine des formations de compromis dont la phobie du petit Hans est un exemple-type (mentionnée p. 91). Hans produit des représentations animales servant de contre-investissement camouflant les motions homosexuelles refoulées, et servant à métaboliser l'angoisse de castration liée à l'ambivalence pulsionnelle créée par l'imgo du père castrateur. Cette jointure qui est aussi un clivage entre les deux systèmes tient à leur fonctionnement énergétique. Laplanche distingue ainsi les deux énergies pré-cs et ics, au plan non de la quantité

¹⁹⁶ S. Freud, « *L'inconscient* », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 87-88.

Cité pp. 87-88 de J. Laplanche, *Problématiques IV*, op. cit. Les commentaires entre crochets sont de Jean Laplanche

¹⁹⁷ J. Laplanche, *Problématiques IV*, p. 88. Ici, quand il mentionne un processus de « *transport* » et non de « *traduction* », il cherche à souligner sa critique de la théorie de la double inscription du point de vue du primat synthétique qu'il accorde à l'explication fonctionnelle du refoulement secondaire et à la logique du contre-investissement. Le point de vue topique, et la notion de « *traduction* » n'interviennent qu'au niveau de l'explication analytique des chaînes associatives et des contenus des scènes refoulées apparaissant dans la cure.

(justement égale selon lui)¹⁹⁸ mais au niveau de leur fonction, « investissement » ou « énergie libidinale ». L'énergie d'investissement correspond à la prégnance, la bonne correspondance de la représentation contre-investie à l'énergie ics de départ, et l'énergie libidinale décrit le libre mouvement du fonctionnement primaire, d'investissement hallucinatoire des traces archaïques à travers les traces précés. C'est à cette double articulation que l'on peut désigner le lien entre formation du symbole et formation des fantasmes comme théories inconscientes permettant au sujet de se former une représentation de sa fonction, sa place, dans le complexe psycho-sexuel familial, ce sont ces mêmes fantasmes qui conditionnent comme les énoncés symboliques de la répétition symptômale (ici l'angoisse associée au cheval).

Ce que nous retenons ici de la démonstration de J. Laplanche, pour articuler sa conception du refoulement à notre enquête sur la lettre et l'écriture tient à trois remarques. La première porte sur le symptôme, et sa dimension condensatoire, *métonymique* : « le caractère du symptôme, c'est bien de pouvoir condenser plusieurs motions auxquelles il se substitue. »¹⁹⁹. La deuxième remarque, ou série de remarque concerne l'affect fondamental d'angoisse, sa fonction d'appel des signifiants contre-investis, et l'effet de disjonction de l'affect et de la représentation par la castration. La troisième remarque, qui nous permettra d'introduire la notion de « lettre » au niveau du lien entre « représentations de mot », « représentations de chose », « pulsion de mort », et « représentant de la pulsion ».

Ainsi, J. Laplanche affirme à partir du cas de la phobie animale du petit Hans :

« Dans la phobie d'animaux – simplement pour situer le contre-investissement – rappelons qu'il existe un premier refoulé qui est une motion pulsionnelle d'amour, oedipienne, avec évidemment, les représentations qui lui sont liées. Et d'ailleurs, quant on analyse suffisamment loin cette hystérie du petit Hans, on s'aperçoit que l'essentiel de cette motion d'amour c'est bel et bien celle qui a pour objet le père, c'est-à-dire la motion homosexuelle. Disons : « pour l'essentiel », **car le caractère du symptôme c'est bien de pouvoir condenser plusieurs motions auxquelles il se substitue**. Pour simplifier nous disons avec Freud qu'une motion se trouve refoulée avec ses représentants et, à sa place – c'est là-dessus que j'insiste -, **après un premier temps d'angoisse pur et simple** (sur lequel Freud centre l'éclairage, ce qui se rattache à **sa théorie de l'angoisse, selon laquelle celle-ci correspond à la libido libérée des représentations connexes, une espèce de libido à l'état pur, destructrice par là même**) **corrélatif d'un premier refoulement, apparaît très vite, au lieu d'une angoisse non symbolisée, un animal d'angoisse** (pour le petit Hans, le cheval d'angoisse). Eh bien ce cheval d'angoisse permet deux choses : d'une part, une rationalisation des conditions d'apparition de l'angoisse, c'est-à-dire que l'angoisse qui surgissait sans cause, apparaît ici dans une sorte de série causale plus ou moins rationnelle, un « parce que »... – c'est parce que je vois ou je crains de rencontrer ce cheval que je suis angoissé – ce qui est évidemment une « fausse connexion », mais qui permet néanmoins de lier l'angoisse, de l'empêcher de se reproduire de façon absolument anarchique. Et, d'autre part, une structuration de l'espace, puisque le cheval ne se rencontre pas partout, il se rencontre dans la rue, en certains lieux de la ville de Vienne, et pas n'importe lesquels ; l'espace se trouve orienté, polarisé, structuré, en fonction des possibilités de rencontrer l'animal d'angoisse. Vous le voyez, rationalisation et surtout structuration de l'espace évoquent bien l'établissement d'une configuration, d'une *Gestalt* visant à éviter toute surprise ; une figure qui va d'ailleurs se compliquer à mesure que cette *Gestalt* – son béton, finalement n'est pas si solide que cela – à chaque instant, en certain points, se trouve menacée d'effondrement, d'infiltration par la motion de départ et par son produit de dégradation,

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 91, citation de pp. 88-89 de la *Métapsychologie* de Freud : « il est tout à fait possible que ce soit précisément l'investissement retiré à la représentation [donc l'énergie économisée par le désinvestissement] qui soit utilisé pour le contre-investissement. »

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 91.

l'angoisse. Ce qui amène le petit Hans à poser des avant-postes de plus en plus éloignés pour se protéger de plus en plus extensivement contre la menace, même lointaine, d'apparition de l'animal. **Pour parler en termes de contre-investissement, il y a deux aspects de celui-ci : au début, nous dit Freud, c'est le substitut symbolique** – c'est-à-dire le cheval d'angoisse qui est contre-investi contre l'apparition de la représentation originaire ; **au fur et à mesure que le substitut lui-même laisse trop filtrer de la motion originaire, c'est l'environnement lui-même qui devient contre-investi, pour empêcher la rencontre même de l'animal. (...)** Nous voyons que l'inconscient et les représentations conscientes tendent sans cesse à **faire irruption, à vouloir réapparaître, à produire, dans le préconscient, de nouvelles « pousses », de nombreux « rejets »**. Et, d'autre part, nous dit Freud, c'est aussi quelque chose qui **attire** : toute expérience qui entre en connexion, quelle que soit cette connexion, avec un schème ancien, lui-même refoulé – avec une scène primitive par exemple – **tout ce qui, dans l'expérience quotidienne, vient « chatouiller » une scène primitive, se trouve à son tour aspiré dans le tourbillon du refoulement secondaire.** »²⁰⁰

Dans les pages 22 à 24 de *Problématiques IV*, Laplanche caractérise précisément la relation du complexe de castration à l'angoisse, du fait de sa fonction de disjonction de l'affect et de la représentation. La castration apparaît comme l'agent du mouvement angoisse/désinvestissement/substitution symbolique caractéristique du refoulement. Et d'autre part, la castration serait la fonction psychique qui organise, encode les contenus fantasmatiques, la nécessaire « mise en scène » des phases du drame originaire de la *séparation* :

« La castration, au sens propre, en psychanalyse, est un complexe, très précisément lié à un moment, celui de la phase phallique, et au complexe d'Oedipe qui lui est contemporain ; cela si l'on se réfère aux vues freudiennes. Mais, si étroitement qu'il soit délimité dans le temps, le complexe de castration, ce complexe phallique si l'on peut dire, est à situer entre, d'une part, des précurseurs [prégénitaux, la castration orale et anale], une généalogie, et d'autre part, un destin ultérieur, névrotique, culturel, ou encore, pourquoi pas, psychanalytique. Dans le rapport du complexe de castration à ses précurseurs, j'essayais de montrer une double généalogie : d'une part, celle d'une représentation, d'autre part, celle d'un affect, et précisément de l'affect qu'on nomme angoisse. J'insiste sur ceci : la distinction, dans le cas de la castration, du registre de l'affect et de celui de la représentation n'a rien d'un *artifice de présentation*. Elle se situe, au contraire, dans la ligne des découvertes primordiales et fondamentales de la psychanalyse : **le jeu indépendant, la dissociation toujours possible, dans un évènement psychique, entre son contenu représentatif et le vécu émotionnel (quantitatif et qualitatif) qui l'accompagne**. A l'opposé des constatations du sens commun et des descriptions de la phénoménologie, la « peur du loup », la « tristesse de la perte », la « joie d'un succès » ne constituent pas des totalités indissociables, des modes de conscience ou noème et noèse se correspondent nécessairement. Le « de », dans ces descriptions, ne signifie qu'un lien fragile, mobile – quant à sa réalité ; un lien questionnable, éventuellement trompeur, toujours justiciable d'une analyse – quant à son essence. **La généalogie de la représentation, dans le cas de la castration, c'est essentiellement les avatars d'un fantasme qui est celui de la séparation**. C'est en ce sens qu'on est amené à parler de « castrations » prégénitales : orale, par exemple, avec le moment répétitif de retrait du sein, ou le temps, plus général du sevrage ; ou encore castration dite anale, ou, plus largement, excrémentielle ; et, enfin, plus archaïque et aussi plus énigmatique, la séparation de la naissance : plus énigmatique puisque c'est une « castration » qui n'est pas vécue comme telle par le sujet, et qui ne peut être, au départ, thématifiée par l'enfant, mais par la mère. Cette succession pourrait être prise en un sens finalement très génétique, très linéaire, voire dans la perspective de stades de maturation²⁰¹ : il y aurait une sorte d'apprentissage et de maîtrise progressive de la séparation pour en arriver à ce stade terminal que serait le complexe de castration, c'est-à-dire l'assomption du sexe comme pouvant être séparé et fondant la distinction mâle-femelle. A cette vue qu'on pourrait encore nommer constructiviste, on doit opposer une perspective que je dirais plus dialectique, et qui, précisément fait intervenir l'hypothèse de l'Ics. Ce que j'entends par là, c'est

²⁰⁰ *Ibid.* pp. 92-93.

²⁰¹ Cette vue génétique est celle de Margaret Mahler, et de son étude psycho-génétique des stades de la « séparation-individuation » du sujet depuis la relation symbiotique mère-enfant jusqu'à l'assomption de l'autonomie corporelle.

que les « castrations » primordiales, pré-génitales, ne sont pas, pour prendre une image, les pierres d'un édifice telles que, l'édifice achevé, elles y seraient reconnaissables. Elles sont, tout au plus, les fondations de cet édifice ou, mieux encore, comme ces blocs de ciment ou de pierre qu'on jette parfois à la mer pour y édifier ensuite une jetée. Ces « castrations » sont donc englouties, elles se trouvent dans un rapport de refoulé par rapport à la configuration ultérieure, refoulées, notamment, par rapport au complexe de castration phallique. **Peut-être même** (c'est une question que nous aurions à nous poser) **s'agit-il là du refoulé primordial, originaire** ? La question serait donc la suivante, en partant de ces précurseurs de la représentation ou du complexe de castration : le sort de ces représentations archaïques qui préfacent le complexe de castration *peut-il nous donner une idée plus concrète de ce qui constitue le fond(s) de l'inconscient* ? **Une succession de stades c'est donc une succession de refoulements, une succession aussi de symbolisations c'est-à-dire de reprises, dans un autre langage, de ce qui a été dit dans un langage antérieur. (...) Il y aurait donc une sorte de reprise de ce thème de la séparation, exprimé dans un « langage » (un « dialecte » comme le dit à d'autres moments Freud) dans un complexe de « représentations » différent à chaque fois.**²⁰²

Dans les pages 28-29 également, au sujet du rapport entre castration et formation du symbole :

« **Si nous rapprochons ces deux lignes, généalogie des fantasmes et succession des angoisses**, depuis les angoisses de séparation, de morcellement, les plus primitives, jusqu'à l'angoisse de castration et même aux angoisses décrites comme ultérieures, angoisse sociale, angoisse devant le surmoi, etc., **le problème de la symbolisation qui m'introduit directement à la question de l'inconscient, se présente de façon double : la symbolisation est assurément symbolisation de représentations puisqu'il s'agit de substituer une représentation à une autre, la seconde devenant le symbole de la première ; mais, en un sens beaucoup plus primordial peut-être, la symbolisation apparaît comme quelque chose qui porte directement sur l'affect, c'est-à-dire qui ne serait pas, à l'origine, substitution de représentations mais, d'abord, liaison, soudure de l'angoisse, de façon à la maîtriser.** »

Enfin, à la page 97 de *Problématiques, IV*, Laplanche nous donne cette définition du rapport entre les « représentations de mot » et les « représentations de chose », remarque qui, dans le fil des précédentes sur le refoulement, le symptôme, le contre-investissement, et la fonction disjonctive de l'angoisse de castration, nous amènera à introduire la « lettre » comme point de fixation de ce processus global de l'inconscient :

« Il y a une idée absolument constante chez Freud, concernant le langage et sa fonction de prise de conscience, au niveau du processus secondaire. Si vous voulez, représentation – de – chose ou représentation – de – mot sont également des représentations, mais les représentations – de – mot (vous trouvez ces thèses, notamment dans le *Projet de psychologie scientifique* puis, en passant par *Le moi et le ça*, jusque dans *Abrégé*) – du fait même qu'elles sont susceptibles d'être reproduites « en personne », du fait même que nous pouvons reprononcer le mot y compris dans le langage intérieur - , elles sont susceptibles de réapparaître à la conscience et, par là même, entrant en connexion avec les représentations de chose, elles sont capables - pourrait-on dire – de faire *irradier* la prise de conscience, qui est liée à la prononciation du mot, sur la représentation - de – chose. **C'est dans la mesure où nous pouvons reproduire la représentation – de – mot , mais où nous ne sommes pas capables de reproduire activement les représentations – de – chose** (que parfois celles-ci « reviennent », c'est autre chose) **que nous sommes en mesure de tisser certaines représentations – de – chose dans le contexte du préconscient, de les prendre dans les mailles du préconscient.** »²⁰³

²⁰² *Ibid*, p. 22-24.

²⁰³ *Ibid*. p. 97.

Ainsi, dans son rapport du colloque de Bonneval, *L'inconscient, une étude psychanalytique* (1961)²⁰⁴ co-écrit avec Serge Leclair, J. Laplanche explicite ses conceptions du refoulement par l'analyse d'un rêve, qui fait apparaître l'articulation entre la castration, le mouvement d'attraction/substitution du refoulement la fonction métonymique du symptôme ou du signifiant dans le rêve, et le rôle condensatoire et commutateur de la lettre, qui permet la jonction entre le plan de l'image hallucinatoire du rêve, et le plan des associations inconscientes révélées dans le récit verbal, manifestation du réseau d'idées et de signifiants associés, dans le refoulement secondaire, en tournant autour de l'objet du refoulement originaire.

« Voici donc, raconté par Philippe, un obsessionnel d'une trentaine d'années, un premier songe, le « rêve à la licorne ». [Voici le récit de Philippe pendant sa séance:] « La place déserte d'une petite ville ; c'est insolite, je cherche quelque chose. Apparaît, pieds nus Liliane – que je ne connais pas – qui me dit : il y a longtemps que j'ai vu un sable aussi fin. Nous sommes en forêt et les arbres paraissent curieusement colorés, de teintes vives et simples. Je pense qu'il y a beaucoup d'animaux dans cette forêt, et, comme je m'appête à le dire, une licorne croise notre chemin ; nous marchons tous les trois vers une clairière que l'on devine en contrebas. » C'est une hypothèse généralement admise, que le rêve est l'expression déguisée de la réalisation d'un désir. **Disons tout de suite que celui qui sous-tend ce rêve est un désir de boire**, et nous allons montrer comment, à partir de ce récit, il se dégage avec évidence. Rien dans le texte manifeste du rêve n'exprime directement un désir de boire ; c'est le dire de Philippe qui nous le signale tout d'abord, dans le cours de la séance, à savoir qu'il se réveilla un peu plus tard dans la même nuit en proie à une soif assez vive, mais ne mentionne aucun autre rêve précédant directement le réveil. A ce propos il indique qu'il avait dîné la veille au soir de « harengs de la Baltique » assez salés : il les aime tout particulièrement. De même, nous retrouvons dans le récit des événements de la veille l'essentiel du matériel onirique et d'autres évocations du désir de boire : Philippe s'était promené en forêt avec sa nièce Anne ; ils avaient, comme il leur arrivait parfois, guetté le gibier et, surtout, remarqué, vers le fond d'un vallon où coulait un ruisseau, de nombreuses traces de cerf et de biches indiquant un des points où les animaux venaient boire. Notons ici de façon anticipée qu'il est très vraisemblable qu'au moment où le souvenir du songe s'éteint, ils accompagnent la licorne-biche qui va boire à la clairière. L'analyse proprement dite du rêve nous mène à trois souvenirs d'enfance. **La place déserte du début du rêve présente quelque chose d'insolite en ce sens qu'il y manque un monument ou une pièce d'eau** ; si l'on suit les dires du rêveur, il s'agirait très exactement de la place d'une petite ville de province où se trouve la « fontaine à la licorne ». Ce n'est pas seulement la très remarquable figuration de l'animal fabuleux ornant la fontaine qui semble être restée dans la mémoire de Philippe ; c'est aussi, plus indistinct au début, puis se dégageant du récit, le souvenir d'une scène de vacances d'été qu'il poursuivait en ce lieu, alors qu'il devait être âgé de trois ans environ : **il tente de boire l'eau qui jaillit de la fontaine au creux de ses mains rassemblées en coupe. Nous retrouvons d'ailleurs une réplique de ce geste, très significatif pour le sujet d'une certaine indépendance alliée à l'expérience d'une maîtrise motrice accomplie, dans le deuxième souvenir.** C'est une promenade en montagne à laquelle nous mène plus spécialement le fragment de phrase : « il y a longtemps que j'ai vu... » ; il s'agit en fait d'un reste diurne, la phrase s'appliquant au cours de la promenade de la veille au flamboiement d'une bruyère particulièrement opulente (c'est le même chatolement coloré qui l'étonne, dans le rêve, transporté par les arbres). **Le souvenir de ce lieu de montagne suisse (bruyère éblouissante et forêt) est lié à une tentative enfantine d'imiter un camarade plus âgé qui réussissait un bruit de sirène en soufflant dans ses deux paumes disposées en conque**, appel ou signal qui résonnait particulièrement bien en forêt. C'est un appel plus précisément articulé que nous trouvons dans le troisième souvenir, celui d'une plage atlantique, à laquelle nous mènent, par le détour de la Baltique, puis l'issue inattendue de la phrase « il y a longtemps... un sable aussi fin », encore **et surtout le nom de Liliane qui ne correspond à aucune personne repérable par Philippe. Il décompose alors ce nom : « Anne » est bien sa nièce ; serait-ce donc de « Lili » qu'il s'agit ? Lili est une personne très proche de son entourage, cousine de sa mère, qui était avec lui sur cette plage atlantique, alors qu'il avait tout juste trois ans (vraisemblablement au début des mêmes vacances qui l'avaient mené dans la ville à la licorne).** Le souvenir qui marque électivement ce séjour est celui d'une

²⁰⁴ J. Laplanche et Serge Leclair, *L'inconscient, une étude psychanalytique*, in revue *Les Temps modernes*, n°183, juillet 1961, pp. 81-129, et reproduit dans *Problématiques IV* pp. 261-321.

taquinerie de Lili : comme Philippe, en ce juillet éblouissant, ne cessait de lui répéter à tout bout de champ d'un air grave et insistant (faut-il dire séducteur ?) « j'ai soif », Lili finit par l'interroger, chaque fois qu'ils se retrouvaient : « Alors, Philippe, j'ai soif ? » Cette affectueuse moquerie devint dans les années qui suivirent une sorte de formule, presque de signe de reconnaissance entre eux, dite sur ce même ton grave et faussement désespéré (connivence, assurance de satisfaction) : « Philippe, j'ai soif. »

Ainsi trouvons-nous sommairement esquissée par l'évocation de ces trois souvenirs une première interprétation approximative de ce rêve. A la faveur d'une soif nettement motivée par l'ingestion de harengs, à l'occasion de ce besoin de boire pourrait-on dire, surgit un rêve qui, pour un temps au moins, fournit au sujet un certain apaisement au désir de boire et diffère le moment du réveil. Mais il convient de souligner aussitôt que l'apaisement temporaire qu'apporte le rêve ne concerne pas le *besoin* de boire, c'est-à-dire cet état humoral auquel le songe n'apporte aucun remède : le rêve semble répondre à autre chose qui est le *désir* de boire, la soif de Philippe : c'est elle qu'il convient d'interroger. Le rêve nous renvoie à la déclaration fondamentale de Philippe : « j'ai soif » et à deux conséquences de cette proposition : d'un côté il boit de son propre chef en témoignant d'une certaine maîtrise motrice ; d'un autre côté il se situe en face de Lili comme celui qui appelle, dit sa soif : il se trouve épinglé de ce fait sous la formule ironique et affectueuse : « Philippe, j'ai soif . »²⁰⁵

La description d'un deuxième rêve de Philippe, lié au premier, permet alors de saisir le lien entre la fonction métaphorique et métonymique du langage du rêve, le signifiant « licorne », la fonction organisatrice de la pulsion de mort relativement aux signifiants, et le rôle commutateur de la lettre (passage des mots aux images dans le récit et l'association libre) dans la chaîne associative entre « Lili » et « corne », qui révèle le désir du patient :

« « Quelqu'un (un garçon d'une douzaine d'années, semble-t-il) vient de glisser avec une seule jambe dans un trou. Il est couché sur le côté et crie très fort comme s'il était gravement blessé. On (j'en suis) se précipite pour regarder où est la blessure : mais rien ne paraît, ni au genou, ni à la jambe ; on trouve seulement au pied, sur le côté du talon, une éraflure visible en forme de longue et grande virgule, qui ne saigne même pas. Il se serait donc blessé contre un objet caché dans le trou : on le cherche, pensant à un clou rouillé : cela ressemble plutôt à une serpe. » (...) S'il est clair ici que c'est le « désir de castration » qui est le moteur du rêve, que pouvons-nous dire de plus précisément de ce désir paradoxal, si étranger, semble-t-il, à tout « besoin » ? Un fragment d'analyse du rêve de la serpe va nous permettre de situer le fait de la pulsion de mort dans sa fonction de matrice du désir et de soutien essentiel du complexe de castration. La première idée qui vient à notre patient à la suite de ce récit est celle d'une cicatrice au visage telle qu'elle est indiquée sur sa carte d'identité en face de la mention « signes particuliers ». Ainsi la blessure est devenue cicatrice et marque maintenant masquée par cette trace pourrait-on dire. Le rêve démasque la blessure qui, par le fil du discours, du talon remonte à la cuisse, face postérieure, face antérieure, pour retrouver enfin sa place véritable, entre elles, fleur, blessure, caverne ou sanctuaire. La blessure – cachée – constitue le point pivot du rêve. Dans son évocation, elle apparaît comme significative par l'instantanéité même de sa survenue, fulgurante et facile comme un coup de rasoir ; la douleur ne survient qu'après l'instant de la blessure et il semble que le hurlement catastrophique soit moins lié à la souffrance, qui ne se développe que lentement, qu'à la surprise de l'accident. Nous voyons avec Philippe dans cette figuration schématique d'une atteinte à l'intégrité du tégument la mise en cause radicale de son unité de corps vivant, rupture, effraction, désordre fulgurant, intrusion fatale ; dans la chaîne associative que le coup de serpe développe chez notre patient, ce sont les thèmes d'amputation, de tétanos mortel, de décollation qui surviennent ; c'est le thème capital de la fin ou du commencement qui apparaît là dans son instantanéité catastrophique. Remarquons, en outre, qu'ici elle marque l'origine d'un état de tension, la douleur, corrélative de la survie du sujet à ce dommage. Mais avec la douleur, nous quittons le fait inqualifiable, insaisissable, de la pulsion de mort : nous entrons déjà dans le champ de l'économie libidinale, ici sous sa forme négative de déplaisir, de tension irrésolue. Plus communément, mais dans une succession contraire, nous retrouvons l'expérience d'une instantanéité résolutive, quasi extatique, dans l'instant de la jouissance qui conclut – et donne son sens –

²⁰⁵ cf. Laplanche, *Problématiques IV*, pp. 281-283

au plaisir croissant de l'union amoureuse. La pulsion de mort est cette force radicale ordinairement figée et fixante qui affleure dans l'instant catastrophique ou extatique, en ce point où la cohérence organique du sujet en son corps apparaît pour ce qu'elle est, innommable ou indicible, syncope ou extase, criant son appel d'une parole pour la voiler et la soutenir. **Ainsi la pulsion de mort affleure-t-elle sans jamais se montrer. Mais nous voyons déjà qu'elle constitue ce « roc », le fondement du complexe de castration, qu'elle permet, en tant que limite inqualifiable et rigoureusement inquantifiable, le développement et l'organisation des pulsions sexuelles, qu'enfin, et nous y reviendrons, elle suscite impérieusement le développement et la structuration du langage.**

Ayant ainsi tenté de situer le niveau spécifique des forces pulsionnelles et tenté de les distinguer du pur « besoin », il nous reste à caractériser ce que l'on appelle à proprement parler le *désir* du rêve, cette force particulière qui, seule, peut de l'avis de Freud, mettre l'appareil psychique en mouvement. **Comment se présente donc dans l'analyse du rêve à la licorne cette force motrice essentielle ? Il est facile de voir que ce qui apparaît par-delà la formule provisoire qu'était le « désir de boire », c'est un autre désir, moins calqué sur la pulsion, essentiellement forgé à partir de ces représentants et de leurs rejets. C'est autour de Lili, à qui s'adresse le représentant de la pulsion « j'ai soif », que semble s'articuler l'essentiel du désir de Philippe. Plus d'une voie nous y mène : d'abord le jeu de mot facile et ambigu qui de « Lili » nous fait passer à « lolo », dans la double acception enfantine (lait) et vulgaire (sein) de ce mot. Ainsi se dégage plus clairement ce « désir de Lili » dont nous ne faisons cependant que commencer à découvrir les implications. Car ce que Philippe nous apprend en outre c'est que le surnom de Lili semblait réservé à l'usage exclusif de son mari (- et de lui-même, Philippe). Il convient enfin de souligner l'importance toute particulière du phonème « li » que nous trouvons une autre fois dans le texte du rêve, dans *li-corne* ; nous nous y arrêtons simplement pour rappeler un autre calembour facile que Philippe évoque à ce propos : le *lit* de Lili, très évocateur pour lui du « bon couple » que formaient Lili et son mari, en contraste avec les relations plus difficiles de ses propres parents. Ainsi en arrivons-nous par un biais laborieux à ce qui d'emblée, pour une oreille analytique, marque le noeud du rêve et l'âme du désir, la *licorne* : animal fabuleux, composite, mi-cerf, mi-cheval, symbole évident de force virile exposée. Mais, pour Philippe, comme nous le verrons, ce n'est pas un hasard que la licorne précisément surgit en ce rêve : toutes les traces, pourrait-on dire, y menaient, comme elle, à son tour, mène à l'endroit pour boire, à *l'instant de boire* où culmine et s'évanouit le désir²⁰⁶. **Pourquoi donc, pour Philippe, ce composé simpliste de Lili et de « corne » en licorne vient-il là s'imposer comme un énigmatique symbole ? Pourquoi cette corne (pied cornu) transportée des pieds à la tête (nous le verrons plus loin à propos de l'analyse d'un symptôme) tout comme dans le rêve à la serpe la cicatrice était déplacée du front au talon ? Nous y reviendrons, et nous nous contenterons pour l'instant d'indiquer ce que précisément nous dévoile l'analyse du désir de Philippe : ce désir est précisément pour lui celui d'établir un lien, de faire un pont, d'occulter une faille, de parer à la catastrophe d'une blessure, de colmater à tout prix ce qui peut évoquer la castration de quelque façon que cela soit.** En ce sens la licorne se présente comme la réalisation même de cette unification mythique, l'animal fabuleux qui, en place du troisième oeil, porte l'appendice invulnérable et vainqueur. La plus commune des légendes dit que la Licorne est un animal difficile à capturer pour le chasseur ; il n'y peut réussir qu'en piégeant l'animal à l'aide d'une jeune vierge, car après avoir placé la corne en son giron, la licorne s'endort. Le niveau du désir et de sa force est celui-là même : l'imaginaire, le mythe, le leurre, pour autant qu'ils assument l'essentielle et naturelle fonction de masquer la force radicale qu'est la pulsion de mort. En un mot, peut-être plus énigmatique, nous dirons pour l'instant que **la licorne apparaît à l'analyse de ce rêve comme la *métonymie* du désir de Philippe.** »²⁰⁷**

Et, pp. 294-296 :

« Nous voyons enfin que ces chaînes associatives et le texte manifeste du rêve se recoupent, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, en quelques « mots-carrefour » précieux pour notre investigation ; ce sont ces termes qui doivent être considérés comme les éléments constitutifs du texte inconscient. Ainsi, dès maintenant, les termes Lili, plage, sable, licorne, amenés par le texte manifeste ou les chaînes associatives du premier rêve, constituent certainement les éléments de la chaîne inconsciente que nous avons à découvrir. Nous ne voudrions pas arrêter ces commentaires sur la texture même du rêve et du processus

²⁰⁶ Nous pouvons souligner ici le lien entre cette conception et la notion lacanienne de *fading* subjectif telle que développée dans *le Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*

²⁰⁷ J. Laplanche, *Problématiques IV*. pp. 291-292.

corrélatif de notre interprétation, sans revenir sur la question du « processus primaire » en insistant sur ce que J. Lacan a déjà maintes fois souligné [en note p. 294, J. Laplanche mentionne *L'instance de la lettre dans l'inconscient*] à savoir la nature parfaitement repérable en termes scientifiques linguistiques des deux mécanismes du déplacement et de la condensation. **Le mécanisme de la condensation, *Verdichtung*, qui consiste en la substitution d'un signifiant à un autre signifiant est à rapprocher de celui de la métaphore. Ainsi, dans le texte du rêve, le signifiant « place » semble s'être substitué au signifiant « plage ». La métaphore place désigne et masque ainsi la scène dont il s'agit dans le rêve, la plage. Mais il est clair que cette substitution souligne précisément le caractère de « mise en avant », de « publicité » donné dans le rêve à la scène originelle, la plage.** Nous reviendrons très longuement sur le mécanisme de la métaphore, précisément dans la mesure où il est lié au refoulement. Le *déplacement*, ou *Verschiebung*, correspond, lui, à la *métonymie*. La licorne apparaît dans ce rêve comme une merveilleuse métonymie, renvoyant certes à la fontaine, mais aussi à sa légende, et, à vrai dire, à tout un circuit qu'il nous restera à détailler dans sa structure. **Techniquement, la métonymie est précisément la figure qui souligne la connexion d'un signifiant à un autre signifiant, supportant ainsi tout le mécanisme élémentaire du langage, celui que le rêve utilise sans limite.**

Mais ce qu'il convient ici de souligner c'est que **la connexion métonymique établit un pont entre deux signifiants (ou plusieurs) dont la parenté, soit expressive, soit formelle, est beaucoup moins évidente (beaucoup plus arbitraire et singulière) que pour la métaphore** : entre place et plage le lien peut apparaître ; mais seule la licorne peut surmonter et lier l'assemblage hétéroclite des fantasmes qui supportent le désir de Philippe. **Métonymie, la licorne l'est au sens où tout en elle, dans l'effigie comme dans le mot, indique la condensation certes, mais aussi le déplacement et l'intervalle qui séparent les termes qu'elle joint. Du li(t) de Lili à la corne que Philippe souhaite avoir aux pieds, licorne tient dans l'intervalle de ses deux premières syllabes les éléments intermédiaires de la chaîne inconsciente.** Sur un autre plan, elle renvoie plus simplement de la fontaine qu'elle surmonte à l'eau qui en jaillit, à l'instant même du boire ; des pieds à la tête enfin, telle la cicatrice du rêve à la serpe, elle déplace la corne en la transmuant d'écorce en dard. **Lorsque nous parlons de fonction métonymique de la licorne, c'est précisément dans la mesure où ce signifiant renvoie, non pas à un objet qui comblerait la soif en question, mais bien au contraire dans la mesure où il est lui-même, en tant que métonymie et porteur du symbole phallique, celui qui désigne recouvre et masque la béance du sujet, ou, si l'on préfère, sa « castration originelle ».** Ainsi, la métonymie, telle la cicatrice, par son inépuisable possibilité de déplacement est-elle proprement faite pour marquer et masquer la faille où naît et se précipite perpétuellement le désir, sur le roc de la pulsion de mort. »

Enfin, et pour conclure cette analyse concrète des deux rêves, J. Laplanche et Serge Leclair produisent l'intégralité de la chaîne signifiante qui s'y articule, qui nous montre le lien entre symptôme et lettre. Ainsi, le symptôme dit du « grain de sable », que Philippe révèle au sujet d'une phobie cutanée du sable, liée à l'expérience infantile d'une brûlure au pied par contact avec une plaque de zinc chauffée enfouie dans le sable, permet de voir le lien entre les signifiants des chaînes associatives des deux rêves, ce qui permet de produire la scène inconsciente globale de Philippe : « sable », la « serpe », « blessure au pied », « Lili », « corne ».

« Nous voudrions encore, à propos du cas de Philippe, considérer le mécanisme d'un symptôme apparemment mineur que les associations du rêve ont rappelé. Il s'agit de ce que nous pourrions appeler le symptôme du « grain de sable ». Philippe ne mit pas longtemps à nous dire qu'il n'aimait pas la plage, mais d'une façon telle qu'il nous fut facile de soupçonner là quelque difficulté plus fondamentale. Des souvenirs de l'été atlantique émergeaient encore, très nets, certains détails se rapportant à des expériences de sensibilité cutanée : le contact du sable frais et humide, quand, par jeu, on l'y enfouissait ; **sable brûlant contre la plante des pieds, et surtout, détail majeur, le contact avec une plaque de zinc chauffée par le soleil.** Etre sur la plage, c'est maintenant pour lui avoir du sable partout, dans les cheveux, les dents, les oreilles ; peu ou beaucoup, il en reste toujours, d'autant plus irritant qu'il n'en reste presque plus ; le comble de l'agacement c'est bien le *grain* de sable qui reste malignement caché après un soigneux décapage ; celui qui grossit contre la peau ; mais c'est aussi le faux pli, la couture mal repassée, le petit caillou dans la

chaussure. Irritation somme toute bien commune, mais qui prend facilement chez Philippe l'ampleur d'une préoccupation obsédante (n'y aurait-il pas quelque miette dans les draps frais, un caillou caché qui réapparaîtrait dans une chaussure soigneusement inspectée ?), obsession plus ou moins maîtrisée, pouvant en certaines occasions le mener aux confins de l'angoisse ou le mettre dans des états d'irritation considérable contre les autres, lui-même, et les objets incriminés. Tel se présente le symptôme du grain de sable. **Ce que nous voudrions dégager à cette occasion c'est la constitution spécifique de la chaîne inconsciente corrélative du refoulement secondaire qui émerge là dans le symptôme.** Ainsi, à la faveur d'une excitation cutanée, quelque chose d'inconscient surgit et s'impose jusqu'à mener le sujet au bord de l'angoisse ou de la colère. Dans ce cas particulier, grâce au travail fait sur le rêve, il nous semble presque possible de préciser la constitution de ce « quelque chose » d'inconscient. Si nous considérons le signifiant sable qui apparaît en un grain au centre du symptôme, nous pouvons développer sur la chaîne inférieure la séquence suivante : d'un côté, les signifiants « soif », « plage », puis « Lili », terme majeur de la chaîne. D'un autre côté, les termes importants de la chaîne associative liés au symptôme, à savoir, « peau » et « pied » déjà évoqués dans le texte manifeste par les « pieds nus » de Liliane, et par les associations rappelant l'attention portée aux traces. Ici, une indication complémentaire s'avère encore nécessaire pour arriver au terme extrême de la chaîne inconsciente qui se manifeste dans le symptôme. C'est le fait que **Philippe distingue, dans l'ensemble de sa surface cutanée, une zone privilégiée, la plante de ses pieds, en tant qu'elle réalise un de ses fantasmes, bien typiquement obsessionnel : avoir une peau insensible, quasiment invulnérable, résistante et « dure comme la corne »** (remarquons incidemment que lorsqu'on parle ainsi c'est des sabots d'un cheval qu'il s'agit). Il se souvenait du plaisir qu'il avait à marcher pieds nus, plus tard, **non seulement dans le sable, mais aussi dans le lit des torrents asséchés**, voire même, fait plus singulier, dans les éboulis des pentes glaciaires : il était fier de la corne qu'il développait ainsi. Nous ne nous arrêterons pas autrement sur la question de l'érotisation cutanée sinon pour dire que Philippe présentait au niveau de sa peau toute une série de symptômes dont celui du grain de sable n'est qu'un exemple relativement simple. Ajoutons cependant cette remarque nécessaire que Philippe, qui avait des attitudes très diverses à l'endroit des différentes parties de son corps, avait comme on dit, **particulièrement investi ses pieds, tout comme sa tête.** Revenons maintenant à la **chaîne inconsciente ainsi complétée par la « corne » en tant que précisément cette « corne » va faire le pont entre les pieds et la tête, conformément à sa fonction métonymique. Nous pouvons la développer en entier et l'écrire : LILI – plage – soif – sable – peau – pied – CORNE**, telle qu'elle nous apparaît après un essai d'analyse de ce quelque chose qui se précipite, à la faveur du grain de sable. Il suffira maintenant, pour figurer cette chaîne, de la condenser à l'extrême ; la LI-CORNE se dessinera. **C'est ainsi qu'en dernière analyse, se découvre l'inconscient. Il nous semble que si une formation doit être repérée sous le terme de complexe, c'est bien quelque chose comme cette séquence figée par l'illusion de son discours dérisoire dans l'effigie de la LICORNE.** Nous ne reprendrons pas ici, à propos de la licorne, une analyse qui serait de quelque façon une répétition de celle que nous avons développée autour de Lili ; elle devrait à nouveau nous montrer que *ce qui en fait l'inéluctable* puissance c'est son rapport avec un terme majeur, *le phallus, signifiant par excellence du désir.* Nous nous attarderons plutôt à poursuivre quelque peu l'analyse du rêve à la serpe. Nous avons déjà souligné que ce rêve (postérieur au rêve de la licorne) nous menait plus directement que le précédent au refoulement primaire constitutif de l'inconscient primordial. L'instant de boire et le signifiant soif nous apparaissaient dans le rêve à la licorne comme l'affleurement et l'occultation de la pulsion de mort ; le *cri* catastrophique et le signifiant trace nous apparaissent dans ce rêve à la serpe, plus nettement encore, comme le surgissement et la fixation (refoulement primaire) de la même force radicale constitutive de l'inconscient primordial. Au niveau de l'analyse clinique de ce deuxième rêve, celui de la mise au jour de l'inconscient proprement dit (fruit du refoulement secondaire), nous retrouvons certaines constantes de l'inconscient de Philippe : ainsi le pied. Plutôt que d'être « celui qui laisse la trace », il la supporte au talon, sous forme d'une éraflure rouge là où précisément la corne est habituellement la plus dure. De même cette trace nous renvoie au front à l'endroit précis où s'implante la corne de l'animal mythique ; si nous considérons donc, comme l'analyse nous y conduit, les thèmes de castration dans ce songe, le phallus nous apparaît comme marqué de la blessure, mieux encore, comme se fixant sur la blessure elle-même. Philippe semble en sa totalité marqué du signe de cette castration ; il se présente, pourrait-on dire, comme étant tout entier cicatrice ou tout entier phallus marqué, ce qui lui rend difficile de devenir véritablement porteur de phallus, sinon par le truchement métonymique de la licorne. Et nous pouvons ici nous interroger en rapprochant cette analyse de celle d'autres obsessionnels (tel le cas de Philon que nous avons développé ailleurs) pour savoir si cette position particulière à l'endroit du complexe de castration n'est pas spécifique de la névrose obsessionnelle. **Tout se passe pour Philippe comme si le thème de castration ne se distinguait jamais de ce refoulement primaire où le signifiant vient occulter l'affleurement du vide de la**

pulsion de mort : il reste, comme on dit, toujours sur la brèche, constamment occupé, semble-t-il, à maîtriser sans y réussir vraiment – ou à quel prix – cet inconscient primordial. L'analyse de ce rêve à la serpe doit justement nous permettre de réintroduire dialectiquement, au niveau du refoulement secondaire, la cicatrice de la blessure réelle et la désinvestir de la passion maternelle [opération de construction/perlaboration]; elle doit surtout nous amener à « décoller » quelque peu Philippe de la brèche qu'il se sent tenu de colmater tel un phallus, en le fondant justement sur cette marque, et **ouvrir le champ de son désir en assumant la castration** plutôt que d'y parer, ou de la nier. Si le rêve à la licorne nous amène surtout au contexte oedipien, c'est-à-dire libidinal, de l'inconscient de Philippe, le rêve à la serpe, nous ouvre plus directement la voie du complexe de castration et de l'énergie propre de la pulsion de mort. L'une et l'autre force se retrouvent dans la constitution du symptôme névrotique du grain de sable : **la chaîne inconsciente du rêve à la serpe (pied – sable – trace – tête) recoupe et confirme en plus d'un point, nous le voyons, celle du rêve à la licorne. Nous pouvons dire maintenant que le grain du « sable – qui – porte – et – perd – la – trace », en irritant la peau, le pied de Philippe, y laisse trace à son tour** ; il avive les bords de cette blessure imaginaire, faille ou béance, trace ou soif, il résume et rappelle à Philippe, malignement, la difficile assumption de son désir. »²⁰⁸

c) De l'instance de la lettre dans l'inconscient à l'écriture réelle ; de l'équivalence symptôme-lettre, à l'aspect phylogénétique des imagos et fantasmes liés à l'activité d'écriture.

Les pathologies liées à l'acquisition de l'écriture nous renseignent sur le rapport entre l'instance de la lettre dans l'inconscient et l'écriture réelle. Ce point va nous permettre d'éclaircir le rapport entre l'ontogenèse des fantasmes et de la chaîne signifiante, et la part phylogénétique, culturelle et historique tenant aux imagos qui les composent. Ainsi, d'une part, le psychanalyste Gérard Pommier, dans son livre intitulé *Naissance et renaissance de l'écriture*²⁰⁹ pose une *équivalence de structure entre le symptôme et la lettre*, rendue visible par le mouvement d'acquisition de l'écriture d'un de ses jeunes patients. D'autre part, nous verrons avec Mélanie Klein, dans son article intitulé *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant*²¹⁰. Selon G. Pommier et Mélanie Klein, l'écriture et les fantasmes qui lui sont associés chez l'enfant, révèle la lutte interne pour le refoulement des images archaïques du corps hallucinatoire, morcelé, de la phase de fusion-identification au phallus maternel et au phallus châtré par le père dans la traversée du complexe d'Oedipe. Le passage du dessin au tracé des lettres, suit le parcours du corps hallucinatoire infantile, de la mise en place des défenses phobiques (sur le modèle de la névrose du petit Hans, défense qui génère des monstres pour rationaliser l'angoisse originaire), dont les créatures dessinées sont l'instanciation ; jusqu'à la mise en place du refoulement secondaire proprement dit, où les représentations conventionnelles

²⁰⁸ *Ibid.* pp. 317-321.

²⁰⁹ *Op. cité*, p. 265.

²¹⁰ Edition Payot, 1972, traduit par Marguerite Derrida, in *Essais de psychanalyse*. Nous nous référons ici à sa version numérisée : http://psycha.ru/fr/klein/1923/ecole_enfant.html

abstraites des lettres alphabétiques vont prendre le relais des images archaïques et assurer leur refoulement, leur passage dans l'inconscient proprement dit. Ce passage du dessin à l'écriture est rendu possible par l'objectivation par l'enfant de sa situation dans les complexes familiaux dans lesquels il est inscrit. Le rapport à la figuration matérialisée permet ainsi à l'enfant de se « lire », et de se donner à lire, et ainsi de désigner pour lui-même et pour les autres, sa place de sujet du symbolique, par rapport à son environnement familial et social. L'écriture, apparaît ici comme l'outil du processus d'objectivation de l'oedipe et du complexe de castration, car elle en permet la mise en forme, la mise en signe lisible pour soi et pour les autres (donc la mise en signe universalisante). L'écriture est donc à la jointure du fantasme et du symptôme, elle doit normalement recouvrir les fantasmes et symptômes infantiles, et on voit apparaître son rôle de formation de compromis, permettant l'investissement libidinal de la sphère de la communication et de la rationalité commune et le refoulement des représentations infantiles, embaumées dans les représentations abstraites de l'alphabet et des signes mathématiques. Le rôle de la culture dans la structuration, la mise en forme, la transmission et l'intégration des *imagos* apparaît dans sa pleine lumière grâce à elle.

Tout d'abord, nous partirons de cette phrase de Lacan, citée par G. Pommier dans son texte, à la p. 267 :

« En 1975, Lacan faisait remarquer ce caractère de la lettre [équivalence de la lettre au complexe fantasmatique dont s'appuie le symptôme] : « Les lettres font les assemblages, elles sont prises comme fonctionnant comme ces assemblages mêmes (...). L'inconscient est structuré comme les assemblages dont il s'agit dans la théorie des ensembles [dont Lacan rappelle à plusieurs reprises le lien avec les structures élémentaires de la parenté], ils sont comme des lettres. »

Gérard Pommier radicalise ainsi l'idée que la lettre est à l'articulation, la jointure des signifiants de la chaîne de l'inconscient, en montrant « l'équivalence de la lettre au symptôme » : le cas de son patient gravement névrosé de 8 ans, Pascal, illustre ce phénomène²¹¹. A 8 ans ce dernier n'est pas parvenu à apprendre à écrire des mots ou des phrases. Il peut écrire des lettres, mais son activité de représentation est essentiellement du dessin. Lorsqu'on le lui demande, il trace toutes les lettres sans les inverser et il a la capacité de mémoriser leur son sur l'instant. Quand il dessine des lettres spontanément et sans modèle, il lui arrive souvent de les écrire en miroir. Mais si une lettre qu'il semblait apparemment connaître lui est montrée quelques instants plus tard, il ne saura plus la lire. Et il oublie la signification des groupes de lettres et des mots encore plus vite. « Lorsqu'il copie un mot, il est incapable de désigner les lettres qui le composent dans son tracé. Il « dessine » les mots comme il sait dessiner les lettres, sans intégrer les processus de liaison qu'il met en oeuvre. Un mot sera considéré comme une lettre parmi d'autres »²¹².

« Il s'agit d'un enfant intelligent, vif à la répartie, au vocabulaire plutôt riche, dont l'élocution est émaillée de nombreux lapsus qu'il commente lui-même avec humour. Du point de vue de la technique d'écriture, tout se passe comme si Pascal savait « globalement » lire et écrire pour ce qui concerne le repérage et

²¹¹ G. Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, op. cit., « L'impossibilité d'écrire, et l'articulation du symptôme et du fantasme » (pp. 258-269) et voir aussi « un exemple d'équivalence entre un symptôme et une lettre », pp. 249-251.

²¹² *Ibid.* p.258.

l'utilisation des graphies, mais qu'il oubliait au fur et à mesure le lien du son et de l'image, et des images entre elles. Il utilise une technique globale sans avoir à sa disposition la notion de liaison. Il s'agit donc d'une résistance particulière au processus de liaison lui-même, chez un enfant dont les processus de mémorisation semblent efficaces dans ses autres activités quotidiennes. L'analyse de Pascal présente un intérêt particulier parce que **sa capacité de liaison des signes au son et des signes entre eux s'est modifiée radicalement du jour au lendemain, suite à une interprétation ayant porté sur un ensemble de « lettres » qu'il donnait pour son nom propre.** « Interprétation » est d'ailleurs un terme emphatique, car je n'avais par l'intention de faire une « interprétation » au moment où cela s'est produit. Je me suis seulement contenté de lire un ensemble de lettres écrit par lui, et il apparut, seulement au moment où je le lisais, que cela voulait dire « quelque chose ». **Un « quelque chose » qui formulait sa question, son symptôme, s'inscrivait, et il présentait de plus ce « quelque chose » comme sa signature.** Rétroactivement, il me semble certain que cette lecture, qui m'a surpris comme lui, eut une valeur d'interprétation. Et il fait peu de doute que sa signification concernait la liaison, non des lettres, mais de ses parents. Sa confrontation journalière à une constellation oedipienne éreintante apparaissait ainsi de même nature que la guerre que les lettres se livraient entre elles. Cela se montrait dans une écriture, mais cette apparition elle-même ne devait lui apporter aucun savoir nouveau, bien qu'elle ait eu un effet positif, **comme si sa capacité d'écrire avait été proportionnelle à la symbolisation d'un irréprésentable, l'interdit de l'inceste.** »

Ainsi, Pascal, dont le complexe oedipien était inséré dans l'histoire de la séparation de ses parents, courant depuis sept ans, l'année de sa naissance, était confronté à une difficulté de désignation et d'assimilation de sa place dans la constellation oedipienne étant donné que ses motions contraires à l'égard du père du fait de son désir incestueux pour sa mère (évoqué dans ses descriptions de dessins), étaient elles-mêmes difficiles à métaboliser, dramatiser selon un simple schème oedipien, du fait de la relation adultère au long cours, de son père :

« Il exécute un jour un dessin que je ne comprends pas sur le moment. On y voit trois personnages. Face à une femme se tient un homme qui semble porter des chaussures à talons hauts. A partir de ces chaussures et comme s'il s'agissait de son ombre se tient également une femme. Un couple porte des chaussures identiques. « Sur ce dessin, il y a mon père. Il est plus grand que ma mère, il va avoir des talons regrettables. Là il y a une dame qui passe sans rien dire avec sa jupe... elle va aller faire pipi dans les cabinets. » Je ne compris pas sur le moment l'expression si bizarre « des talons regrettables ». J'avais bien vu cette femme qui prenait appui sur le talon paternel. Ce n'est que plus tard, en regardant le dessin, que j'y reconnus cette regrettable maîtresse. Je le comprenais, rétroactivement également, le phallicisme des talons hauts était souligné par le fait que cette femme se disposait à aller uriner. Je ne pus ordonner ces éléments que postérieurement, lorsque la mère de Pascal m'apprit l'existence de cette liaison, qui avait débuté sept ans plus tôt. Tout aussitôt, cette datation devait attirer mon attention. **Depuis sept ans ? Oui, c'est-à-dire depuis la naissance de son fils.** Tout avait donc dû se passer pour cet homme comme si, sa femme accédant au statut de mère, il lui était devenu impossible de trouver plus longtemps le moindre attrait sexuel en elle, et il avait aussitôt entamé une nouvelle liaison. **C'est avec une force proportionnelle à son absence que Pascal affirme la place de son père dans la famille. N'en a-t-il pas besoin, ne serait-ce que pour pouvoir mieux l'évincer ?** « C'est mon père qui commande à la maison et personne d'autre... moi je suis pas ici pour rigoler... je vais prendre de la pâte à modeler et je vais faire papa... maman, elle est jolie... c'est un secret. » N'est-ce pas ce secret, la beauté de sa mère, qui l'amène à « faire papa », c'est-à-dire à le construire, mais aussi à l'imiter, à le remplacer ? **Ne rencontre-t-il pas là une difficulté, puisque tout indique que son père ne désire plus sa mère et que, par conséquent, c'est son désir lui-même qui se trouve en défaut de ce qui, l'interdisant, le constituerait (...)** Ainsi, l'agencement de la constellation « parenfant » loin d'innocenter Pascal, le visse dans un symptôme où il se reconnaît, comme cela apparaît. »²¹³

Au bout d'un certain temps, deux événements se conjuguent qui offriront à Pascal la possibilité de symboliser son symptôme par l'écrit : la séparation de ses parents, et le départ de sa mère seule sans Pascal pour les vacances d'été d'un côté ; et de l'autre, la disparition de son chien, qu'il avait associé dans un fantasme, au fils et au père (« On

²¹³ *Ibid.* p. 263-264.

viendra jamais ici avec le fils le père et le chien »). La disparition du chien étant du fait de Pascal, qui ne l'avait pas enfermé, redouble symboliquement sa situation oedipienne compliquée où il se sent responsable passif et actif de la séparation de ses parents. A la suite de cette perte, Pascal parvient à objectiver sa situation :

« A la suite de cette perte, Pascal se réveille plusieurs jours de suite en pleurant : « C'est de ma faute si papa est parti, si le chien s'est enfui... » La vérité de la première proposition s'énonce grâce à la seconde. En effet, pour innocent que, comme tout enfant, il puisse paraître, c'est pourtant lorsque la femme de son père devint mère – par sa faute donc – que les époux ne purent se supporter d'avantage. Coupable à son insu du changement de statut de la femme qu'est sa mère²¹⁴, il est en ce sens responsable de leur séparation. Pascal ressent donc une tristesse profonde pendant plusieurs jours, et il en sort changé. Dans une certaine mesure, son père lui faisait défaut avant comme après son départ, car du point de vue de l'angoisse de castration, la présence physique effective n'est jamais absolument essentielle. Cependant, **l'incident de la perte du chien, dont il se considère responsable, devait ajouter un élément à cette absence, en dégageant sa culpabilité. Dans un premier temps, le défaut du père causait aussi son amour, selon le schéma de l'Oedipe inversé. Et dans un deuxième temps, un défaut à peu près identique éveille sa culpabilité, grâce à un détail supplémentaire. Il met ainsi en scène le fantasme de meurtre du père selon, cette fois-ci un Oedipe orthodoxe.** Dans les séances qui accompagnent ces pénibles instants, je suis surpris par le grand nombre de lettres H qu'il écrit en marge de ses dessins. Et comme je m'inquiète de ce que peuvent représenter ces graphies, il explique ce dont il s'agit : « C'est une sapération... une séparation... il se s'épère. » J'ignore s'il se sait père en voulant s'identifier à l'absent ou s'il se sépare dans la douleur, au même titre qu'Oedipe, innocent coupable comme le fut le Grec. C'est à la séance suivante qu'il dessinera deux hommes en train de s'entre-tuer, et, après avoir longuement raconté leur combat, il signera son dessin avant de me le confier. Je ne compris d'ailleurs pas sur l'instant qu'il venait de signer du nom de son symptôme. Il inscrivit donc la suite de lettres suivantes, pour une fois selon un alignement et des proportions correspondant aux normes de l'écriture d'un nom : **B (inversé) LELIIES. De cet agglomérat de lettres il dira, à ma surprise, qu'il s'agit de son nom propre.** Le seul point commun de cet ensemble avec son patronyme était seulement la lettre B, d'ailleurs inversée. Je lui lus donc cette écriture en en découvrant le sens avec lui, et selon la prononciation qui apparaît lorsqu'on détache chacune des lettres : **Le lit y est-ce ?** Et il me confirma que c'était bien ce qu'il avait écrit. **Dans le lit réside son énigme. Celle de son existence articulée à une scène primitive infigurable, aussi peu inscriptible que les lettres qu'il cherche à écrire, qu'il écrit enfin comme un aveugle. Il inscrit en un mot une question qu'aucune image ne peut contenir, et avec une justesse dont il ignore la vérité, c'est au nom propre qu'il la compare. En effet le nom patronymique excède lui aussi toute image toute signification. Le lit y est-ce ?** Il peut seulement savoir que son père ne s'y trouve pas, dans le lit, et il signe pourtant grâce à ce symptôme. **Son véritable nom propre est son symptôme, sa signature indélébile. Il trace ainsi l'écriture illisible pour lui d'un fantasme qui lui donne une place, alors même qu'il ne sait d'abord pas ce qu'il écrit.** L'amélioration étonnante de l'écriture qui devait succéder à cette séance permet de penser que la lecture de *leliies* eut une valeur d'interprétation. Elle semble montrer que **l'apparition de la lettre symbolise pour lui un irréprésentable, l'interdit de l'inceste. Ce qui reste infigurable, toujours au-delà du dessin, s'articule entièrement grâce à une signature qui, loin d'être nécessairement le patronyme, correspond au symptôme** »²¹⁵.

Gérard Pommier résume sa découverte sur la nature de l'articulation lettre-fantasme-symptôme et inconscient – écriture, de la façon suivante :

²¹⁴ On peut souligner ici qu'une des raisons de la difficulté pour Pascal d'objectiver sa situation dans sa famille, tient ainsi à cet « insu » dont se supportait alors le reste de l'identification inconsciente au phallus maternel, puisque la femme de son père, change de statut du fait de sa naissance, et du fait de l'abandon de son père, se retrouve cantonnée au seul rang de mère, donc désignée par sa relation à son enfant. Ainsi, Pascal était balloté entre les attitudes excessives de sa mère et de sa grand-mère pour ses soins corporels qu'il ne parvenait à assurer seul du fait de sa fixation névrotique grave à sa situation pré-oedipienne.

²¹⁵ *Ibid.* p. 265-266.

« Quelle articulation existe-t-il entre le savoir textuel de l'inconscient et le symptôme écrit ? Nous avons pu évaluer le retentissement d'un type particulier d'aliénation dans le désir parental, dont le point de résistance fonde un symptôme portant sur la lettre. Si l'interprétation eut un effet, c'est parce qu'elle déchiffra le savoir littéral de l'inconscient. L'opération portée sur *le lit y est-ce ?* suppose que cet ensemble graphique doit être à lui seul considéré comme un rébus, ce qui peut sembler étonnant car il semble constitué par plusieurs lettres alphabétiques. **On a ainsi la démonstration qu'une seule lettre du savoir inconscient peut être articulée par un ensemble de signes alphabétiques, au même titre qu'un caractère chinois peut être composé de plusieurs unilitères** [signes fixés pour un champ sémantique, et que l'on peut composer pour former d'autres caractères désignant des termes conjoignant plusieurs champs sémantiques]. **La lecture de cet assemblage déchiffre, car c'est à partir d'elle que se dégagent l'un de l'autre symptôme et fantasme.** Pour le saisir, il suffit de voir comment **un ensemble littéral indistinct, qui n'est encore qu'un rébus prend un statut signifiant seulement dans la mesure où il s'articule au fantasme. C'est l'indistinction du symptôme et du fantasme qui rendait la lettre illisible.**

LELIES --> symptôme (littéralité illisible)

Le lit y est-ce ? --> fantasme (scène primitive).

Comment Pascal aurait-il pu écrire, si la lettre le fascinait comme une scène primitive peut le faire ? Il suffit d'écrire l'orthographe respective du symptôme et du fantasme pour voir que la coupure interprétative dégage le fantasme de la scène primitive. Avant cette coupure, la lettre reste cryptée, cachée, et c'est à cause de ce lien que son déchiffrement a un effet sur le symptôme. Le déchiffrement de la lettre libère son corps littéral à condition que ce qui se déchiffre se construise en fantasme. En ce sens, le déchiffrement débride le symptôme et construit le fantasme. »²¹⁶

Le lien entre la formation du symptôme, son déchiffrement, l'articulation du fantasme, et l'acquisition de l'écriture par le déchiffrement de la lettre permet également de saisir le lien entre la lettre et le processus de *l'identification* qui est au cœur de la formation du complexe oedipien, et de la structuration du psychisme infantile :

« Le symptôme trace ce « trait » qui s'écrit sur le corps dans des conditions particulières, le terme de trait étant destiné ici à indiquer son analogie avec l'écriture. Dans son texte sur *l'identification*, Freud décrit pour la première fois ce qu'il appela le *Einzigiger zug* (traduit par Lacan selon le terme de « trait unaire »), à propos de la toux d'une petite fille. D'un côté, cette jeune personne toussait comme son père, parce qu'elle était érotiquement privée de lui, et d'un autre côté, la même toux l'identifiait à sa mère, personne désirée par son père. **Ce « trait unaire », qui résulte d'une contradiction, ne peut être dit par aucun signifiant. Il écrit le réel de la jouissance perdue, la castration d'un sujet, c'est-à-dire ce qui lui est aussi particulier que son nom.** Dans l'exemple de Freud, la toux de l'enfant s'inscrit comme trait unaire dans un rapport de privation à l'objet de la jouissance. Ainsi, **l'inscription du trait s'articule directement au refoulement, qui porte d'abord sur l'image du corps, et cette image donne son corps à la littéralité du savoir inconscient, de même qu'aux lettres qui servent à écrire.** Le déchiffrement du rébus *lelies* permet donc d'interroger la relation de la lettre, du symptôme et du nom propre puisque le rébus concerné vient à la place du patronyme. Ce dernier, parce qu'il isole le trait unaire, s'articule au symptôme et au fantasme. Ce rapport de la lettre au symptôme importe, car il montre que la lettre ne se réduit pas fondamentalement au rébus, ni au hiéroglyphique [dimension idéographique issue du dessin], et qu'elle n'est pas d'avantage un son, mais ces trois occurrences prises ensemble, procèdent d'une seule et même origine : **la perte de jouissance du corps et la coupure du trait.** En ce sens, **la lettre ne vient pas du phonème. Son existence matérielle ne dépend pas plus de sa fonction de notation phonématique que de sa référence à l'image.** Elle ne se définira pas d'avantage par la stylisation d'un dessin, mais par **la mémoire de l'effacement du dessin, souvenir du refoulement de l'image d'un corps en proie à la castration.** »²¹⁷

²¹⁶ *Ibid.* pp. 266-268.

²¹⁷ *Ibid.* p. 268-269.

La signification et la fonction du caractère abstrait des lettres alphabétiques nous apparaît ici dans son lien au refoulement de l'image corporelle pré-oedipienne, morcelée, incestueuse. Mélanie Klein, dans *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant* (texte cité nous le rappelons par J. Derrida, dans une longue citation p. 127 de la *Grammatologie*), nous fait ainsi la scène précise des luttes fantasmatiques liées à l'acquisition de l'écriture alphabétique, et nous montre le rôle central de la castration, que nous avons pu lire déjà dans sa signification symptômale avec G. Pommier. Mais ici, c'est précisément l'aspect du lien de la lettre au refoulement que nous voulons souligner. Le rapport de la lettre au phénomène du refoulement tient ainsi à la disponibilité de la lettre comme point d'appui, outil d'affirmation d'une position active dans le complexe de castration face à l'imgo paternelle castratrice ; et ce caractère de « point d'appui », d'outil d'investissement fantasmatique inconscient de la rationalité, est lié intrinsèquement à l'aspect abstrait de la lettre, qui fait d'elle le support du refoulement secondaire²¹⁸.

Selon Mélanie Klein, les inhibitions scolaires, en particulier celles liées à l'écriture, sont liées à la difficulté de l'enfant à symboliser l'angoisse de castration. Cette difficulté a pour source, comme dans le cas de Pascal, une incapacité à intégrer une représentation fonctionnelle du couple parental introjecté, de la scène originaire du coït, et des pulsions d'agressivité qui en découlent (Mélanie Klein a en effet découvert et montré que les fantasmes décrits par les jeunes enfants au sujet de la procréation et de la sexualité sont liés à des fantasmes de destruction, violence, empoisonnement, produits par la tension entre les représentations pré-génitales de la sexualité – pulsions partielles -, et la rencontre avec les représentations et identifications produites dans la phase oedipienne, génitale –pulsions objectalisantes...). Au contraire, selon elle, l'épistémophilie est liée à la symbolisation positive du coït à travers une scène fantasmatique cohérente et si possible heureuse, élaborée par l'enfant sur la base des expériences sociales plaisantes qu'il peut faire en classe et en famille (expériences plaisantes de jeu, et de reconnaissance). Voici les deux exemples qu'elle donne :

« Félix, âgé de treize ans, éprouvait une répugnance générale pour l'école. Étant donné ses dons intellectuels, on était étonné de ne le voir s'intéresser à rien. En cours d'analyse, il me raconta un rêve qu'il avait fait quand il avait onze ans environ, peu de temps après la mort du directeur de son école. « Il était sur le chemin de l'école, et il rencontrait la maîtresse qui lui enseignait le piano, l'école brûlait, et les branches des arbres, au bord de la route, étaient réduites en cendres, mais il restait les troncs. Il traversa le bâtiment enflammé avec son professeur de musique, ils en sortirent sains et saufs, etc. » L'interprétation complète de ce rêve ne fut terminée que beaucoup plus tard, lorsque la signification de l'école comme mère, du maître et du directeur comme père, furent dévoilées par l'analyse. Voici quelques exemples de cette symbolique : l'enfant m'expliqua qu'il avait toujours, et depuis le début de sa vie scolaire, la même peine à se lever lorsqu'on l'interrogeait, et qu'il n'était jamais parvenu à s'en débarrasser. Il ajouta, par association, que les filles se mettaient debout d'une tout autre manière, et montra la façon bien différente dont se levaient les garçons, avec un geste des mains qui indiquait la région génitale et qui dessinait nettement la forme du pénis en érection. Le désir de se conduire comme les filles devant le maître exprimait son attitude féminine devant le père. L'inhibition qui frappait le fait de se mettre debout avait pour origine, apparut-il, la peur de la castration ; cette peur devait agir sur toute son attitude ultérieure à l'égard de l'école. L'idée lui vint une fois, en classe, que le maître, debout devant les élèves, le dos appuyé contre son

²¹⁸ G. Pommier indiquait déjà au sujet de Pascal : « Techniquement, il n'aura rien appris de plus, et il n'aurait pu dire d'où lui vint ce savoir qui apparut seulement lorsqu'il prit son stylo et se pencha sur le papier. »

pupitre, allait tomber, renverser le pupitre, le briser en l'enfonçant et se blesser ; ce fantasme montrait la signification du maître comme père et du pupitre comme mère, et trahissait la conception sadique que l'enfant avait du coït. (...) Chez Fritz, qui avait un peu moins de sept ans, et dont le dégoût pour l'école s'étendait au trajet qu'il faisait pour y aller, cette répugnance se révéla, en cours d'analyse, comme de l'angoisse. Lorsque, dans le courant de l'analyse, le plaisir eut remplacé l'angoisse, il raconta le fantasme suivant : les enfants de l'école grimpaient par la fenêtre dans la salle de classe, auprès de la maîtresse. Mais il y avait un petit garçon si gros qu'il ne pouvait pas passer par la fenêtre, et qu'il dut par conséquent apprendre ses leçons et écrire ses devoirs dans la rue, devant l'école. Fritz appelait ce garçon « Beignet » et le décrivait comme quelqu'un de très comique. Par exemple, il sautait de-ci de-là, sans savoir comme il était gros et comique ; avec ses singeries, il faisait tellement rire sa famille que ses frères et sœurs en tombaient par la fenêtre ; quant à ses parents, ils riaient eux aussi si fort qu'ils rebondissaient sans cesse jusqu'au plafond, sautaient puis retombaient. En sautant ainsi, ils finirent par heurter un magnifique globe de verre qui était au plafond, et qui se fêla mais ne se cassa pas. Le « beignet » bondissant, si drôle (l'enfant l'appelait aussi « Kasperle ») apparut comme une représentation du pénis pénétrant dans le corps maternel. »²¹⁹

De la même manière qu'ils associent les nouveaux personnages sociaux que sont les maîtres et les maîtresses, à leurs fantasmes, les enfants investissent également les lettres de significations fantasmatisques propres :

« Quand Fritz écrivait, les lignes représentaient pour lui des routes et les lettres roulaient dessus, montées sur des motocyclettes, c'est-à-dire sur le porte-plume. Par exemple, le « i » et le « e » roulaient ensemble sur une motocyclette habituellement conduite par le « i », et ils s'aimaient avec une tendresse tout à fait inconnue dans le monde réel. Comme ils roulaient toujours ensemble, ils étaient devenus si semblables qu'il n'y avait presque aucune différence entre eux, car le début et la fin du « i » et du « e » étaient pareils (il parlait des minuscules de l'alphabet latin), et c'est seulement au milieu que le « i » avait un petit trait et le « e » un petit trou. En ce qui concerne les lettres « i » et « e » de l'alphabet gothique, il expliqua qu'elles roulaient elles aussi sur une motocyclette ; ce qui les distinguait des lettres latines, c'était seulement quelque chose comme une autre marque de motocyclette, et le fait que le « e » avait une petite boîte à la place du trou du « e » latin. Les « i » étaient adroits, intelligents et pleins de distinction, ils possédaient beaucoup d'armes pointues et ils vivaient dans des grottes, entre lesquelles, cependant, il y avait aussi des montagnes, des jardins et des ports. Ils représentaient le pénis, et leur chemin représentait le coït. D'autre part, les « l » furent décrits comme stupides, maladroits, paresseux et sales. Ils vivaient dans des grottes sous la terre. Dans la ville des « l », la poussière et les papiers s'amassaient dans les rues ; dans leurs petites maisons « dégoûtantes », ils mélangeaient avec de l'eau une teinture achetée au pays des « i » ; ils buvaient ce mélange et ils le vendaient sous le nom de vin. Ils avaient du mal à marcher et ils ne pouvaient pas creuser la terre parce qu'ils tenaient la bêche à l'envers, la tête en bas, etc. Il apparut à l'évidence que le « l » représentait les fèces. De nombreux fantasmes concernaient également les autres lettres. Ainsi, à la place du double « s », il n'en écrivait jamais qu'un seul, jusqu'à ce qu'un fantasme permît d'expliquer et d'écartier cette inhibition. Le « s » était lui-même, l'autre était son père. Ils devaient s'embarquer ensemble sur un bateau à moteur, car la plume était aussi un bateau, et le cahier un lac. Le « s » qui était lui-même monta dans le bateau qui appartenait à l'autre « s » et partit rapidement sur le lac. Voilà pourquoi il n'écrivait pas les deux « s » ensemble. L'usage fréquent qu'il faisait du « s » simple à la place du « s » long était dû au fait suivant : une partie du « s » long était ainsi omise, et c'était pour lui « comme si on enlevait son nez à une personne ». Cette faute était donc provoquée par le désir de châtrer le père ; elle disparut à la suite de cette interprétation. »²²⁰

La lettre permet ainsi, de par son caractère abstrait, de condenser librement l'investissement fantasmatisque, de le fixer, mais également de le déboîter, de permettre son interprétation par sa mise à distance dans l'inscription. Mais encore, ce caractère abstrait permet l'investissement du refoulement secondaire, de la mécanique que nous avons suivie avec J. Laplanche, entre métonymie et métaphore, processus de

²¹⁹ M. Klein, *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant*, op. cité, version numérique.

²²⁰ *Ibid.*

déplacements et condensations. M. Klein le montre ainsi avec le cas de Lisa, 17 ans. Cette jeune fille associe la lettre « i » à un garçon stupide et la lettre « a » à la dignité et la noblesse. La jeune fille gravement névrosée, se vante de n'avoir aucun intérêt pour les garçons de son âge, or, le prénom de son père commence par la lettre « a » et le « i » est selon M. Klein une lettre, qui de par sa forme et le mouvement ascendant requis par son tracé, est phallicisé. Au fil des associations, Lisa se dit que le « a » est peut-être trop sérieux et que le « i » est au moins « bondissant ». Le « a », symbole de la fixation de la jeune fille à son amour oedipien (où la sexualité se joue au niveau de fantasmes inconscients), symbolise désormais le « père châtré », et le « i » associé inconsciemment au phallus des jeunes hommes, devient alors le pénis désirable par elle. Les associations par glissement successifs ont permis d'élaborer le désaisissement de la fixation au père. La littéralité apparaît dans ce cas comme l'outil de l'assomption du désir adulte à travers l'objectivation et la mise en mouvement de la chaîne signifiante. L'écriture du fait de son caractère abstrait, est ainsi le point d'appui du processus des déplacements et qui inaugurent l'accès du désir à de nouveaux signifiants et de nouvelles chaînes associatives. Mélanie Klein évoque ainsi la fonction commutative de la lettre entre persistance des significations fantasmatiques imaginées, liées au dessin, et refoulement de ces images du corps, dans le caractère abstrait et condensatoire des lettres²²¹. Mais ce caractère abstrait fonctionne grâce à sa connexion symbolique au corps. Il y a en effet la signification sexuelle symbolique liée à l'activité motrice du tracé, la signification symbolique des outils (plume, encrier, feuille, livres), et les investissements libidinaux de l'oeil et de la main (activités motrices masturbatoire et voyeuriste).

« Pour Fritz, le point sur le « i », comme, d'une manière générale, le point et les deux points, figuraient une poussée du pénis. Lorsqu'une fois, il me dit qu'il fallait appuyer fort sur le point, il souleva en même temps le bassin, puis l'abassa, et répéta ces mouvements en écrivant les deux points. Une fillette de neuf ans, Grete, associait avec la courbe de la lettre « u » la courbe suivant laquelle elle avait vu les petits garçons uriner. Elle aimait tout particulièrement dessiner de splendides volutes ; il apparut que dans son cas, c'étaient des parties d'organes génitaux masculins. Lisa, pour la même raison, omettait partout les fioritures. Grete admirait beaucoup une amie qui savait tenir son porte-plume comme une grande personne, dressé entre son second et son troisième doigt, et qui savait aussi faire la courbe du « u » à l'envers. Pour Ernst comme pour Fritz, je pus observer que leur inhibition à l'égard de l'écriture et de la lecture, bases de toute l'activité scolaire ultérieure, provenait de la lettre « i » qui, avec son mouvement simple de « montée » et de « redescente », constitue en fait le fondement de toute l'écriture. La signification sexuelle symbolique du porte-plume apparaît dans ces exemples ; elle est encore plus claire dans les fantasmes de Fritz, pour lequel les lettres sont montées sur une motocyclette (la plume). **On peut observer que le sens symbolique sexuel du porte-plume se répand dans l'acte d'écrire en s'y déchargeant. De la même manière, la signification libidinale de la lecture provient de l'investissement symbolique du livre et de l'œil. D'autres éléments déterminants fournis par les composantes pulsionnelles sont également à l'œuvre ici, bien entendu : le fait de « regarder par une ouverture » dans la lecture, les tendances exhibitionnistes, agressives et sadiques dans l'écriture ; à l'origine de la signification sexuelle symbolique du porte-plume, il y a probablement celle de l'arme et de la main. Disons encore que l'activité de la lecture**

²²¹ L'art minimal américain, et en particulier l'artiste Carl André, utilisa cette fonction de l'écriture, inspirée par les beatniks, et leur fascination pour le caractère commutatif des lettres des machines à écrire, entre les mots, les phrases, les significations verbales, et leur iconicité géométrique. Carl André produit ainsi des « Poems » entre 1958 et 1974, qui sont des mi-chemins entre les images invoquées par les lettres au niveau du substantif, et le tableau géométrique abstrait, par répétition des lettres, et jeu de couleurs et d'espacement.

est plus passive, celle de l'écriture, plus active, et que les diverses fixations aux stades d'organisation pré-génitaux ont un rôle important dans les inhibitions qui frappent l'une ou l'autre. »²²²

Mélanie Klein rappelle le rôle du complexe de castration et nous montre la *signification génitale de l'écriture*, signification qui donne son caractère hautement symbolique à l'investissement de représentations abstraites permettant l'affirmation motrice et intellectuelle du moi de l'enfant. Les fixations pré-génitales aux images hallucinées du corps infantile, et aux *imago*s parentales sont ainsi réélabores à l'école, dans la mise en scène sublimatoire de la castration, réinscrites dans le redoublement social de l'oedipe, qui permet aux enfants d'inscrire leur inconscient dans de nouvelles relations inter-personnelles, et donc de nouveaux signifiants. Le primat de la génitalité dans l'acquisition de l'écriture et des techniques scolaires, et conditionne le refoulement des fixations anciennes au profit d'une attitude équilibrée compréhensive-féminine ; active, motrice - masculine (sur le modèle du bon coït introjecté, sans les pulsions agressives). Au sujet du calcul arithmétique elle nous dit :

« Le calcul et l'arithmétique possèdent donc eux aussi un investissement symbolique génital ; parmi les activités des composantes pulsionnelles qui jouent dans ces domaines un rôle important, nous pouvons observer des tendances anales, sadiques et cannibaliques, qui parviennent, de cette manière, à la sublimation, et qui se coordonnent sous la suprématie génitale. La peur de la castration prend cependant, dans cette sublimation, une importance particulière. Le besoin de vaincre cette peur – la protestation masculine – semble constituer en général une des racines à partir desquelles le calcul et l'arithmétique se sont développés. La peur de la castration est donc aussi, manifestement – son intensité étant le facteur décisif – la source de l'inhibition. »²²³

Mélanie Klein résume ainsi son propos :

« Les analyses d'enfants démontrent toujours que derrière le dessin, la peinture et la photographie se cache une activité inconsciente bien plus profonde : il s'agit de la *procréation*, et de la production dans l'inconscient de l'objet représenté. Au stade anal, ce sera la production sublimée de la masse fécale, au stade génital la production de l'enfant, une production qui, en fait, utilise un effort moteur tout à fait inadéquat. Même s'il est parvenu à un stade plus élevé de développement, l'enfant trouve encore dans le dessin un « geste magique », par lequel il peut réaliser la toute puissance de sa pensée. (...) J'ai tenté de montrer que **les activités fondamentales pratiquées à l'école sont des canaux où se précipite le flux de la libido, et que par cette voie, les composantes pulsionnelles parviennent à la sublimation sous la suprématie génitale.** Cependant, cet investissement libidinal passe des études les plus élémentaires – la lecture, l'écriture et l'arithmétique – aux efforts et aux intérêts plus généraux dont elles sont l'origine ; ainsi, le fondement des inhibitions ultérieures, comme par exemple de l'inhibition devant le choix d'une profession, se trouve le plus souvent dans celles qui concernent les premières études, et qui paraissent fréquemment fugitives. Celles-ci sont cependant fondées sur les inhibitions à l'égard du jeu, de telle sorte que finalement, nous voyons toutes les inhibitions ultérieures, si importantes dans la vie et dans le développement de la personnalité, découler des premières inhibitions à l'égard du jeu. Dans le chapitre sur « L'Analyse des jeunes Enfants », je montre que, à partir du point où **les conditions préliminaires de l'aptitude à la sublimation sont données par les fixations libidinales sur les sublimations primaires – qui seraient, selon moi, la parole et le plaisir du mouvement –, les activités et les intérêts du moi, en extension incessante, accomplissent un investissement libidinal par la symbolisation des significations sexuelles, rendant possibles des sublimations sans cesse nouvelles aux divers stades.** Le mécanisme de l'inhibition, décrit en détail dans l'article mentionné plus haut, permet, grâce à l'universalité des significations symboliques sexuelles, le déplacement de l'inhibition d'une activité ou d'une tendance du moi vers une autre. Étant donné que, si l'on supprime les inhibitions les plus anciennes, on évite en même temps les

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.* Nous aurons l'occasion de voir le lien de ce mécanisme avec la mise en place du monothéisme.

inhibitions ultérieures, on doit attacher une très grande importance aux inhibitions de l'enfant à l'âge préscolaire, même quand elles n'apparaissent pas d'une manière très frappante. Dans l'article déjà mentionné, je me suis efforcée de montrer que la peur de la castration était la base commune de ces inhibitions anciennes et de toutes les inhibitions ultérieures. **La peur de la castration contrarie les activités et les intérêts du moi parce que, en plus d'autres facteurs libidinaux déterminants, ces activités et ces intérêts ont toujours, fondamentalement, une signification symbolique génitale, c'est-à-dire qu'ils représentent le coït.** L'immense importance du complexe de castration dans la formation des névroses est bien connue. Dans son article « On Narcissism – an Introduction », Freud établit l'importance du complexe de castration dans la formation du caractère, et y fait à plusieurs reprises allusion dans l'article intitulé « Histoire d'une Névrose Infantile ». Nous devons faire remonter la formation de toutes les inhibitions qui affectent l'étude et le développement ultérieur, à l'époque du premier épanouissement de la sexualité infantile, celle où l'on assiste à l'apparition du complexe d'Œdipe et qui donne sa plus grande intensité à la peur de la castration ; cela se passe entre trois et quatre ans. **C'est le refoulement des composantes masculines actives, né de cette peur, qui constitue chez les garçons comme chez les filles la base principale des inhibitions à l'égard de l'étude. Le rôle de la composante féminine dans la sublimation sera probablement toujours fait de réceptivité et de compréhension, et c'est là une fraction importante de toutes les activités ; néanmoins, le rôle exécutif et moteur qui caractérise celles-ci prend sa source dans la sublimation de la puissance masculine**²²⁴. L'attitude féminine à l'égard du père, liée à l'admiration et à la reconnaissance du pénis paternel et de ses perfections, devient par sublimation la base de la compréhension des œuvres, qu'elles soient artistiques ou non. J'ai pu voir à de nombreuses reprises, dans certaines analyses de garçons et de filles, l'importance du refoulement de l'attitude féminine provoqué par le complexe de castration. Le refoulement de cette attitude aboutit, dans une large mesure, à l'inhibition de toute activité, puisque c'en est une part essentielle. L'analyse de certains patients de l'un et l'autre sexe m'a également permis d'observer qu'on assistait souvent, lorsqu'une partie du complexe de castration devenait consciente et que l'attitude féminine se manifestait plus librement, à une apparition soudaine et puissante d'intérêts artistiques ou autres. En voici un exemple tiré de l'analyse de Félix : lorsque après la suppression partielle de sa peur de la castration, son attitude féminine à l'égard du père fut amenée à la lumière, le talent musical qu'il manifestait depuis peu se traduisit par de l'admiration et de l'estime pour un compositeur chef d'orchestre. C'est seulement lorsque son activité s'accrut et que son sens critique se développa et devint plus sévère, que l'enfant établit une comparaison avec ses propres capacités, et qu'il s'efforça d'imiter les talents des autres. »²²⁵

Ce qui retient notre intérêt ici, relativement aux deux coordonnées, ontogénétiques, et phylogénétiques de notre enquête sur l'écriture est la remarque de la note de cet article, citée par Derrida, où M. Klein mentionne une discussion de la Société de Psychanalyse de Berlin, où elle indiqua que « l'écriture pictographique ancienne, fondement de notre écriture, est encore vivante dans les fantasmes de chaque enfant en particulier, de telle sorte que les divers traits, points, etc. de notre écriture actuelle ne seraient que des simplifications résultant de condensations, de déplacements et de mécanismes avec lesquels les rêves et les névroses nous ont familiarisés, - des simplifications des pictogrammes anciens dont il resterait des traces chez l'individu »²²⁶. Une telle conception, qui fait de l'apprentissage de l'écriture, le « rituel » occidental de traversée de la castration, place effectivement l'écriture en position de jonction entre l'ontogenèse et la phylogenèse, en position de fil de la transmission des complexes symboliques et imaginaires de la famille, et d'outil d'intégration et de modification des complexes de cette phylogenèse.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.* cité p. 128 de J. Derrida, *La Grammatologie*, op. cité.

Nous nous proposons ainsi, de suivre a présent le fil de la phylogenèse, et de produire, à l'aide du développement fourni par G. Pommier dans *Naissance et Renaissance de l'écriture*, un schème historique des transformations conjointes de la religion, du complexe familial, et des formes de l'écriture. Schème grâce auquel nous pourrions situer le rôle de l'écriture comme outil de transformation et de transmission de l'expérience psychique névrotique. Ce parcours nous permettra ainsi de saisir la dialectique image/lettre, névrose/psychose au coeur du processus de la civilisation occidentale. Cette tension névrose/psychose, sera à l'oeuvre dans le rapport à l'écriture alphabétique, comme mode de refoulement des images hallucinatoires de l'enfance et des religions polythéistes, depuis l'invention du monothéisme et l'irreprésentabilité du Dieu mosaïque, jusqu'à l'invention de l'image mimétique de la perspective mathématisée des peintres sacrés de la renaissance italienne et ses descendants modernes : cinéma, télévision, écrans. La naissance du sujet de la science moderne lié notamment à Descartes, apparaîtra ainsi dans sa dépendance à la référence implicite à l'effet de « forclusion » de la référence au père, que permet l'écriture alphabétique.

Enfin, Au terme de notre enquête historique, nous verrons se dessiner la signification psychotique de la « régrédience »²²⁷ narcissique généralisée, traduction métapsychologique de l'organisation socio-économique de l'ère de l'image numérique, où un désir schréberien de contournement de la castration vers la jouissance de l'Autre se fait jour.

²²⁷ pour reprendre le terme de C. et S. Botella, qui entendent par là une régression « mise en forme », comme le sommeil, ou la séance psychanalytique, qui font régresser à l'hallucinoire infantile.

TROISIÈME PARTIE : L'HISTOIRE DE L'ÉCRITURE DU HIÉROGLYPHE A L'ALPHABET, HISTOIRE DU REFOULEMENT DE LA JOUISSANCE VISUELLE PAR LA LETTRE, HISTOIRE DU COMPLEXE D'OEDIPE.

A) DU HIÉROGLYPHE A LA LETTRE : L'AVÈNEMENT DU MONOTHÉISME COMME SUPPORT DU REFOULEMENT NÉVROTIQUE DE LA CASTRATION PATERNELLE.

Nous avons pu voir précédemment, que le contenu du refoulement originaire source de l'angoisse fondamentale liée à la castration maternelle refoulée par les projections phobiques, puis le refoulement de la castration paternelle par les investissements moteurs et sublimatoires du stade génital, faisait de l'investissement libidinal des objets graphiques abstraits que sont les lettres, sert de « rite » de refoulement du stade phobique et des angoisses qu'il maintenait fixées. Qu'en est-il au plan historique, où l'écriture, dans ses liens à la fonction religieuse, semble également s'articuler au problème de la censure de certaines représentations ? Dans son livre *Naissance et renaissance de l'écriture*, G. Pommier se propose de radicaliser, de suivre jusqu'en ses conséquences dernières, la méthode freudienne de la comparaison ontogenèse/phylogenèse, pour saisir l'articulation entre le refoulement et le parcours historique qui conduit des hiéroglyphes à l'invention de l'alphabet :

« Voilà donc ce que ce livre souhaite explorer : les premiers dessins présentent des fantasmes qui seront en proie au refoulement jusqu'en ce point où le retour du refoulé s'écrit à la lettre. Entre l'espace du dessin et celui de la lettre, il conviendra par conséquent de localiser l'événement diachronique du refoulement. (...) L'histoire de l'écriture et l'invention de l'alphabet ne sont-elles pas marquées, elles aussi, par un événement diachronique de même valeur que celui qui induit le refoulement à la fin du complexe d'Oedipe, c'est-à-dire le meurtre du Père, et cet événement n'est-il pas symbolisé par l'invention des religions monothéistes ? Si l'on en croit une thèse que Freud évoque dans une note de *Moïse et le monothéisme*, la **découverte du consonantisme intégral aurait pu être une conséquence de celle du monothéisme**. Freud n'a pas soutenu cette idée, peut-être à cause de la découverte des lettres d'El Amarna, trouvées sur le site de la ville où le premier monothéisme fut pratiqué. A sa grande déception, cette correspondance fut écrite en cunéiforme (syllabique suméro-akkadien) et non selon une écriture égyptienne expurgée de ses hiéroglyphes, comme l'aurait voulu sa conjecture. **Les documents archéologiques que l'on peut examiner aujourd'hui permettent de repenser cette hypothèse, selon laquelle l'invention du monothéisme fut la condition nécessaire de celle de l'alphabet. Et la diffusion de sa technique s'opéra par la suite dans la méconnaissance de son origine, au même titre qu'un symptôme se propage dans l'ignorance de ce qui le provoque.** L'analogie qui vient d'être évoquée entre apprentissage individuel et histoire de l'humanité demandera une étude particulière, car ce qui est pertinent pour un sujet

l'est-il aussi pour une société ? Si l'on voulait faire un parallèle entre l'invention historique de l'écriture et sa découverte individuelle, il faudrait d'abord prouver que le refoulement, et l'événement psychique qui le provoque pour chaque sujet (le meurtre du père), a aussi une valeur historique (phylogénétique), valable pour une société qui transmet une certaine écriture. Cette thèse reste problématique, car le refoulement, au sens psychanalytique du terme, ne concerne en principe que des individus pris un par un, et non une société dans son ensemble. Cependant, l'instance responsable du refoulement est une figure paternelle et cette dernière correspond moins à la réalité du père qu'à la fonction que s'en invente chaque névrosé. Celle-ci ne conjoint-elle pas précisément la réalité psychique de chaque sujet à un espace religieux qu'il peut partager avec d'autres ? Le père mythique que chaque névrosé s'invente correspondra à un mythe collectif. En effet, nous ne pouvons pas définir facilement ce qu'est un père : s'agit-il du géniteur ou bien du rival sexuel ? Ne faut-il pas le considérer plutôt comme celui qui transmet le nom, ou encore comme celui qui participe à l'éducation de l'enfant ? Autant de fonctions qui peuvent se dissocier l'une de l'autre. **La définition de ce qu'est un père reste si problématique que sa place ne peut s'évoquer sans recours au symbole, et finalement au sacré.** Ainsi le mythe de père, que chacun s'invente pour répondre à ces questions, rejoindra sa figure collective. Tout événement concernant la fonction symbolique, paternelle, qu'il soit politique ou religieux, retentira par conséquent, pour chaque sujet en particulier, comme s'il s'agissait de son histoire individuelle, parce que son rapport au « père » mythique demeure compris par cet événement. »²²⁸

Nous voudrions inscrire dans la problématique de G. Pommier, pour l'amplifier encore, dans un ensemble de remarques concernant la nature du refoulement dont il parle, et son articulation à la castration, et sur ce que Donald Winnicott désignait comme « espace potentiel », permettant la « localisation de l'expérience culturelle ». En premier lieu, nous voudrions faire remarquer que dans son positionnement problématique, G. Pommier ne mentionne pas le poids de la castration maternelle – ce qu'il n'oublie pas dans la suite de son développement –, castration pré-génitale, et insiste sur le primat de la fonction paternelle dans la mise en place de la castration et du symbolique. Alors que nous avons pu voir avec J. Laplanche, les contenus primaires de l'inconscient, et les premiers « objets » sur quoi va porter le refoulement originaire, sont bien ces éléments, objets, scènes, du drame archaïque de la séparation dans la « situation anthropologique fondamentale » d'aliénation à l'Autre maternel. Le privilège de la castration paternelle, et sa fonction symbolique, ne vaut qu'à titre de redoublement symbolique de la castration archaïque, dans laquelle l'enfant est pris par l'identification dans l'inconscient de la mère et son expérience « non-thétique », au statut d'extension phallique du corps maternel, la dépendance originaire est d'emblée inscrite dans le drame dialectique de la castration maternelle, et de la castration du bébé par l'absence de la mère, entre l'inconscient de la mère et l'inconscient du corps hallucinatoire de l'enfant. La fonction paternelle vient mettre en signes objectifs, en symboles objectifs, en langage, dans le refoulement secondaire, ce drame intériorisé primitivement par l'image interne du corps infantile. Ainsi, nous pouvons faire remarquer que le plan phylogénétique est bien à situer au niveau des objets et *imagos* fondamentales, mais que leur aspect mythique, toujours dramatisé, imaginarisé, reconstruit par les mises en scènes du refoulement primaire et secondaire, s'enracine néanmoins dans une forme de réalité concrète, qui au-delà des transfigurations culturelles, sert de support précisément à la transmission, la répétition subjectivante, des complexes familiaux constitutifs de la personnalité. Ainsi, D. Winnicott dans son article intitulé *La localisation de l'expérience culturelle*, rappelle que l'aire de la productivité culturelle, est essentiellement l'aire de constitution de la continuité subjective, où le pouvoir créateur de l'enfant sera sa capacité à investir son

²²⁸ G. Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, op. cité, pp. 9-11.

environnement non-moi, du point de vue double de l'omnipotence et de l'objectivité. En d'autres termes, les objets culturels ne sont pas simplement créés de toutes pièces, ils sont « trouvés », expérimentés à partir d'une situation anthropologique concrète, la relation entre l'enfant et son environnement familial :

« La place où se situe l'expérience culturelle est *l'espace potentiel* entre l'individu et son environnement (originellement l'objet). On peut en dire autant du jeu. L'expérience culturelle commence avec un mode de vie créatif qui se manifeste d'abord dans le jeu. Pour tout individu, l'usage de cet espace est déterminé par les *expériences de la vie* qui prennent place aux premiers stades de l'existence individuelle. Dès l'origine le bébé a des expériences des plus intenses *dans l'espace potentiel entre l'objet subjectif et l'objet perçu objectivement*, entre les extensions du moi [*me – extensions*] et le non-moi. **Cet espace potentiel se situe entre le domaine où il n'y a rien, sinon moi, et le domaine où il y a des objets et des phénomènes qui échappent au contrôle omnipotent.** (...) Il n'y a pas de simple jeu comme tel [*game*], tout est donc essentiellement créatif, et bien que le fait de jouer soit part de la relation à l'objet, tout ce qui arrive est personnel au bébé. **Tout ce qui est physique est imaginativement élaboré et investi avec une qualité de ce qui est à jamais premier.** Oserais-je dire que c'est là la signification visée par le mot *cathect* [investir] ? Je constate que je me trouve là dans le domaine du concept avancé par Fairbairn (1941), de la « recherche de l'objet » [*object-seeking*] qu'il oppose à la recherche de la satisfaction [*satisfaction – seeking*]. Comme observateurs, **nous notons que toute chose dans le jeu a déjà été faite**, a déjà été éprouvée, a déjà été sentie, et que, **là où apparaissent des symboles spécifiques de l'union du bébé et de la mère (objets transitionnels), ces objets précisément ont été adoptés non créés.** Cependant, *pour le bébé* (si la mère peut offrir de bonnes conditions), chaque détail de sa vie est un exemple de vie créatrice. Tout objet est un objet « trouvé ». La chance lui en a-t-elle été donnée, voici que le bébé commence à vivre créativement, à utiliser des objets existants pour être créateur en eux et avec eux. »

Laurence Kahn propose dans son article *L'action et la forme* (2001) de replacer les imagos du point de vue de la réédition des figures infantiles dans le transfert et de la construction dans l'analyse²²⁹.

²²⁹ Dans son article *L'action et la forme*, in *Revue française de psychanalyse*, n°4, 2001, Puf, Laurence Kahn donne cette définition éclairante de *l'imago* dans la cure, entre « préfaçonnage du fantasme originaire » et constructions propre au parcours analytique et existentiel, vers la production de formes nouvelles, p. 1049 : « *Imago et réincarnation*. A celle-ci Freud, à la fin de sa vie, donne un nom : celui de réincarnation [cf. GW, XVII, p. 100 et GW, VIII, pp. 366-370, et GW, X, p. 206]. Auparavant, dans les textes techniques, il a décrit cette action psychique comme l'opération par laquelle le patient insère l'analyste dans la série des figures importantes de l'enfance : des figures qu'il appelle *imago*, des prototypes, des modèles (*Vordbild*), qui déterminent les trajectoires de la régression transférentielle. Mais si l'imago est bien conçue comme pôle d'attraction inconscient parce qu'elle est le point nodal de la fixation libidinale, le terme lui-même, emprunté à Jung, ouvre la voie de la nomination directe de la figure. Son ambiguïté d'être tendue entre la surface la plus accessible – ruse sur laquelle insiste Pierre Fédida, consubstantielle au transfert, lequel sollicite un destinataire et pousse l'analyste à « l'autoqualification de sa propre personne » et le fond le plus inaccessible – celui de l'empreinte que pratique la décharge dans la réalisation hallucinatoire -, cette ambiguïté est recouverte par la convocation d'une image, d'un visage, oubliés que l'on est alors du façonnage pulsionnel pour ne conserver que la présence. Sous l'aspect de *l'imago*, la formation transférentielle vaut effectivement comme figuration matérialisée par l'analyste ; et la force de toute matérialisation est de nous donner à croire que nous aurions enfin trouvé la chose, ou presque la chose. Or, c'est bien au deuil d'une telle rencontre que nous contrainst la figurabilité. La « réincarnation » nous conduit-elle aussi près de l'image ? Deux mots, *Inkarnation* et *Verkörperung*, tous deux traduits en français par incarnation bien qu'employés différemment par Freud, reflètent l'écart que je cherche à saisir. La *Verkörperung*, mot à mot, donne corps : aux formations imaginaires de l'artiste dans ses créations, à la communauté dans le totem, au mal dans le diable, à la toute-puissance de l'humanité dans ses dieux, aux dieux dans leurs images, à l'idéal dans le *Führer*. La *Verkörperung* matérialise et, si la conscience est *Verkörperung* de l'instance critique parentale, c'est parce que les voix des parents sont matérialisées dans la voix de la conscience. *Inkarnation* dit autre chose : elle dit qu'il y a, entre l'*Agieren* [agir, mimétique corporelle de la pulsion et du fantasme] et la mise à jour du scénario qui s'active, la sédimentation des objets d'investissement abandonnés, la migration invisible de ces investissements de la sphère libidinale vers la sphère narcissique, celle tout aussi invisible des objets qui leur correspondent du dehors vers le dedans, et leur résurrection lorsque se présente un nouvel objet. De sorte que la réincarnation, retour des incarnations, noue la reviviscence de l'amour de l'objet avec la constitution du moi, le désir infantile et le voeu

Du point de vue proposé par Lacan, à travers sa théorie de la répétition, et de l'autonomie de la fonction symbolique, émergeant dans la logique déterminée des possibilités de répétition, la psychanalyse nous indique également que le déterminisme de la chaîne signifiante individuelle s'inscrit de surcroît dans une sur-détermination anthropologique, qui est celle de l'homologie entre le langage et les structures de la parenté désignée par Lévi-Strauss, et sa notion « d'échange généralisé » (prohibition de l'inceste = don, alliances, communication linguistique)²³⁰.

Une fois ces repérages, ces « localisations » anthropologiques posées, il devient possible d'explorer par la méthode comparative onto/phylogénèse, les analogies formelles entre l'acquisition individuelle de l'écriture alphabétique, la mise en place du refoulement secondaire, et le processus historique de constitution de l'écriture alphabétique dans son lien à l'invention du monothéisme. Ainsi, c'est à une telle démarche que G. Pommier nous invite quand il repère l'instance de la lettre dans l'inconscient, comme le lieu désignant (imaginativement et symboliquement) l'origine concrète de l'écriture comme mode de transmission d'un message :

« Enfin, si l'on veut retenir l'hypothèse d'une invention de l'écriture commune à l'histoire de l'humanité et à celle de chacun de ses membres, il faudrait également pouvoir dégager une origine de la lettre pertinente dans toutes les occurrences où il est question de la transmission d'un message, et en établir une définition plus large que celle à laquelle nous sommes accoutumés. Il faudrait dégager ce qu'il peut y avoir de commun aussi bien au rêve, au dessin, au pictogramme qu'à la lettre d'alphabet. L'instance de la lettre dans l'inconscient, telle que la psychanalyse la définit, ne permet-elle pas de situer cette formalisation première de l'écriture, commune à tous, bien que chacun doivent la réinventer ? Quelle que soit la façon dont il communique son message, on pourra montrer que le graphisme de l'homme descend du songe. Seront en ce sens littérales, l'image du rêve, le dessin, le calligramme, ou la lettre de l'alphabet. »²³¹

Nous invitent à reprendre le scénario freudien d'une invention égyptienne du monothéisme mosaïque, à partir des grandes réformes énothéistes et iconoclastes d'Akhénaton, G. Pommier s'appuie sur l'hypothèse d'une équivalence, d'une transmission syncrétique d'Akhénaton à Oedipe. Hypothèse formulée par l'historien Immanuel Velikovsky dans son ouvrage *Oedipe et Akhénaton*²³². Elle permet de mettre à jour, à partir

narcissique. Avec la réincarnation, ce sont tous les aspects sédimentés des investissements libidinaux et narcissiques qui s'entrecroisent. Sans résolution. Au plus vif de la conflictualité, et celle-ci est le moteur des liaisons autant que des déliaisons. (...) Si le préfaçonnage du fantasme originnaire, ici du complexe de castration, impulse la symbolisation, c'est-à-dire « la mise en place des expériences vécues », est-ce seulement en tant que conséquence de ce préquadillage qui prédispose à la réacquisition ou bien est-ce sous l'effet du conflit entre ces formes et les actes psychiques ? Dans ce cas, la préformation ne serait impulsatrice que parce que, dès l'origine, elle serait poussée en avant sous la contrainte de ces exigences inconciliables, élan non pas vers elle-même mais vers de nouvelles formes, quête de nouvelles solutions par intrication des nécessités contraires. »

²³⁰ Voir à ce sujet, l'article de Marcel Drach, *Claude Lévi-Strauss : Langage, signes, symbolisme, nature*, in revue *Figures de la psychanalyse* 2009/1 (n° 17).

²³¹ *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 12.

²³² Immanuel Velikovsky, *Oedipe et Akhénaton*, Paris, Robert Laffont, 1986. ; réf. Citée par G. Pommier, p.15 op. cité, il ajoute : « Toutes proportions gardées, la thèse de Velikovsky évoque le débat engagé par Freud dans *L'Homme aux loups*. Il s'agit de peser la valeur respective de la réalité et du fantasme. Freud s'acharne à démontrer la réalité de l'événement [traumatique], bien que ce dernier ne porte à conséquence qu'à proportion du fantasme. De même Velikovsky ordonne certains faits selon le schéma d'une légende qui leur apporte une cohérence : une vérité fantasmatique n'est-elle pas aussi une vérité ? Pour être rétroactive, une telle construction n'en n'est pas moins efficace. Sa vérité – sans doute partiellement romancée – n'a pas moins de valeur que des attestations historiques controversées, qu'elle permet de lire. »

des données archéologiques sur le règne d'Akhénaton, un certain nombre de congruences entre le règne de ce dernier et le mythe d'Oedipe, l'écartement des représentations de la famille royale, les « pieds enflés », l'inceste probable (Akhénaton commence par l'exogamie avec Nefertiti, rompant avec la tradition pharaonique qui nécessite d'épouser sa soeur ; puis épouse sa mère et lui faire une fille²³³). L'intérêt de cette reconstitution archéologique tient à deux aspects : le schéma biographique et familial d'Akhénaton semble coïncider avec le mythe d'Oedipe, et l'invention du monothéisme, ce qui indique la congruence entre le parricide, l'iconoclasme, et l'investissement de représentations abstraites (disque solaire) comme moyen de refouler le meurtre (iconoclasme, rejet exogamique du mariage pharaonique et sortie de l'inceste rituel). La signification phobique de l'image dans les hiéroglyphes (idéophonogrammes), et la signification parricide de l'abstraction de la représentation du dieu-père, seront les deux clefs de lecture du passage de l'écriture par images à l'écriture par des lettres, dont la dimension de la castration est le point d'éclairage.

L'intérêt du travail de G. Pommier se situe ici dans la réfutation de l'origine mystique du monothéisme et de l'interdit de représentation dont il se supporte. Le monothéisme, et l'interdit de figuration divine qui le caractérise, est de part en part justifié selon lui, par le besoin de refouler le meurtre du père. Entre l'ensemble des choix matrimoniaux (que ce soit la cousine Néfertiti ou la mère Tiy, la loi de transmission du pouvoir du père Aménophis III par le mariage frère-soeur est bafouée), et religieux (iconoclasme, les cartouches marquées du nom des divinités anciennes sont détruits, notamment ceux de son père, Aménophis III, dont le nom est composé du nom du dieu Amon), les décisions politiques et symboliques d'Akhénaton semblent intégralement commandées par le *désir parricide* (quelles que puissent être les motivations apparentes de la destruction des cartouches d'Amenophis III, cet acte a nécessairement l'effet de détruire la vie après la mort). La justification d'une origine mystique du monothéisme s'appuie selon lui sur l'idée fautive selon laquelle le passage du polythéisme au monothéisme tiendrait à la volonté d'unifier le principe de la divinité. Or, les spécialistes de la religion égyptienne s'accordent tous à la lecture des textes sacrés, pour convenir du fait que le principe d'une unité du divin, le principe de l'Un originaire est au coeur de cette culture. L'origine du monde était rapportée à un démiurge, généralement le Chaos (Athom), principe non-représentable, qui crée Shou et Tefnout, couple originaire producteur de la vie. L'Un cosmologique est la source de la puissance divine qui vient s'instancier dans les diverses divinités du panthéon égyptien. Le syncrétisme de l'antiquité moyenne-orientale, indique que

« loin d'être des inventions locales arbitraires, les dieux symbolisaient certaines puissances existant aussi en d'autres lieux, sous d'autres visages s'attestant mutuellement. Indépendamment de la domination politique ou culturelle, des équivalences s'établirent entre les divinités de sorte que leurs noms pouvaient s'échanger. **Des dieux locaux symbolisaient tout l'univers, parce que le domaine sacré de la race humaine était déjà Un.** (...) Au-delà de l'observation superficielle du panthéon se dégage une *cosmogonie latente*, grave et *uniforme* qui, jointe, au syncrétisme des puissances locales, explique l'interchangeabilité du nom des dieux, de même que leur universalité. »²³⁴

Et,

Nous retrouvons ici le thème de la « fiction métapsychologique » avancée par Louis Marin.

²³³ cf. *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 41

²³⁴ *Ibid.* p. 48-49.

« Dans son livre *Toutankhamon, Amonism, Atonism and Egyptian Monotheism*, Budge Wallis soutint que le culte d'Amon à Thèbes honorait déjà un dieu unique et universel. De même que l'iconographie chrétienne, Dieu n'est le plus souvent pas représenté, (à moins qu'il ne soit évoqué par une lumière solaire...) de même le qualificatif principal d'Amon est « Le caché ». Les hymnes chantés en son honneur définissent en lui l'inconnaissable : « His rays which strike the face cannot be known... » (stèle de deux architectes d'Aménophis III, *Her et Suti*, au British Museum, traduction de Budge Wallis)... « Amon is... self designed, self created, self existent in a form that was One and Alone without equal... » « though all men see his passage, he is hidden from their faces ». Amon, caché de la face des hommes, porte aussi un nom imprononçable dans l'ancien culte, si l'on en croit cette traduction d'un hymne, proposée par Budge Wallis : « The man who utters his secret name, which cannot be known, falls down upon his face straightaway and dies a violent death. No god knows how to call upon him. » Ces différents fragments évoquent tous l'unicité divine, dont on peut trouver bien d'autres témoignages, par exemple dans un papyrus du musée du Caire, traduit par Grebaut [*Hymnes à Amon-Rê*, Paris, Franck, 1874]. Selon ce manuscrit, Dieu serait l'Unique tout d'abord à cause de la puissance sans rivale qu'Amon détient parmi les autres dieux, et ensuite, non seulement grâce à l'unicité de son image, mais parce que cette image posséderait la vertu de créer tout ce qui est. **En ce sens, l'unicité ne contredit pas la multiplicité puisque, à partir d'une représentation unique d'autres dieux se déduisent. Elle est compatible avec le polythéisme.** »

Ce qui frappe Pommier dans la religion égyptienne, c'est l'articulation triadique de cette religion. « Quelles que soient ces différentes formalisations, il fallait à chaque fois une Trinité pour faire de l'univers genèse, comme il est écrit dans *Le texte des sarcophages* : « Quand l'Unique était et qu'il devint trois... »²³⁵ Les 42 divinités égyptiennes (autant que de provinces) s'articulent en triades successives, chaque divinité étant associée à son parèdre (époux, épouses), et à des enfants, qui reproduisent l'organisation familiale. Dans le cas de Thèbes par exemple, Amon (père) est associé à Mout (mère), et Khonson (fils). G.Pommier fait référence à un rite qui consistait à jouer pour la naissance d'un dieu fils, un mystère qui semblait sacraliser le drame de la famille humaine²³⁶.

D'autre part, l'autre trait caractéristique de la religion égyptienne tient à la constitution de son « bestiaire » divin, produit de l'investissement de la faune par le principe cosmologique (le monothéisme lui, s'appuie de la séparation de l'animal et de l'homme²³⁷). Le mouvement de la religion égyptienne est un « amour du sans forme, incarné dans des formes simples »²³⁸ que sont les animaux. Cette fascination tient au fait que « contrairement aux humains qui sont pris par un langage dont l'extériorité les détermine, les animaux habitent leur corps. Cette présence à eux-mêmes fait leur grâce et nous fascine : ils sont. En les regardant, nous pressentons de quel espace nous fûmes exilés, celle d'un paradis qu'ils habitent toujours.²³⁹ ». D'autre part, les divinités semblent

²³⁵ *Ibid.* p. 48.

²³⁶ *Ibid.* p. 47.

²³⁷ Voir à ce sujet l'analyse critique par J. Derrida, du motif onto-théologique de la différence homme/animal dans sa conférence donnée au Collège international de philosophie en 1987 : *De l'esprit. Heidegger et la question.*

²³⁸ *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 49

²³⁹ *Ibid.* Au sujet de la thématique de l'exil, Renaud Barbaras, dans la conclusion de son ouvrage *Dynamique de la manifestation* semble indiquer ses coordonnées, p.357 : « On restituerait en effet assez bien ce qui distingue l'homme de l'animal quant à la manière dont l'un et l'autre sont séparés et, par conséquent, dont l'archi-mouvement règne encore sur eux, en réservant à l'animal le concept de refoulement et en mettant à profit celui de *castration* pour ce qui concerne l'homme. Alors que chez l'animal, la puissance du monde persiste mais est

réparties entre le jour et la nuit, comme entre le bon et le mauvais objet. La qualité intellectuelle de la prescience de la jouissance d'être de l'animal est l'envers sublimé de la qualité hallucinatoire qui fait de l'animal un objet phobique ou protecteur chez l'enfant. L'animal divin est là pour pallier l'exil de la jouissance d'être du corps identifié au phallus maternel, et rétablir un pont entre la supposée plénitude ontologique de l'animal et la nature châtrée de l'être humain. Cette incomplétude ontologique pousse l'homme à s'adjoindre un animal divin (totem) pour symboliser la complétude prêtée à la vie divine. Seul le sphinx inverse cette logique et manifeste la véritable énigme du rapport entre le corps et la pensée (corps animal = pulsions/ tête humaine = conscience). La *vie hiéroglyphique* de ces représentations fait de l'écriture égyptienne un code sacré, où chaque scribe est investi d'un pouvoir magique, qui le fait jouer littéralement la scène du drame cosmologique au moment où il forme ses phrases. L'écriture égyptienne est sacrée car elle est construite à l'image des dieux, et faisait donc partie du monde divin. Certains textes cités par P. Vernus²⁴⁰ (cité par G. Pommier p. 106), montrent qu'ils furent orthographiés autant que possible à l'aide de hiéroglyphes ayant une même valeur théologique. L'image était supposée contenir une partie du « ka », de l'essence des choses représentées et permettait à ce titre de les convoquer et d'agir sur elles (en pratiquant la notation barrée des signes maléfiques par exemple)²⁴¹. Cette croyance au pouvoir des images a sa logique, qui semble répondre à la problématique du « pouvoir des images » que nous avons reprise à Louis Marin :

« Si la représentation de notre corps nous échappe à cause du refoulement, et si nous ne pouvons nous la réapproprier que grâce à l'image (par exemple celle du miroir), n'est-il pas dès lors compréhensible que toute figure contienne la puissance formidable de rendre ce qui auparavant n'avait jamais été ? »²⁴²

Pour leur part, l'écriture hiéroglyphique et le panthéon polythéiste, tel le dessin d'enfant relève ainsi de la mise en scène, de la figuration du drame de la confrontation des défenses phobiques face aux contenus fantasmatiques du refoulement originaire, de la castration maternelle. Le polythéisme et son écriture hiéroglyphique correspondent à la phase phobique²⁴³ de la civilisation égyptienne, ce qui rend intelligible le rapport à l'Un caché derrière le polythéisme. Ainsi, l'invention du monothéisme que Pommier restitue dans sa filiation avec l'énothéisme d'Akhénaton et son disque solaire Aton, et qui relèverait de la traversée du complexe d'Oedipe, de la castration paternelle, et du refoulement secondaire de la névrose :

« La révolution monothéiste put s'imposer, moins grâce à l'effort intellectuel d'un pharaon éclairé, que selon une structure comparable à celle traversée par l'enfant lorsqu'il entre dans la névrose. Ces dieux à têtes d'animaux du polythéisme ne ressemblent-ils pas aux entités dévorantes qui guettent tout enfant dès que le jour tombe ? Lorsque nous avons peur de l'obscurité, la nuit comme la mort n'était-elle pas le royaume où les monstres risquaient de prendre notre corps en pâture ? Ce temps phobique

comme mise à l'écart, tempérée par l'archi-événement et, en ce sens « refoulée », avec l'homme il y va au contraire d'une authentique séparation et d'une véritable perte. »

²⁴⁰ P. Vernus, *Ecritures*, in *Actes du Colloque international de l'Université Paris VII*, 1982.

²⁴¹ *Naissance et renaissance de l'écriture*. p. 107. G. Pommier cite le texte de Jean Allouch, *Lettre pour lettre*, Eres, 1984, dans lequel ce dernier précise que le hiéroglyphe incomplet ou barré symbolise un objet phobique que la déformation cherchait à exorciser.

²⁴² *Ibid.* p. 107.

²⁴³ G. Pommier mentionne ainsi, p. 109, le livre de Jean Allouch, *Lettre pour lettre*, Eres, 1984, pp. 107-108, où ce dernier défend la thèse que certains hiéroglyphes furent volontairement déformés, barrés, qui consisteraient en une tentative d'exorcisme des objets phobiques, mauvais dieux, mauvais personnages.

correspond à une angoisse, celle d'être dévoré par une mère trop aimée dont un père ne protège pas encore (de même que, dans le cas du petit Hans, décrit par Freud, l'enfant s'imagine, avant de faire du cheval un représentant paternel castrateur, qu'il s'agit d'un animal maternel, disposé à l'engloutir dans son entier). N'importe quel recoin obscur sera l'ancre d'un monstre, trou où se trouve tapie l'entité, la Chose, vive comme un animal, mais plus féroce encore, animé qu'elle est par ce qu'il y a d'humain dans l'angoisse. Ce monstre aussi humain qu'animal n'est-il pas frère onirique des dieux multiples du panthéon égyptien, échelonnés selon cette pyramide de corps humains à tête animale, dont répond, au sommet de la société égyptienne, le sphinx représentant Pharaon, corps animal à tête humaine ? Les Chimères de rêve, les entités phobiques rédimées à force d'offrandes, campent à la limite du territoire polythéiste sur sa frontière la plus nocturne, opposées qu'elles sont aux dieux antagonistes, forces diurnes que nous inventons pour nous en protéger. Ces doubles solaires dressent nos véritables totems. Avec le dieu nocturne, nous frayons d'abord, et l'angoisse qu'il nous procure nous pousse à inventer le dieu solaire dont nous attendons notre protection. Dans l'obscurité se tient la source de notre angoisse, dès que notre corps perd son apparence, il rencontre aussi ce qui, de la face obscure du désir maternel, l'a d'abord causé. Dans l'ombre où la visibilité s'obscurcit, nous fûmes attirés par notre premier amour. Il nous y attend toujours. Notre amour nous aspire dans ce néant, et nous inventons le totem violent qui nous protégerait contre notre passion mortelle. Notre amour borne le royaume des morts, où il puisa sa force. **La phobie délimite ainsi cet espace que tout névrosé traverse avant d'ancrer sa barque au symptôme, le trajet qu'accomplit l'enfant lorsqu'il abandonne le territoire des phobies pour entrer dans celui de la névrose.** »²⁴⁴

L'organisation triadique, fondée sur la famille, permet de saisir le sens anthropologique profond (anticipation du complexe oedipien) de la modification énothéiste d'Akhénaton : une lutte contre la loi du père, contre le modèle de la *transmission* du pouvoir de vie et de mort, qui selon G. Pommier condamnait, à la XVIIIe dynastie, le Pharaon à n'être jamais que le fils du dieu solaire (Amon Rê jusqu'à Aménophis III, et de nouveau après Akhénaton) :

« Cette cosmogonie solaire devait connaître un infléchissement remarquable lors de l'avènement de la XVIIIe dynastie, à partir de laquelle un quatrième domaine prit le pas sur les précédents, celui de l'adoration du soleil, essentiellement développé par le Clergé de Rê, à Héliopolis. Le Soleil dieu, Rê-Atoum, fut alors conçu comme le créateur de l'univers, dont il devenait le premier roi. **Le pharaon n'incarnait plus la divinité solaire, il était seulement le fils de l'astre divin.** Il pouvait prétendre à une telle filiation à la condition d'être né de la reine principale, fécondée par des rayons divins dont la puissance transitait par le père. La position du pharaon dans l'ordre de l'univers changeait ainsi sensiblement. Avant la XVIIIe dynastie, il représentait Horus, et régnait dès lors, puissant à l'égal des autres dieux. Après cette ère, fils du soleil seulement, il exerce le pouvoir sur terre dans les conditions de la nouvelle cosmogonie. **La légitimation passe du soleil à la reine principale, et le pharaon n'en est que l'agent. La filiation de la puissance transitant nécessairement par les femmes, le pharaon devait donc se marier avec sa soeur s'il voulait être consacré.** Le soleil, seul dépositaire de la puissance virile, détenait le principe divin et le pharaon ne pouvait prétendre à aucune légitimité tant qu'il n'épousait pas la femme née grâce à la fécondation de l'astre du jour. Et, simple lieu de transit, il devait la féconder à son tour. Il fallait donc épouser la fille pour accéder au trône, filiation renouvelée à chaque génération, dont les garçons n'étaient sacrés que conjoints à leurs soeurs. **Pharaon n'incarnait pas Rê-Atoum, mais fut éternellement un fils, jamais un père, simple agent d'une paternité qui le dépassait.** (...) Du point de vue psychanalytique **cette thèse religieuse mérite d'être interrogée, parce qu'elle témoigne d'un privilège de la fille dans son rapport à l'héritage paternel.** De par sa fonction, le Père castre. Si la transmission de la puissance paternelle est d'abord celle de la castration, la fille en héritera la première, car elle devrait accepter plus facilement grâce à son anatomie, alors que son frère la dénierait avec plus ou moins d'allant. La puissance paternelle sera transmise d'abord à la fille, héritière naturelle du symbole phallique, alors que son frère sera plutôt enclin à le combattre, tout du moins s'il veut préserver sa virilité. **Le pharaon tenait sa légitimité de son père solaire, à la condition d'épouser sa soeur, héritière de la spiritualité paternelle par la grâce d'une castration que la nature était supposée lui avoir fait accepter. Cependant, à partir d'un tel principe de la légitimité royale, ne permet-elle pas aussi de comprendre comment la multiplicité des forces du panthéon s'organise à partir de l'unicité**

²⁴⁴ *Ibid.* pp. 63-64.

solaire ? En effet, du dieu-soleil, maître de la lumière du jour, dépend la visibilité du corps, et par conséquent sa présence ou son absence rythmera une angoisse, celle de disparaître physiquement dans l'obscurité – tout comme l'enfant put le craindre lorsqu'il découvrit la castration maternelle l'abîme de son amour lui faisant courir un risque identique. Ainsi, et selon la bipartition qu'imposent la lumière et l'ombre, les divinités diurnes et nocturnes se partageront leur rôle. **Loin de s'appuyer sur un principe philosophique, la religion solaire, en formalisant la question de la visibilité du corps et de sa représentation, thématise au contraire le refoulement de l'image, propre à l'être humain, et source première de son angoisse.** »²⁴⁵

De ce fait la modification religieuse, suppression des différents cultes des dieux au profit de l'identification directe du pharaon à la puissance de l'unique dieu, Disque solaire abstrait d'Aton²⁴⁶, se supporte d'une modification du complexe familial pharaonique, du contournement du mariage rituel avec sa soeur, au second mariage avec sa mère²⁴⁷, dont les conséquences anthropologiques *latentes*, fantasmes parricides, impacteront jusqu'à la formalisation de l'exogamie biblique et du mythe d'Oedipe, et la substitution de la castration paternelle (refoulement secondaire, représentations abstraites, linguistiques) à la castration maternelle (refoulement primaire, projections phobiques).

L'aspect central du recours d'Akhénaton à l'iconoclasme, et à une représentation abstraite de son dieu unique, tient pour G.Pommier²⁴⁸ à la volonté de ce dernier de *formaliser* et de *lutter contre* la castration paternelle, de recouvrir *inconsciemment* les traces de son désir parricide. En soutenant cette thèse, G. Pommier radicalise la position freudienne, et complète la généalogie du monothéisme relativement au parricide refoulé, construite dans *Moïse et le monothéisme*. Ici, la titulature royale accordée à Aton indique un double mouvement, qui permet au Pharaon de placer l'imgo du père dans un disque solaire soustrait au régime phobique de l'écriture hiéroglyphique, refoulant, -comme les enfants à travers les graphies abstraites selon M. Klein²⁴⁹ -, le père castrateur, par l'investissement d'une représentation abstraite **permettant à l'investissement libidinal de se décoller des images inconscientes de la scène originare, et de se concentrer sur les représentations de nom, de mot**, qui offrent une possibilité de symbolisation au niveau du refoulement secondaire. Refoulement secondaire où le moi conscient s'offre une autonomie nouvelle en s'attribuant les prérogatives de l'imgo castratrice refoulée :

²⁴⁵ *Ibid.* pp. 51-53.

²⁴⁶ Cf. P. 53, disque solaire d'Aton, dont l'effigie est reprise par les peuples de Canaan, ainsi que le nom « Atn », ces mêmes peuples qui dans le mélange avec les hébreux donne ses noms au dieu biblique, El, Adonāi et Yahvé) G. Pommier reproduit p. 182 le bas relief de Ras Shamra qui figure le dieu El accompagné du disque solaire atonien.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 35 : « Contredisant les usages religieux sur l'essentiel, Akhénaton se serait amouraché de la belle Néfertiti, lointaine cousine dont il aurait fait sa première épouse. Pour assurer sa légitimité, n'avait-il pas alors été contraint, pour préserver son amour, d'entamer une réforme religieuse, qui, en lui conférant un père divin plus conciliant, l'aurait légitimé en dépit de son penchant exogame ? Avec l'avènement du monothéisme, l'exogamie, tournant le dos à l'inceste, impliquera un parricide symbolique. La version rose concorde à cet égard avec celle, plus sombre, du meurtre du père qu'il tue. »

²⁴⁹ Le rapprochement entre la thèse de Pommier et les remarques de M. Klein se justifie d'autant plus, que, comme nous l'avons vu précédemment, c'est l'association entre le caractère « d'écran » des lettres et graphies abstraites permettant la projection des scènes fantasmatisques ; et d'autre part, l'investissement d'une action motrice, active dans le tracé (ici dans la destruction des cartouches anciens), qui permet de comprendre ce processus comme l'affirmation d'une position virile active contre la castration paternelle.

« Au nom du Père et du Fils, ce monothéisme vénère un dieu unique qui, contrairement à celui de l'ancienne religion, n'est plus le père des autres dieux, mais seulement celui du Pharaon. La nouvelle divinité présente une autre caractéristique de la paternité symbolique : Aton accomplit le règne d'un dieu vivant, qui non seulement donne la vie, mais auquel on souhaite la vie, comme en témoigne cette inscription découverte dans les ruines d'Aketaton : « Puisse Dieu vivre, qui se réjouit de la vérité, Seigneur de tout ce que le Disque solaire embrasse, Seigneur du ciel, Seigneur de la terre, le grand Aton vivant qui illumine les deux pays ! Puisse le père vivre, Divin et Royal ! (Rê-Herakhty, le vivant qui se réjouit à l'horizon), donnant la vie pour toujours et de toute éternité, le grand Aton Vivant qui est en jubilé ! » Comment ne pas remarquer ce vœu : « Puisse le père vivre » ? ... Serait-il donc déjà mort ou menacé de trépas ? Cette traduction de C. Aldred souligne le sens désormais imparti au principe divin : il est « symbolique », non au sens linguistique du terme, mais en celui, restreint, que la psychanalyse lui accorde. Une telle symbolisation concerne la possession de la puissance phallique, et elle implique donc le meurtre fantasmatique d'un père auquel cette puissance est soustraite. Les animaux comme les hommes savent lire des signes qui, à cet égard, sont symboliques (par exemple, le nuage indique une pluie prochaine, etc.). Selon un procédé proche du premier, les religions « totémiques » symbolisent la puissance d'entités grâce à différentes allégories. Mais en un sens tout différent, le nouveau dieu, Aton, symbolise la puissance paternelle : il est à la fois incarné et éternel, vivant et mort. Comment comprendre cette contradiction et pourquoi longue vie devrait-elle être souhaitée à un immortel, sinon parce que ce vœu concerne un père symbolique, d'un côté tué et désincarné, mais de l'autre s'affirmant grâce à sa titulature ? La nouveauté d'une telle conception théologique mérite d'être questionnée, parce qu'il a déjà existé dans différentes mythologies d'autres représentations oedipiennes du meurtre. Par exemple, Chronos tua son père afin de protéger sa mère. Cependant, ces épisodes n'eurent pas comme conséquence l'invention du monothéisme. Un éclaircissement s'impose donc, car est-ce la représentation du meurtre qui caractérise le complexe d'Oedipe, ou bien la symbolisation de la puissance phallique paternelle grâce à la métaphore du nom ? S'il s'agit plutôt du deuxième cas de figure, le fantasme meurtrier restera la plupart du temps inapparent. Il sera refoulé, car comment l'attribution d'un nom pourrait-elle passer pour analogue à un assassinat ? Dans cette mesure, la caractéristique oedipienne du monothéisme d'Akhénaton ne résidera pas explicitement dans la représentation d'un meurtre paternel, si peu manifeste que de nombreux égyptologues ont longtemps cru à une corrélation entre Akhénaton et son père. Le martelage du nom paternel sur tous les monuments d'Égypte ne suffit pas non plus à caractériser cette sorte de « meurtre du père », qui serait fondatrice du monothéisme. C'est bien davantage la pharaonisation du soleil qu'implique l'attribution d'une titulature à Aton, jointe à la filiation entre sa puissance et le nom du pharaon qui fait acte fondateur, au point que le martelage, s'il succède à l'avènement de la religion, put s'en trouver justifié et que sa dimension meurtrière resta inaperçue. Le meurtre fantasmatique qui consiste à prendre la place du père en symbolisant sa puissance grâce à un nom, est en ce sens signé par l'apparition de cartouches accordant une titulature au dieu. Fort de l'ancienne religion, Akhenaton n'avait qu'un pas à franchir pour actualiser ce fantasme. Il lui suffisait de reprendre l'ancienne conception du disque solaire, qui voulait que Rê mourut chaque soir, traversât le corps de la déesse Nout et naquît à nouveau au matin. Dans *L'hymne à Aton*, gravé sur les murs des tombes de quelques-uns des courtisans d'El-Amarna, Akhenaton accorde au soleil nombre de traits paternels, non seulement spirituels mais génitaux ; il en fait le responsable de la fécondité, de la gestation comme de l'accouchement, bien que, au titre de père mort, il traverse une obscurité qui « est comme un linceul ». A la fois vivant et mort, nul « ne connaît ses voies ». L'invention du monothéisme est généralement considérée comme un progrès spirituel, sans que sa valeur, du point de vue d'une économie de la jouissance, soit prise en considération. **La religion nouvelle semble pourtant moins être le fruit d'une réflexion métaphysique sur l'inconnu de la causalité de l'existence, qu'une formalisation de la névrose.** Tout se passe comme si le totémisme répondait d'une relation première au père primitif, que le monothéisme aurait finalement permis de symboliser. **La mort du père au sens de son éternelle symbolisation ne représente-t-elle pas l'avènement fondateur du monothéisme ? Notre monothéisme procède du meurtre fantasmatique d'une figure paternelle : en atteste le tabou pesant sur la représentabilité d'un dieu qui lui succède.** En effet, si l'irreprésentabilité de l'image divine était de nature spirituelle, rien n'obligerait à ériger en commandement si drastique un attribut divin, comme c'est le cas dès l'introduction de la loi mosaïque. Avant l'instauration de ce tabou, le disque d'Aton n'énonçait-il pas déjà la fin de l'anthropomorphisme des dieux ? L'interdit de la représentation découle de la symbolisation, et ce signe supposé de spiritualité ne constitue rien de plus que la prescription d'un tabou concernant le meurtre du père. Loin de résulter d'une réflexion métaphysique, ce tabou correspond à l'interdit de se

représenter ou seulement de penser l'idée la plus obsédante – selon le processus qui est si manifeste dans la névrose obsessionnelle. »

De même que nous avons pu le voir avec Mélanie Klein, l'investissement d'une représentation abstraite du père permet projeter la scène fantasmatique de la castration dans un espace où sa symbolisation devient possible, et permet l'introjection des composantes actives, motrices du pouvoir paternel, sans risquer le retour vengeur de l'imago castratrice. Il s'agit en l'occurrence d'un procédé d'échange, la titulature royale accordée au « « dieu-père-mort-vivant-symboliquement », permet au pharaon de s'arroger le rôle d'unique médiateur avec ce Dieu, sans aide du reste de sa famille. C'est ainsi, encore plus que la représentation abstraite, le Nom du père, qui permet la symbolisation complète refoulant la phase totémique-phobique. En effet, le nom imprononçable du dieu mosaïque, tout comme l'hors-écriture, lisible par tous²⁵⁰, du disque solaire, vaut pour symbole universel du pouvoir de la nomination :

« Le totem tombe en désuétude dès que sa puissance peut se symboliser grâce au Nom. En effet, si le totem paternel peut redimer la nuit de l'amour maternel, c'est parce qu'il est investi de la puissance phallique. Ce pouvoir concédé au père dépossède autant celui qu'il sauve, castré par son propre appel à l'aide, où s'avoue sa faiblesse. Comment ce dernier échappera-t-il ensuite à la force du totem, comment peut-il espérer posséder une puissance équivalente à celle du père, s'il ne lui emprunte l'un de ses traits ? Il peut le faire grâce à un Nom, dont la transmission sera la métaphore de celle du phallus. Dans cette opération symbolique, il ne s'agira pas de ton nom, de son nom, du mien ou de n'importe quelle autre appellation, mais seulement de la force métonymique du nom, indépendamment de ce qu'il signifie. Cette puissance d'un nom invoqué qui ne nomme pourtant rien, est identique à celle d'un patronyme, puisque ce dernier, loin de ressembler à un mot, désigne seulement le lieu d'où il est possible de nommer. Les religions monothéistes en parlent avec justesse, lorsqu'elles font du Nom de Dieu le Nom de tous les noms, celui qui restera toujours imprononçable et irréprésentable. Le pouvoir nommant du dieu de la Genèse tient seulement à la vacuité de son propre nom. Dieu est seulement l'abstraction résidant au coeur des noms, le tien, le sien ou le mien (celui d'Abraham, d'Isaac ou de Jacob). Si le monothéisme révère cette force du nom imprononçable, il concernera aussitôt tous ceux qui portent un patronyme. Son universalité innove parce qu'elle concerne l'appellation de chacun, et nullement parce que le nouveau dieu étendrait son empire sur tous les hommes. Comme il est écrit dans l'Ancien Testament, le nom de Dieu appelle chacun des croyants par son nom, (les faisant frères grâce au vide puissant de la nomination). Révolutionnairement, la religion d'Akhénaton fut universelle, non parce qu'elle aurait proposé aux croyants la vénération d'un principe unique, déjà latent dans l'ancienne religion égyptienne, (et d'ailleurs également dans d'autres aires culturelles, par exemple en Chine) mais parce que le dieu Unique en appelait à la symbolisation du nom. »²⁵¹

G. Pommier souligne alors l'articulation entre l'irreprésentabilité divine, issue de la religion égyptienne, et redoublée dans la réforme d'Akhénaton, et enfin, réhabilitée par la loi mosaïque ; à l'imprononçabilité du nom de Dieu, présente dans les rituels initiatiques égyptiens, et hébreux, et constitutive du rapport à l'interdit d'écriture des voyelles (en raison de leur rapport à la jouissance). Le nom de dieu est dans les religions des patriarches, et dans la religion mosaïque, associé à la puissance paternelle, c'est un « dieu du père », dont le nom imprononçable, se voit souvent substituer une détermination par la filiation paternelle et ancestrale²⁵². Ainsi, la logique à l'oeuvre dans le mouvement progressif de phonétisation des écritures idéophonographiques orientales, se révèle dans le lien entre l'irreprésentabilité, l'imprononçabilité du nom de dieu, l'interdit portant sur

²⁵⁰ *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 67.

²⁵¹ *Ibid.* p. 65.

²⁵² *Ibid.* p.95 où est mentionné le texte d'Albrecht alt, *Der Gott der Väter* (Stuttgart, Kohlhammer, 1929).

l'écriture de la voyelle dans les alphabets consonantiques cananéens, phéniciens, et hébreux, et la signification phallique et castratrice du nom de Dieu, devenu représentation intégralement linguistique et scripturale :

« Les places et les fonctions de ces différentes dénominations du dieu hébraïque (El, Yahwé, Adonāi) permettent d'évaluer la progression de l'idée monothéiste, et elles ont l'intérêt de dégager sa spécificité et sa nouveauté. Le greffon d'Akhénaton rejeté d'Égypte n'avait-il pas son espace réservé dans une religion cananéenne qui avait déjà formalisé l'imprononçabilité, sans qu'il ait toutefois acquis, du temps des patriarches, sa dimension oedipienne ? Ainsi, le disque solaire d'Aton, incompatible avec son panthéon d'origine trouva-t-il à se loger dans le sans nom de El²⁵³. Il donnait de la sorte sa coloration meurtrière au monothéisme tout linguistique du pays de Canaan. Si le dieu mosaïque allait à la religion cananéenne comme une bague au doigt, il n'est alors pas étonnant que dans les écrits bibliques existe une continuité allant des patriarches à la religion juive du Pentateuque. Dès lors, l'imprononçabilité du nom YHWH n'a pas seulement le sens classique d'un tabou, parce qu'il ne conviendrait pas de prononcer le nom du mort en sa maison, que ce soit par piété, ou pour l'éterniser encore dans le silence. Elle signifie l'intégration dans un même monothéisme de Adonāi, Yahwé et El, **l'interdit de voir (Aton) rejoignant en Canaan l'interdit de dire (YHWH)**, l'un comme l'autre trouvant une terre d'accueil au pays de El, le dieu qui n'a pas encore dit le nom de Dieu²⁵⁴. »²⁵⁵

Et,

« Non seulement la consonne est obligatoirement liée [dans la parole, elle est toujours prise dans une syllabe avec une voyelle ou équivalent] mais elle a de plus une fonction limitative par rapport à la voyelle. **La répartition des lettres entre voyelles et consonnes semble de la sorte résulter d'un rapport contrarié à la jouissance, puisque l'émission des premières exprime une jouissance que les secondes limitent.** Si bien que la constitution des mots et l'utilisation de ces derniers dans des phrases, forment, pour l'être humain, un appareil de jouissance efficace, indépendamment de la valeur pratique qu'il a de surcroît. **L'acte de parler comporte une certaine modulation du plaisir et du déplaisir. N'est-ce pas cette valeur occupée par les lettres qui fera qu'elles pourront s'écrire ou qu'elles ne le devront pas ?** Si l'infinité de la jaculation verbale vocalique évoque la jouissance, la consonne qui la limite fera loi, et seule cette dernière pourra s'écrire comme cela fut le cas dans les premiers textes consonantiques, dans un cadre où les lettres eurent d'abord une valeur religieuse énonçant un interdit porté sur la jouissance. Ainsi, la jouissance vocalique porte à conséquence dans l'écriture. Comme on l'a déjà mentionné, joints à leurs graphies hiéroglyphiques, les Egyptiens possédaient un système d'écriture consonantique complet au moins deux mille ans avant l'invention de l'alphabet. Ils ne l'isolèrent pas pour un motif d'ordre religieux (c'est-à-dire lié à l'appareillage de la jouissance). Après eux, les premières écritures consonantiques n'ont rigoureusement pas comporté de voyelles : n'est-ce pas parce que l'écriture fut d'abord écriture de la loi et que, cette dernière formalisant le refoulement, seule l'inscription des consonnes fut dès lors licite ? En ce sens, l'invention du monothéisme oedipien, homogène au refoulement, devait concorder avec celle de l'écriture consonantique. »²⁵⁶

Enfin, au sujet de l'articulation entre l'interdit portant sur l'écriture de la voyelle, la jouissance de la vocalisation, et l'interdit de l'image, la jouissance de l'image :

« Une délimitation plus précise de la place de la voyelle dans les premières écritures peut alors être tentée : **la voyelle, parce qu'elle est déliée plus facilement, présente l'illimité. Elle est jouissance sonore, de la**

²⁵³ Cf. P. 53, disque solaire d'Aton, dont l'effigie est reprise par les peuples de Canaan, ainsi que le nom « Atn », ces mêmes peuples qui dans le mélange avec les hébreux donne ses noms au dieu biblique, El, Adonāi et Yahwé) G. Pommier reproduit p. 182 le bas relief de Ras Shamra qui figure le dieu El accompagné du disque solaire atonien.

²⁵⁴ G. Pommier relève ainsi la vacuité caractéristique du nom de El, p. 94.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 99.

²⁵⁶ *Ibid.* pp. 123-124.

même manière qu'une image au point le plus aigu du rêve est jouissance visuelle (c'est-à-dire réalisation du désir du rêve). Il existe des exemples de jouissance de l'image dans l'écriture, et le plus évident d'entre eux est donné par le hiéroglyphe égyptien. **Or, l'écriture égyptienne comportait à la fois, non pas des consonnes et des voyelles, mais des consonnes et des hiéroglyphes.** Pourrait-on en déduire que le hiéroglyphe tenait par conséquent, sur le plan sonore ? **Ainsi, la double présence dans l'écriture égyptienne du consonantisme et de l'idéographie permet-elle de figurer, grâce à l'opposition de la consonne et de la voyelle dans la parole, le rapport contrarié à la jouissance qui est en jeu dans la formation de la lettre.** La religion d'Akhénation eut comme conséquence un interdit de la représentation des totems, notamment ceux des hiéroglyphes. Cet interdit fit son oeuvre, du vivant même du pharaon, jusque dans l'écriture, au point que si la religion nouvelle s'était perpétuée l'un de ses continuateurs aurait réduit l'égyptien à une écriture consonantique. (Lors de l'avènement d'Aton, le nom d'Amon mais aussi les représentations des déesses Maât et Mout furent abandonnées dans l'écriture, comme Davies l'a fait remarquer.) Si d'autre part, on avait noté en même temps une absence d'écriture de la voyelle, on en aurait conclu que la représentation des totems venait exactement à la même place que celles-ci. Ces totems étant devenus tabous, on aura, par analogie, dégagé le motif religieux qui put empêcher toute représentation des voyelles chez les continuateurs directs du monothéisme, et cela jusqu'à nos jours pour certain d'entre eux [les arabes]. Le son pur et l'image montrent ainsi leur origine commune : c'est du même mouvement que les hiéroglyphes picturaux furent retranchés et, en continuation, l'écriture des voyelles interdite. Bien qu'il se prononce différemment, du point de vue phonétique, on en conclura que le hiéroglyphe a la même fonction de jouissance que la voyelle. **La jouissance sonore (la voyelle) ou la jouissance du visuel (le hiéroglyphe) expriment la nostalgie d'un paradis perdu identique.** »²⁵⁷

Nous trouvons ici la traduction exacte, complétée, du procès que J. Derrida tentait d'étudier à travers le terme « phono-logocentrisme », refoulement du pouvoir de l'écriture réduite à un redoublement artificiel de la parole, refoulement dont la source première est un refoulement plus originaire, de la jouissance vocalique et visuelle par l'écriture alphabétique liée au monothéisme. Et par la suite, la lettre alphabétique, qui relève de la transmission des résultats phéniciens du procès de désinvestissement de l'écriture idéographique, puis de retour du refoulé vocalique avec le paganisme grec²⁵⁸ s'est trouvée à son tour, précisément du fait même de la force du refoulement qu'elle supporte²⁵⁹, dans un rapport d'attaque, de critique, de déchéance par rapport à la jouissance de la voix, identifiée à la parole créatrice divine²⁶⁰. La séquence historique d'ensemble peut ainsi s'écrire comme la chaîne inconsciente de l'écriture²⁶¹ : du

²⁵⁷ *Ibid.* pp. 124-125.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 133 : « La civilisation grecque semble avoir inventé du premier coup la voyelle. N'imaginerait-on pas que, les Grecs n'étant pas monothéistes, et peu embarrassés qu'ils étaient par les scrupules religieux des scribes de Canaan, il ne leur coûtait rien d'écrire la voyelle, de la réintroduire au titre d'un retour du refoulé, à la condition que l'alphabet utilisé soit étranger ? Concernant un produit d'importation à usage technique, les tabous religieux se taisent ! »

²⁵⁹ *Ibid.* p. 145 : « Cette contrainte psychique d'emprunter son écriture à des peuples souvent considérés comme barbares, n'a-t-elle pas pour ambition de tenir en respect le refoulement lui-même ? (...) Ce que nous utilisons, en empruntant l'alphabet étranger, c'est une littéralité débarrassée de toute signification. Nous employons ces graphies avec l'illusion qu'elles ne diront rien de la jouissance refoulée en jeu dans tout dessin. » Mais cette volonté de maîtrise s'accompagne également d'une fascination concomitante pour les objets cachés dans l'écriture, de la jouissance perdue : « La main du scribe cherche à retrouver au bout de sa plume l'objet perdu des sons, et elle en appelle aux graphies de l'étranger, dont la langue énigmatique rappelle cet objet ».

²⁶⁰ Il suffit de mentionner ici le *Mysterium Magnum* de Jacob Boehme, qui évoque la production de la Création, par la parole divine, la critique rousseauiste de l'écriture comme reproduction artificielle de la parole, ainsi que la critique saussurienne de l'artificialité du signe écrit par rapport à la naturalité du signe phonique.

²⁶¹ G. Pommier propose ainsi à la page 351 de *Naissance et renaissance de l'écriture*, un tableau de correspondance entre les stades du refoulement et les stades de l'écriture, sur le modèle des tableaux

refoulement de la castration maternelle par l'écriture idéographique phobique, au refoulement secondaire de la castration paternelle par l'écriture consonantique de la loi, au retour du refoulé vocalique en Grèce et à Rome, civilisation dont le support du christianisme inaugura le mouvement dialectique de rejet (lié au fond iconoclaste judaïque) et de développement (lié à l'emboîtement des figures des anges et des saints qui servirent aux missionnaires pour emboîter les religions locales dans le christianisme) d'une iconographie chrétienne. Ainsi notre époque semble caractérisée par l'aboutissement de l'attaque moderne de la lettre par le désir de régression narcissique à la jouissance perdue qu'illustre notre monde fait d'écrans, par l'avènement de la « régrédience » du néo-libéralisme de l'ère numérique, qui prétend rendre accessible la jouissance infantile refoulée par l'histoire du monothéisme, le complexe d'Oedipe, la névrose. Le mouvement psychotique décrit par cette courbe historique s'appuie fondamentalement du développement de l'esprit scientifique, dont l'écriture alphabétique semble constituer le principal point d'appui.

B) L'INVENTION DU SUJET DE LA SCIENCE ET LA FORCLUSION DE L'A PRIORI DE LA RÉFÉRENCE A L'AUTRE, OU L'INVENTION DU SUJET DE LA SCIENCE PAR L'APPUI SUR LA RÉTRO-RÉFÉRENCE SUBSTANTIALISANTE DE L'ÉCRITURE ALPHABÉTIQUE (DESCARTES LU AVEC LACAN)

L'une des conséquences majeures du nouveau type de refoulement dont s'appuie l'écriture alphabétique, tient à la possibilité de négation de l'adresse dans les énoncés écrits dans ce code. En effet, contrairement à l'écriture onirique, ou hiéroglyphique, où l'objet du désir est représenté plus explicitement, depuis son apparition grecque, l'écriture alphabétique se pare de *l'apparence* de l'arbitraire (ainsi que le montre Derrida). Ainsi, cette semblance de l'arbitraire, qui renvoie à un niveau implicite pour le sujet entré dans le refoulement secondaire, la signification inconsciente de ce que la lettre recouvre, « barre », a-t-elle permis à Descartes de s'y appuyer pour en fonder, par analogie inconsciente, la substantialité du cogito et de son Dieu. Ainsi, nous allons le voir, la tension dialectique entre sujet de la science et sujet de l'inconscient nous permettra de saisir le sens anthropologique de cette « forclusion » de l'adresse inconsciente, rendue possible par l'écriture alphabétique.

Contrairement à une opinion communément répandue, le cogito cartésien ne s'oppose pas au sujet de l'inconscient psychanalytique comme une anthropologie empirique à une psychologie formelle. Au contraire, dans l'exigence commune à Descartes, Freud et Lacan de fonder en raison le savoir, s'articule le problème général de l'accès à la vérité humaine, en tant qu'elle est susceptible d'être énoncée au moins partiellement. Seulement, là où le sujet cartésien refoule la dimension proprement linguistique de la division subjective, car il repose sur la nécessité de poser l'auto-

freudiens des phases du traumatisme dans ses lettres à Fliess, et à Ferenczi sur la correspondance phylogénèse/ontogénèse.

affirmation subjective par un doute articulé à cette fin de fondation, et s'appuie chemin faisant sur la « rétro-référence » à l'assurance du support substantialisant de Dieu comme lieu de la vérité. Cette « rétro-référence » est selon Lacan, le fait même de l'appui inconscient sur le principe de l'écriture, qui fait oublier le temps de son inscription pour ne laisser voir que l'illusion d'un déjà-là de la trace écrite. Le sujet de l'inconscient lui, s'appuie sur la redécouverte de la dimension de l'adresse contenue dans tout énoncé, et que cachait - pour mieux l'articuler - la référence à Dieu.

De ce fait, le savoir psychanalytique part du sujet de la science pour déplier les conséquences de cette découverte du sujet réel du corps qui « est parlé » autant qu'il « parle ». En ce sens, le savoir psychanalytique est un savoir rationnel, appartient de plein droit à la science, mais se situe à sa limite, en tant qu'il prend racine sur la technique permettant de recueillir les phénomènes de manifestation du sujet de l'inconscient comme divisé par le langage : la *talking cure*.

Ainsi :

« Pour autant que la parole est le médium unique de son expérience, le psychanalyste a affaire à l'existence du *signifiant* et de ses effets, et le *sujet*, dans l'expérience analytique, n'est nullement préalable, mais *supposé* et *assujetti au signifiant* dans lequel il trouve ses identifications et dont il est un *effet*. »²⁶²

Le sujet de l'inconscient n'est donc pas une substance, contrairement au sujet cartésien. Il apparaît négativement, à travers les formations de l'inconscient que sont les rêves, les lapsus, les mots d'esprit, les silences significatifs... l'ensemble des défaillances et pièges de l'énonciation (écrite ou parlée) qui constituent une chaîne de manques, de béances dans la signification apparente du discours, donnant à entendre et à voir la structure réelle du *sujet du désir* articulé par Lacan. En ce sens, on ne pourra jamais dire du sujet de l'inconscient, contrairement *en apparence* au sujet cartésien, « il y est », « il est là ». On pourra seulement dire « il y était ». Effet du signifiant, le sujet de l'inconscient est évanouissant²⁶³.

De la même manière que le cogito est « chose imparfaite »²⁶⁴, le sujet du désir a donc pour temporalité propre l'imparfait. Le désir, agent de la métonymie signifiante, se déplace dans le « lieu autre » de la chaîne signifiante, lieu de l'Autre, dont Freud articule la fonction comme celle de « réserve des conditions de l'amour, propre à un sujet »²⁶⁵ que le transfert permet de libérer pour la donner à entendre au sujet au cours du processus de la cure.

Ce lieu de l'Autre dont l'équivalent cartésien est Dieu, n'est pas un autre sujet, mais à proprement parler un lieu autre, où le désir est articulé et d'où il provient.

C'est donc selon Lacan, dans l'identification signifiante qui s'opère au lieu de l'Autre (un sujet n'est un sujet que comme signifiant valant pour un autre signifiant), qu'une perte fondatrice du destin du sujet et de son désir advient :

²⁶² B. Baas et A. Zaloszc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, éd Navarin/Osiris, 1988, p. 9.

²⁶³ Lacan accorde dans sa théorie une place particulière aux concepts d'Ernest Jones d'Aphanasis, et de Fading.

²⁶⁴ Descartes, Méditation troisième, paragraphe 39, N.R.F, p 300. Cité par B. Baas et A. Zaloszc.

²⁶⁵ Cf. Freud, *Essai sur la dynamique du Transfert*, 1914.

« Perte dont le sujet sera la trace effacée, d'où le sujet se constitue comme *désir d'être*, métonymie - une partie pour le tout – de l'être dans le sujet, lequel est : manque à être »²⁶⁶

Le signifiant se constitue ainsi comme *trait unaire* révélé dans le *fading*, le passage d'un signifiant à l'autre, qui laisse voir la dimension d'adresse, et non dans l'affect même, non pas dans la plénitude imaginaire du sens que l'on accorde aux mots, mais dans un effet de « lecture » que nous avons pu découvrir avec G. Pommier du symptôme comme « lettre », « trace barrée » de la jouissance refoulée, trace barée, *Einzigiger zug* :

« Pur trait distinctif, relatif au minimum, à l'autre trait dont il se distingue »

La clinique psychanalytique permet donc d'accéder à « l'intarissable rejaillissement de la suite des signifiants, de la douleur d'exister »²⁶⁷ là où l'auto-affirmation du cogito cartésien apparaît comme le contre-investissement de la défense rationnelle face à ces douleurs²⁶⁸.

Ainsi, la brèche au cœur de laquelle opèrent l'interprétation, le transfert et l'écoute psychanalytique est précisément celle de la souffrance qui advient au sujet rationnel. Brèche dont la dimension n'est pas psychologique mais structurale : en effet, selon Lacan, le champ de l'Autre n'est pas susceptible de contenir le signifiant qui représenterait absolument le sujet. « C'est un fait de structure et qui définit le désir de l'Autre. »²⁶⁹. Le sujet du désir *visé* le désir de l'Autre car il en provient. Mais le savoir de sa position quant au désir de l'Autre lui est pourtant toujours en partie refusé du fait qu'il trouve un point d'arrêt dans le *fantasme* (fondamentalement l'image idéale et irreprésentable du rapport sexuel entendu comme « scène originaire » que vise chaque désir de complétude, en premier lieu amoureux), qui supporte le désir mais comme *défense* contre le désir de l'Autre. Défense contre le danger que représente l'identification signifiante à l'absence radicale de l'Autre (effondrement du *fantasme*).²⁷⁰ Cela correspond pourtant à un fait réel qui permet précisément la dynamique de la chaîne signifiante, la relance du désir autour de cette béance angoissante. Le désir comme « défense contre le désir », tel est le paradoxe dans lequel on a, dans l'expérience analytique, à structurer une voie.

De par tout ces faits rapportés par la pratique psychanalytique, le « Je pense » cartésien paraît ne pas pouvoir parvenir à soutenir de manière certaine un « Je suis »²⁷¹, car

« Le sujet se dérobe surtout au moment où il articule « je pense », car si clair et distinct, ce signifiant nous mène à une pointe qui ne désigne que le caractère évanouissant du sujet. »²⁷²

²⁶⁶ B. Baas et A. Zaloszcyc, *op. cité*, p. 10.

²⁶⁷ Cf. Lacan, *Kant avec Sade, Ecrits*, p. 777.

²⁶⁸ C'est un cliché que nous osons de rappeler ici les passages de la correspondance de Descartes concernant les difficultés de sa vie, la perte de sa fille et la mort de ses proches comme devant être surmontés par la raison.

²⁶⁹ Cf. B. Baas et A. Zaloszcyc, p. 10.

²⁷⁰ Ibid. p. 10.

²⁷¹ Cf. Lacan, séance du 15/11/1961 du *Séminaire sur l'identification*, cité p. 11 de Baas et Zaloszcyc.

²⁷² Lacan, Ibid.

Dans l'analyse, pour Lacan, « je pense et je ne suis »²⁷³. A cet évanouissement, Descartes répond par une intuition et non par une consécution (performativité du je pense donc je suis, soulignée par Jakko Hintikka.²⁷⁴). Au non-sens du signifiant « je pense » est associé en renfort un signifié : « je suis ». Mais Lacan souligne alors qu'il s'agit de ne pas s'arrêter à l'intuition du regard de « chair aveugle » de la logique recoupant le corps au lieu même de l'affirmation du *cogito*. Il s'agit de comprendre le sens de la répétition au lieu de l'Autre (Dieu), du signifiant « je suis » et de la logique qui guide au « j'existe ». Ainsi, selon B. Baas et A. Zaloszcyc :

« Ce n'est pas seulement que le cogito ne vaille que dans l'instant de sa profération et ait à s'assurer en Dieu dès qu'il est temporalisé²⁷⁵. C'est que le *cogito* même, pour être proféré, implique cette garantie – ce qui est une autre manière de dire que le trait du cogito est prélevé dans l'Autre comme trait « clair et distinct » à la condition que l'Autre existe. »²⁷⁶

Dire « je pense donc je suis » alors que le « je suis » est précisément l'inconnue qu'il s'agit de produire au jour de l'évidence, c'est « produire comme évidence d'un signifié enfin certain et fondateur ce qui est la rétroaction significative, à partir de l'existence de l'Autre, du signifiant « Je pense » ». ²⁷⁷. C'est un effet d'inscription forcée, d'écriture, qui oublierait le moment de son tracé. C'est parce que le *point d'évanouissement* du sujet est exclu maintenant par le « je pense, je suis », que « le sujet cartésien de cette exclusion va pouvoir fonder la science, en tant qu'elle est faite d'une articulation signifiante qui n'oublie rien. »²⁷⁸

Cette articulation signifiante (« je pense, je suis ») a pourtant oublié cet évanouissement du sujet dont elle procède, place vide inaperçue parce qu'elle est pur manque d'un signifiant, « place oubliée qui est proprement l'inconscient freudien »²⁷⁹.

Si nous avons pu constater que le sujet de l'inconscient apparaît au lieu forçot de l'origine logique du *cogito* et se propose de lire les failles du sujet de la science, les traces imaginaires refoulées de son écriture dans la culture, depuis ce même sujet de la science, nous devons également faire remarquer le niveau logique où s'articulent, se conjoignent et se différencient le sujet cartésien et le sujet de la psychanalyse. Ce plan logique est celui du tissage du doute, du savoir et du vertige qui résulte d'un mouvement de refonte du *temps* de la pensée. Selon B. Baas et A. Zaloszcyc, il apparaît que Descartes, dans sa dédicace des *Méditations Métaphysiques* aux théologiens de la Sorbonne se place d'emblée dans une volonté de séparer le savoir de la tradition pour assurer l'autonomie de sa construction. Autonomie nécessaire aux exigences de l'utilisation de la raison naturelle et de la logique. De Rabelais et Erasme jusqu'à l'aboutissement cartésien, on repère ainsi un mouvement de substitution de la conviction à la persuasion, qui

²⁷³ cf. Lacan, séance du 22/11/1961, *l'Identification*

²⁷⁴ J. Hintikka, *Cogito ergo sum, Inference or performance*, pp. 98-125.

²⁷⁵ Cf. Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, pp 1-25, cité p. 11 de B. Baas et A. Zaloszcyc *op. cité*

²⁷⁶ B. Baas et A. Zaloszcyc, *op. cité*. p. 11

²⁷⁷ cf. J. Lacan, *Séminaire sur l'identification*, séance du 10/01/1962.

²⁷⁸ Cf. Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, p. 277, éd. Seuil.

²⁷⁹ B. Baas et A. Zaloszcyc, *op. cité*. p. 12

bouleverse la fonction anthropologique du savoir en occident, à partir de l'outil premier de la raison naturelle : le doute, permettant la reconstruction logique de l'expérience. La science apparaît à son point d'origine comme un mouvement de démonstration : montrer les preuves du savoir par la seule raison, dont la logique sera perçue comme le fil de la vérité divine pensée sur le mode de la mathésis (**l'écriture mathématique venant occuper la place exacte de l'écriture sacrée pour le « livre du monde »**). La connaissance scientifique est donc une « connaissance déductive universelle »²⁸⁰. La métaphysique cartésienne se scinde ici en deux directions : d'un côté la fondation de *l'édifice* du savoir comme tel, comme architecture d'ensemble ; de l'autre la recherche de la vérité où accrocher la « concaténation déductive » des chaînes du savoir.

La métaphore cartésienne de la « chaîne » est ainsi soulignée par A. Zalozyc et B. Baas comme provenant du modèle des « chaînes des raisons des géomètres »²⁸¹. Ce qui fera contraste ici avec le mouvement premier de l'auto-affirmation « je pense », et son apparente synchronicité répétée, sera ainsi la continuité et la linéarité diachronique de la chaîne des connaissances. La métaphore de la chaîne des connaissances implique ici pour Descartes la continuité et la *linéarité* du mouvement déductif d'agencement des maillons. On aurait pu imaginer autrement une concaténation circulaire des maillons de la chaîne font remarquer A. Zalozyc et B. Baas, où le dernier maillon serait raccroché au premier, mais Descartes choisit délibérément l'image d'une chaîne linéaire, continue et progressive²⁸².

La possibilité d'une telle chaîne suppose résolu deux problèmes : d'une part, comment le sujet peut-il être assuré de la validité de chacune des liaisons des maillons de la déduction ? Autrement dit, comment rendre compte de la vérité des idéalités logiques qui constituent la syntaxe de la chaîne cognitive ? D'autre part, quel point d'ancrage peut être assez solide par lui-même pour qu'on y accroche la chaîne ?

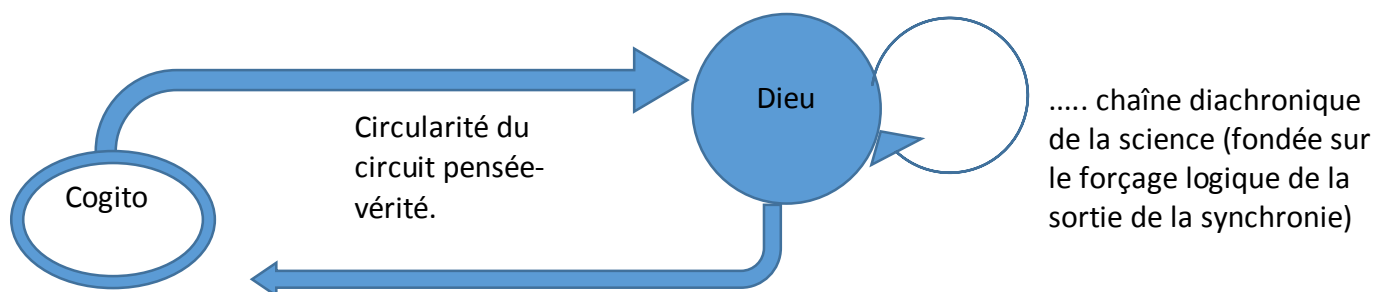
Ici, le rôle de fondement va tenir à l'effet temporalisant, diachronique de la « forclusion » du *fading* subjectif impliqué par la performativité du cogito relevée par J. Hintikka dans l'étude mentionnée précédemment, où il montre que le cogito est performatif en tant **qu'il présuppose son énonciation pour pouvoir accéder rétroactivement à la temporalité de son effectuation. Cette présupposition est à nos yeux effet rétroactif de l'écriture, comme principe actif du refoulement secondaire, où le moi est stabilisé narcissiquement par l'investissement massif de ses possibilités intellectuelles et motrices. L'après-coup de la découverte de la matérialisation de la parole dans l'écriture, produit la fiction d'un sujet autonome, puisqu'assuré d'une substantialité enracinée rétro-activement en Dieu.** Le sujet de la certitude est ainsi appuyé en un premier temps sur la découverte du caractère radicalement synchronique de la répétition du « je pense », fondant ainsi rétroactivement dans cette répétition le « j'existe » (dédit de la répétabilité), qui lui même en un second temps produira le forçage logique du « Dieu existe » ouvrant à l'assurance certaine de la répétition de l'affirmation.

²⁸⁰ cf. A. Zalozyc et B. Baas, *op. cité*, p. 12

²⁸¹ *Ibid*, p. 15.

²⁸² Et deuxième partie du Discours de la méthode : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avoient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

La temporalisation, l'effet diachronique du franchissement du « je pense, j'existe », vers le « Dieu existe », qui donne sa cause au « j'existe », autant qu'il ouvre à « le monde existe », fonde la possibilité de la concaténation déductive linéaire des maillons de la connaissance à la vérité divine, au-delà de la circularité première du « je pense ».



Le schéma ci-dessus reproduit le schéma de la page 24 de *Descartes et les fondements de la psychanalyse*.

De leur côté, A. Zaloszyc et B. Baas font remarquer que l'opération cartésienne revient à forger une certitude tenant à la *forclusion* de l'indécidabilité logique de la vérité du sujet de la science. Effet circulaire, dont le modèle est l'écriture :

« en toute rigueur, le pur sujet, le cogito, n'est pas fondé à engendrer quelque démonstration que ce soit et surtout pas la démonstration qui doit permettre de légitimer toute cette démonstration. Mais Descartes passe outre cette impossibilité. Il fait comme si le cogito pouvait légitimement engendrer « *Deus est* », car au-delà de la preuve de l'existence de Dieu, il y a la promesse de la chaîne diachronique, linéaire, des connaissances scientifiques, c'est-à-dire la sortie du vertige circulaire du doute. En réalité ce passage ne peut procéder que d'un cercle, de ce cercle qui fait du sujet pensant et raisonnant la condition de la preuve de l'existence de Dieu, et de cette existence de Dieu la condition du sujet pensant et raisonnant. A lui seul, ce cercle (cf schéma) constitue une sorte de synchronie élémentaire. »²⁸³

Pour éclairer ce point, Lacan convoque la référence à Gödel et à ses théorèmes d'indécidabilité axiomatique, dans le texte intitulé *La science, la vérité*, et indique que :

« c'est la logique qui fait ici office d'ombilic du sujet. **L'ombilic est la marque inscrite, écrite de ce que le sujet ne serait rien sans cette relation fondamentale à l'Autre, qui porte chez Descartes le nom de Dieu..** »²⁸⁴

La psychanalyse, par contraste avec la démarche cartésienne, renverse le sujet de la certitude en sujet de l'inconscient, par la « relation d'inconnu » (expression de Guy Rosolato), par le fait que le plus profond de la vérité subjective se désigne dans le repérage de sa position à l'égard des signifiants qui le concernent dans le champ de l'Autre. Repérage s'appuyant non pas de la certitude, certitude de savoir que l'Autre existe et de qui il s'agit précisément (Dieu, dont l'inconnaissable est une positivité et non un manque), mais au contraire, s'appuyant sur le fait d'aller parler à une personne dont tout ou presque nous est inconnu, ouvrant ainsi par cet inconnu la relation transférentielle, et l'accès à la part refoulée du champ des signifiants de la visée de l'Autre²⁸⁵. Ce n'est donc pas la

²⁸³ B. Baas et A. Zaloszyc, op. cité, p. 24

²⁸⁴ Lacan, *La science, la vérité*, in *Ecrits*, p. 861, éd. du Seuil.

²⁸⁵ Voir à ce sujet, *La dynamique du transfert* de Freud.

certitude qui constitue la possibilité de la découverte de la vérité subjective, mais la certitude qu'il y a de quoi douter, et le travail de la capacité à supporter le doute sur la certitude, car c'est ce travail qui permet la levée du refoulement dans le processus de la cure.

Ainsi, à la place de la forclusion de l'indécidabilité logique de la vérité dont s'appuie le sujet de la science, la psychanalyse, en partant du sujet de la certitude, vient se loger dans le passage problématique du plan logique au plan ontologique, du passage du cogito, à l'existence de Dieu, pour en réouvrir toutes les conséquences refoulées. **L'écriture, son effet rétroactif de substantialisation du dire par son inscription matérielle, sert de point d'appui, depuis la conception herméneutico-biblique, jusqu'à l'écriture mathématique de la raison, issue de la forclusion cartésienne du caractère fantasmatique de sa foi en la substantialité divine et subjective.** De la même manière que le sujet de la mythologie égyptienne était confronté au bon vouloir de l'unicité solaire, et par la force du pharaon et de ses scribes, inscrivait le dieu « par la force des choses » dans une relation de communication, **le sujet rationnel est ici appuyé sur l'effet de certitude offert par l'écriture, pour forcer l'établissement d'une relation réelle à l'Autre, à l'Autre favorable comme un réel certain, désir dont le motif inconscient semble être la volonté de régression narcissique caractéristique de la psychose.**

Le sujet de la science cartésienne s'appuie donc sur l'écriture pour produire la fiction délirante, en tous les cas non-certaine, d'une relation à l'Autre divin, qui viendrait gonfler ontologiquement (narcissiquement, substantiellement) le sujet de la pensée rationnelle et lui conférer une autonomie absolue à l'égard des autres sujets de pensée (dont l'analogie avec la toute-puissance infantile pré-génitale, décrite par M. Klein et D. Winnicott ne peut que frapper). Pour B. Baas et A. Zalozyc, le cercle déductif qui consiste en effet comme le fait Descartes à présupposer la vérité de la logique pour établir l'existence de Dieu et à présupposer l'existence de Dieu pour établir la vérité de la logique est la répétition transposée dans le domaine de la raison naturelle, du cercle herméneutico-théologique qu'il avait pourtant précédemment dénoncé dans sa lettre aux théologiens de la Sorbonne. **Cercle théologique qui présupposait la vérité des Ecritures pour garantir l'existence de Dieu à travers le récit de ses manifestations, et d'autre part, présupposait l'existence de Dieu pour garantir la vérité des Ecritures. Ainsi, comme le font remarquer B. Baas et A. Zalozyc, les « idées claires et distinctes », les principes axiomatiques de la logique, sont les « Saintes Ecritures de la science ».²⁸⁶ La science « sort du cercle de la religion, mais pas du cercle de l'écriture »²⁸⁷. La chaîne des connaissances diachroniques s'appuie en effet sur le fonctionnement de l'écriture avec un mécanisme d'oubli de ce qui a été posé, énoncé, et sert maintenant de point d'appui. Dire « je pense », est un geste différent d'écrire « je pense », car l'écrire c'est le poser, et le poser c'est pouvoir prendre appui dessus, **exhiber en l'occurrence la répétabilité du « je pense », fondant le « j'existe ».** L'écriture ouvre à la linéarité, la diachronicité temporelle²⁸⁸. La chaîne repose sur l'oubli du cercle (celui du cogito, et celui de l'adresse**

²⁸⁶ Ils citent à ce propos les pp. 153 -154 du *Discours de la Méthode* : « [au sujet de Dieu] certaines lois a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes ». *Discours de la Méthode*, V, N.R.F.

²⁸⁷ B. Baas et A. Zalozyc, p. 26.

²⁸⁸ Voir à ce sujet la page 186 de *L'Origine de la géométrie*, montrant le lien entre l'avènement de l'Histoire, la victoire sur le temps, et « le pouvoir de réactivation » permis par l'appui de l'écriture, et au contraire, l'analyse du « phonologocentrisme » produite par J. Derrida au début de l'article *Freud et la*

rétro-référentielle à Dieu) qui fonde l'accroche des maillons, effet permis par l'écriture. Au-delà de la volonté d'affirmation subjective, il s'agit ici d'un indice de la persistance du vertige de l'écriture (dans toutes ses connotations, y compris religieuses) au coeur du sujet de la science.

Lacan résume ainsi le geste cartésien et ses effets dans *Le Séminaire XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, dans la leçon du 29/01/1964 :

« Pour Descartes, le *cogito initial* – les cartésiens me rendront ce point, mais je l'avance à la discussion – **ce que vise le « je pense » en tant qu'il bascule dans le « je suis » c'est un réel, mais le « vrai » reste tellement au-dehors qu'il faut ensuite s'assurer à Descartes s'assurer de quoi ? Sinon d'un Autre qui ne soit pas trompeur, et qui par-dessus le marché puisse de sa seule existence**, assurer les bases de cette vérité, nous assurer que dans sa propre raison objective sont les fondements que ce réel même dont il vient de s'assurer, ne peut trouver ailleurs la dimension de la vérité. **La remise de la vérité entre les mains d'un Dieu parfait, c'est-à-dire dont la vérité est son affaire puisque s'il avait dit que $2 + 2 = 5$ ç'aurait été vrai ! Qu'est-ce que ça veut dire sinon que nous, nous allons pouvoir commencer à jouer avec les petites lettres de l'algèbre²⁸⁹ qui transforment la géométrie en analyse et que la porte est ouverte à la théorie des ensembles à savoir que nous pouvons tout nous permettre comme hypothèses, de faits à démêler. [...]** Ce que veut dire le terme « sujet » Descartes ne le savait pas, sauf que ce fut le *sujet d'une certitude* et le rejet de tout savoir antérieur. Mais nous, nous savons – grâce à Freud – que ce sujet se manifeste, que ça pense avant qu'il entre dans la *certitude*. Nous avons ça sur les bras, c'est bien notre *embarras*. Mais en tout cas c'est désormais un champ auquel nous ne pouvons nous refuser quant à la question qu'il pose. »²⁹⁰

L'écriture alphabétique semble fondatrice de la capacité à viser l'univocité du rapport à l'Autre dont le sujet de la science se soutient avec certitude²⁹¹.

scène de l'écriture, qui exhibe la structure du refoulement du geste de l'inscription, et du fonctionnement même du support de l'inscription au profit de ses effets : la vérité occidentale est selon lui définie comme « parole pleine », se voulant pleine, articulée à une métaphysique de la présence, mais **refoulant l'origine** de cette plénitude comme provenant de son inscription dans la matière.

²⁸⁹ Descartes fut ainsi l'un des premiers savants occidentaux à utiliser les premières et les dernières lettres de l'alphabet latin pour la notation des nombres inconnus dans l'algèbre. Il est également l'un des fondateurs de la géométrie analytique, ou algébrique, qui consiste à articuler conjointement calcul algébrique et théorèmes géométriques pour produire de nouveaux théorèmes et découvertes dans les deux champs, du calcul et de la modélisation géométrique. L'articulation entre les formes et les nombres, les équations, algorithmes et les figures, est ainsi évoquée dans sa pleine puissance épistémique par Lacan à travers sa mention de la théorie des ensembles. Cette dimension des mathématiques n'a été rendue possible que par la simplification de la notation des grandeurs et des nombres inconnus par les lettres, qui indiquent l'existence d'une réalité, avant qu'elle ne soit découverte.

²⁹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. numérique, *Staferla*.

²⁹¹ Nous mentionnerons ici le motif husserlien du langage scientifique comme langage universel parce que *visant l'univocité du sens*, visée qui fonde le pouvoir de réactivation des énoncés scientifiques, depuis l'origine de l'écriture, cf. *L'Origine de la géométrie*, p. 188 : « On dira que **dans la sphère de la science, qui nous intéresse ici, celle d'un penser appliqué à atteindre des vérités et à éviter des faussetés, on sera évidemment dès le début très soucieux de pousser le verrou devant le libre jeu des formations (*Bildungen*) associatives**. Celles-ci restent un **danger permanent** en vertu de l'inévitable sédimentation des produits spirituels sous la forme d'acquis linguistiques persistants, qui peuvent être repris en charge et ré-assumés par n'importe qui d'autre, d'une façon d'abord purement passive. On prévient ce danger non seulement en se persuadant après coup de la réactivabilité effective, mais aussi en assurant aussitôt après la proto-fondation évidente le pouvoir de sa réactivation et son maintien permanent. **C'est ce qui se passe quand on est soucieux de l'univocité de l'expression linguistique, et de s'assurer de produits exprimables de façon univoque, grâce à une frappe très attentive des mots**, des propositions,

Ainsi, en différence d'avec le sujet de la certitude cartésienne qui se trouve appuyé tel le nourrisson décrit par Winnicott²⁹², sur l'image d'un(e) Autre parfait(e), le sujet de l'inconscient révélé dans les défauts du sujet de la science, dans ses manques et souffrances, n'est pas une substance, une positivité. Le sujet de l'inconscient, à contrario de sujet de la science reflet de la positivité infinie de Dieu, est le reflet de la béance toujours ouverte de la *Chose*. Les manifestations inconscientes ne relèvent ainsi plus du niveau ontologique, comme c'est encore le cas dans le geste cartésien de fondation du savoir. Ce qui se manifeste dans le sujet de la science comme manque, faille, béance, relève précisément de ce qui au niveau logique et *éthique* a été forclus pour construire la connaissance, la prise rationnelle sur le réel, et qui ne cesse de reparaître à mesure que la « pensée pure » est rappelée au doute initial et insoluble présidant à sa fondation. Ainsi, Lacan, dans *le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, dresse un parallèle entre la démarche cartésienne et la démarche freudienne quant à leur manière de prendre pour point de départ le sujet de la certitude, mais illustre la spécificité de la découverte freudienne précisément dans le mouvement de découverte de la certitude que le sujet voit sa *situation* révélée à l'endroit où il doute. C'est précisément là où le sujet est manifestement en train de douter, d'hésiter, de se *rassurer*, qu'il *protège* quelque chose qui est précisément le lieu refoulé du savoir sur lui-même, sur sa place dans la relation à l'Autre.

Le psychanalyste pour Lacan, opère donc au niveau du sujet de la science, de la rationalité, qui se capitonne de forclure son aliénation originaires à l'Autre, révélée dans la dimension de l'adresse contenue dans tout énoncé ; et opère en soulignant par l'interprétation la structure « géométrique », « topologique » du manque qui organise autour de la béance ontologique de l'Autre, de la *Chose*, le mouvement de la chaîne signifiante. **La suppression de l'adresse, aussi bien que le trajet topologique du symptôme sont, comme nous avons pu le voir, des effets de l'écriture, de la lettre, dans l'inconscient.**

Aucune substance à proprement parler ne saurait désigner le domaine de l'inconscient, le statut de ses manifestations est essentiellement *ontique*, « positionnel » et non ontologique.

Or, de la même manière que le statut ontologique du *cogito* est assuré par la visée éthique qui commande au doute cartésien et lui assure d'être dirigé aux fins de refondation du savoir, le statut ontique des manifestations évanouissantes de l'inconscient selon Lacan est assuré par la visée éthique de la découverte et du dispositif freudien de la cure comme réponse à ce qui se manifeste (le « quoi qu'il en soit il faut y aller » de Freud face à l'Achéron invoqué en frontispice de la *Science des Rêves*).

Plus radicalement encore, Lacan va jusqu'à affirmer que le statut de l'inconscient est en réalité *éthique* et non *ontique* (comme pourtant la logique métapsychologique nécessite de le penser), car le statut de ses manifestations et de leur analyse, est

des enchaînements de propositions considérés. » Husserl mentionne également une « ferme direction du vouloir que le savant érige en lui vers la sûre faculté de réactivation » dont l'écriture est le support originaire dans l'esprit. Cette croyance, cette foi, est la formalisation achevée de celle de Descartes, et révèle enfin son origine à travers la fiction d'un langage univoque permise par l'écriture alphabétique.

²⁹² Nous pensons ici aux passages de son article *La localisation de l'expérience culturelle*, où il mentionne l'itération de la relation de confiance entre la « good enough mother » et son bébé, pour que les éprouvés de toute-puissance puissent servir de point d'appuis introjectés pour l'élaboration de l'activité créatrice dans le cours de la vie.

commandé non par la « soif de vérité », mais par l'ambiguïté insoluble de la « certitude » (*Gewissheit*) toujours recherchée, toujours esquissée et inatteignable de structure, car il s'agit de l'espace d'où le doute s'enracine toujours pour soutenir le mystère de la situation subjective face à son désir et à la Loi du Nom-du-Père qui l'origine en le limitant (en convertissant la visée première de l'inceste en désir proprement humain pour d'autres femmes, ainsi qu'en articulant l'agencement du fantasme qu'il y aurait Une femme pour chaque homme, même après un échec : c'est la relance du désir par l'interdit, contre l'identification à la béance de la place de l'Autre) :

« Si je dis que le statut de l'inconscient est éthique et non point ontique, c'est dans la mesure où ce que discute Freud quand il s'agit de lui donner son statut ce n'est justement pas ce que j'ai dit d'abord en parlant de « soif de vérité », simple indication sur la trace des approches, des approximations qui nous permettrons de nous demander où fut la passion de Freud, mais quand il en discute ce n'est pas cela qu'il met en avant, il sait toute la fragilité des Moires de l'inconscient concernant ce registre quand il conclut dans son dernier chapitre, le VII de la Science des rêves, concernant le processus psychologique du rêve, ce qu'il discute après l'avoir introduit par un de ces miracles d'un art consommé : ce rêve qui – de tous ceux qui sont analysés dans la *Traumdeutung* – a ce sort à part, justement de rêve suspendu autour du mystère le plus angoissant, celui qui unit un père au cadavre de son fils tout proche – de son fils mort – ce père succombant au sommeil et voyant surgir l'image de son fils qui lui dit : « Ne vois-tu pas, père que je brûle ? ». Or il est en train de brûler – dans le réel – dans la pièce à côté. Comment faire se soutenir la théorie du rêve « image d'un désir » autour de cet exemple où dans une sorte de reflet flamboyant, c'est justement une réalité qui ici quasiment calquée, semble arracher à son sommeil le rêveur ? Comment, sinon pour nous indiquer que c'est sur la voie même où nous est le mieux évoqué le mystère : - le mystère d'un secret dont il ne faut pas avoir les oreilles plus sensibles qu'il n'est commun à des résonances permanentes, - le mystère qui n'évoque rien d'autre que le monde de l'au-delà, et je ne sais quel secret partagé entre cet enfant qui vient dire au père : « Ne vois-tu pas, père que je brûle ? »

De quoi brûle-t-il sinon de ce que nous voyons se dessiner en d'autres points désignés par la topologie freudienne : que Freud ait doublé le mythe d'Hamlet où ce que porte le fantôme c'est - il nous l'accuse lui-même – le poids de ses pêchés. Le Père, le Nom-du-Père, soutient la structure du désir avec celle de la Loi. Mais l'héritage du père, c'est celui que nous désigne Kierkegaard, c'est son pêché. Et le fantôme d'Hamlet surgit d'où sinon du lieu où il nous dénonce : - que c'est dans la « fleur du pêché » qu'il a été surpris, fauché. - que loin de donner à Hamlet les interdits de la Loi qui peut faire subsister son désir, c'est d'une profonde mise en doute de ce père trop idéal qu'il s'agit à tout instant.

Tout est à portée, émergeant, dans cet exemple que Freud place là en quelque sorte pour nous indiquer qu'il ne l'exploite pas, qu'il l'apprécie, qu'il le pèse, le goûte, que c'est de ce point, le plus fascinant, qu'il nous détourne.²⁹³ Pour entrer dans quoi ? Dans une discussion concernant *l'oubli du rêve*, la valeur de sa communication, de sa transmission, de son apport par le sujet, et ce débat tourne tout entier autour d'un certain nombre de termes qu'il convient de souligner pour en marquer que l'action, le terme majeur n'est pas « vérité », il est *Gewissheit*, « certitude ». »²⁹⁴

En ce sens, désignant le point où ce n'est plus la visée d'un réel manifeste, vécu dans le rêve ou remémoré qui compte, mais bien le travail opéré dans le différentiel du

²⁹³ [amphibologie ici : « fascinant » pouvant désigner la fascination du lecteur pour la référence de Freud à « père je brûle », indiquant son propre désir inconscient et illustrant par là même le niveau d'articulation entre le dire et l'impensé, mais « fascinant » également être lu dans son sens littéral de « capture par l'image », et avec la connotation négative de « ne tombez pas dans le panneau », car ce qu'il s'agit d'analyser ce n'est pas le « moi », mais la structure d'agencement du désir, l'équilibre entre le moi, le ça et l'idéal et comment ils s'organisent en symptôme dont la souffrance peut être inscrite et objectivée par le sujet dans la parole et l'écoute sous le transfert. Structure dont le Nom-du-Père est la clef de voûte, acte psychique qui permet la séparation du bon et mauvais objet via l'identification au père symbolique, et le dépassement de cette identification vers la voie du désir propre à l'expérience singulière du sujet.]

²⁹⁴ Lacan, *Séminaire XI*, séance du 29/01/1964, éd. *Stafaerla*

récit, de la mise en mot de cette expérience, et qui rend possible la découverte de la structure singulière d'un désir, comme un effet de *lecture d'une écriture*, à travers la manifestation du doute, lieu des résistances. Lacan indique que le sujet de la certitude est bien le point de départ de l'acte psychanalytique, et qu'il s'agit d'en faire saillir la certitude de l'incertitude, du manque, du mouvement toujours renouvelé autour de la béance visée à la place de l'Autre :

« La démarche de Freud - dirais-je -, et je l'illustrerai, est cartésienne en ce sens qu'elle part du *fondement du sujet de la certitude* : il s'agit de ce dont on ne peut être certain. Et pour cela, la première chose qu'il y a à faire est de surmonter ce qui connote tout ce qu'il en est du contenu de l'inconscient, et spécialement quand il s'agit de le faire émerger de l'expérience du *rêve*, à savoir, ce qui flotte partout, ce qui ponctue, macule, tachette ce texte de toute communication du *rêve*, à savoir ceci : « *je ne suis pas sûr, je doute* ». Et qui ne douterait pas à propos de la transmission du *rêve* quand, en effet, l'abîme est manifeste de ce qui est vécu à ce qui est rapporté ? Or c'est là que Freud met l'accent de toute sa force. Le doute, c'est l'appui de sa certitude. »²⁹⁵

Le doute envisagé par Freud prend donc sa différence d'avec celui énoncé par Descartes en tant qu'il est l'outil de la révélation de l'adresse justement forclosée par l'avènement du sujet cartésien. Le doute freudien est la trace, l'endroit où « c'est justement là où il y a quelque chose à préserver » selon Lacan. Le doute apparaît ainsi comme signe de la résistance. Mais toute l'ambiguïté du statut du doute chez Freud tient également à ce que le « quelque chose » qu'il cherche à préserver selon Lacan, « ce peut être aussi bien le quelque chose qui a à se montrer puisque de toutes façons, ce qui se montre ne se montre que sous une *Verkleidung*, un *déguisement* et le postiche aussi qui peut tenir mal. »²⁹⁶ En d'autres termes, le doute lui-même peut être un leurre, ce qu'il montre en le cachant, une fausse piste servant à protéger autre chose, parfois sur le mode de la lettre volée, en l'exhibant d'autant plus frontalement que l'on en sera à conduit à douter de ce qu'il s'agit pourtant bien là de la résistance et de la fixation névrotique dans telle manifestation. Le doute prend ici également la figure des mitages, des creux, des failles qui trouent le tissu du sens manifeste (du *rêve* ou du souvenir rapporté) et en laissent voir les effets de « dupe », de « leurre », indiquant le langage propre de l'inconscient (qui ment et dit la vérité tout à la fois et indifféremment).

Dans les deux cas, le doute freudien et le doute cartésien, trouvant leur point d'ancrage, pour l'un refoulé, pour l'autre partiellement révélé, dans le plan logico-éthique de l'adresse et de la relation à l'Autre, connotent un *réel* du sujet et non seulement une vérité.

« Descartes nous dit : « je suis assuré de ce que je doute de penser » et dirais-je - pour m'en tenir à une formule, non pas plus prudente que la sienne, mais qui nous évite de débattre du « je pense » - « de penser, je suis » nous dit Descartes. Vous voyez bien qu'ici, en élidant le « je pense », j'élide la discussion qui résulte du fait que ce « je pense », pour nous, ne se soutient, ne peut assurément pas être détaché du fait *qu'il ne peut le formuler qu'à nous le dire, implicitement, ce qui est pour lui oublié.*²⁹⁷ Mais ceci, nous l'écartons pour l'instant. Freud, très exactement d'une

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ Lacan, op. cité, *Ibid.*

²⁹⁷ voir à ce sujet, l'article de Michel Grangeon dans le numéro 9, année 2002, de la revue *Essaim: Lacan-Hintikka, Sujet divisé ou sujet multiple, deux interprétations antinomiques du cogito cartésien*

façon analogique, là où il doute - car enfin, ce sont ses rêves [qui sont rapportés dans la *Traumdeutung*] et c'est lui qui au départ doute – *est assuré qu'une pensée est là qui est inconsciente*, ce qui veut dire qu'elle se révèle comme absente, et qu'à cette place il appelle, dès qu'il a affaire au doute, le « je pense » par où va se révéler le sujet. En somme, cette pensée, il est sûr qu'elle est là de tout son « je suis », si on peut dire *toute seule*, pour peu – c'est là qu'est le saut – que quelqu'un pense à sa place. C'est ici que va se révéler la dissymétrie : - qui n'est point de la démarche initiale de la certitude fondée du sujet, - qui est – je vous le dis – que tout ce qui intéresse Freud c'est que le champ de l'inconscient, le sujet y est chez lui. Et c'est parce qu'il en affirme la certitude que tout le progrès va pouvoir se faire par où il nous change le monde. »²⁹⁸.

Le statut du *réel* ici articulé par la psychanalyse se spécifie donc de la réinstauration technique (cure par la parole sous transfert), de la division subjective (adresse) ainsi que nous avons pu le souligner. Comme le fait remarquer B. Baas le sujet divisé de l'inconscient (« S barré » dans la notation des « mathèmes lacaniens ») réarticule le passage du niveau logique au plan ontologique du sujet cartésien pour faire saillir la vérité du sujet comme « absence de signifiant ». Ce réel n'est pas la *res cogitans* ni même la réalité mondaine, sphère du sens au centre de laquelle Descartes place le *cogito*. Le réel articulé par Lacan est un « au-delà du rêve » (cf passage du Séminaire sur le rêve du père dont le fils mort lui parle en rêve pour lui dire qu'il brûle, rapporté par Freud), dont procède toute la chaîne signifiante que déroule et *qui* déroule le sujet, sans que ce réel soit jamais saisissable comme maillon de cette chaîne.

Le réel désigné par l'acte psychanalytique est donc la structure même du manque, la structure du désir en ce qu'il est limité, organisé par la scansion des pulsations vitales, pulsionnelles, autour de la chose et dont les événements de la vie, à travers la répétition symptomale de la souffrance donne au cours du processus de la cure, en révèle l'organisation d'ensemble.

La visée éthique qui supporte la recherche de certitude dans le cas de Descartes²⁹⁹, et dans celui de Freud diffèrent tout en puisant à cette même source de la relation à l'Autre. La « voie du désir » évoquée par B. Baas et A. Zaloszyk semble pourtant conjointre les deux démarches en ce qu'elles relèvent toutes deux d'un dépassement du plan dyadique de l'identification (sujet-autre, plan de la « demande », adresse implicite de tout énoncé et possédant une certaine structure en fonction de chaque histoire subjective), vers le « franchissement du plan de l'identification » (Lacan, *Séminaire XI*) c'est-à-dire d'une lecture du monde au regard de la science, de la chaîne des connaissances dans le cas de Descartes ; et d'une lecture de son désir par le sujet par la relance des chaînes de la demande dans la parole de l'analysant en cure, qui ouvre à la concaténation des maillons de la chaîne signifiante de son désir. Descartes se projette dans l'au-delà de la visée du *cogito*, de S1 (sujet cherchant la certitude en l'Autre) à S2 (sujet supposé assuré de sa certitude). Lacan et Freud visent quant à eux la coupure entre S1 et S2, coupure qui donne accès à la structure de la chaîne signifiante dans la dimension du transport, des

²⁹⁸ Lacan, op. cité, *Ibid*

²⁹⁹ cf. Descartes, *Principes de la philosophie*, N.R.F. p. 566 : métaphore de l'arbre dont on ne profite que des fruits : « la morale est la plus parfaite science présupposant les autres », pourtant ce sont les fruits de l'arbre qui se présentent en premier à notre jouissance, or l'utilité de la philosophie est d'abord et toujours prise à cet endroit.

déplacements, condensations, du travail de la mémoire et du récit fondant le passage où la visée de S1 à S2.

La structure fondamentale du sujet de la science nous apparaît dès lors, du point de vue de la psychanalyse, comme un composite, entre psychose et névrose. Une réélaboration du schème phylogénétique oedipien hérité du monothéisme, qui à travers l'idée de Dieu, engage le sujet désirant dans l'élaboration de son autonomie, par une phase psychotique de suspension de la réalité perceptive, suivie de l'attaque par le surmoi psychotique déréalisant (« Malin Génie ») au profit de la réalité interne de la pensée, et d'un mythe de fusion narcissique avec l'Autre, servant à fonder l'apodicticité de la référence subjective. La sortie de ce moment psychotique au profit de la chaîne des connaissances scientifiques, « dépassement du plan des identifications primaires », semble constituer le moment proprement névrotique du chemin cartésien, et en ce sens, il semble que l'esprit scientifique, plus encore que le monothéisme, soit aux prises avec le fond, le contenu psychotique du refoulement originaire.

Ainsi, pris dans une double dimension, partagé entre névrose et psychose, le sujet cartésien de la science moderne, semble représenter la manifestation la plus aboutie de la dialectique au coeur de l'histoire occidentale, et dont l'écriture alphabétique et ses effets inconscients sur la structure du refoulement de la castration, semble nous donner la clef. Nous voudrions de ce point de vue produire deux étapes supplémentaires dans notre parcours : d'une part, mesurer l'apport d'une théorie psychanalytique de l'écriture comme moteur de l'histoire culturelle et psychique à une conception de l'histoire judéo-chrétienne qui se veut lecture de la dialectique psychose (relation éternelle à l'éternel)/névrose (mise en sens des traumatismes par le refoulement secondaire, narration historicisant la relation au réel). D'autre part, nous serons amenés à mesurer la pertinence pour saisir l'organisation socio-culturelle actuelle, d'une théorie de la levée du refoulement de l'aspect hallucinatoire de l'écriture, et d'une attaque de la lettre par l'économie moderne de la jouissance (lathouses, régression organisée socio-économiquement au narcissisme primaire). Nous proposerons ainsi en guise de conclusion, une série de pistes d'investigations métapsychologiques possibles, critiques et éthiques, de l'économie de la « régrédience généralisée », offerte par les smartphones et multiples écrans qui structurent le quotidien de l'humanité.

C) LA LECTURE FREUDIENNE DE L'HISTOIRE DU FOND MONOTHÉISTE JUDÉO-CHRÉTIEN. LA VÉRITÉ HISTORIQUE ENTRE NÉVROSE ET PSYCHOSE

A l'aune de nos investigations sur l'écriture hallucinatoire du rêve et de la mémoire neurologique archaïque, ainsi que celles portant sur l'origine égyptienne du monothéisme comme mise en scène de la castration paternelle servant de support au refoulement secondaire, à l'investissement fantasmatique des représentations graphiques abstraites,

et à l'aune de notre illustration du lien entre processus de constitution du monothéisme, sa transmission par l'écriture alphabétique, et le processus de constitution de l'esprit scientifique comme mixte psychose-névrose ; nous pouvons nous inscrire à l'appui de la thèse défendue par Jocelyn Benoist dans « Retour sur la « vérité historique selon Freud »³⁰⁰. Il y montre que l'apport décisif de Freud à la compréhension du sens historique du monothéisme, tient à l'incorporation dans sa vision historique, des découvertes cliniques liées à la psychose et à la pulsion de mort, à l'*agieren* répétitif (répétition compulsive, jusqu'à l'élaboration du délire, du trauma) dont elles sont responsables. Selon lui :

« C'est à partir de la « littéralité de la psychose », seule à même d'expliquer la répétition agie du meurtre inaugural du père primitif, que doit être entendu le réalisme du dernier Freud. »³⁰¹

Freud nous dit en effet dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, que l'apport de la religion mosaïque tient à son croisement entre la phylogenèse de la *horde primitive*, dont le dieu unique serait l'instanciation du Père primitif omnipotent, et l'ontogenèse du judaïsme, comme redoublement symbolique et réel – avec le meurtre de Moïse – du meurtre de la scène originaire de l'histoire humaine. Le modèle amené pour décrire l'effet de cette répétition littérale de la scène primitive est celui du « délire psychiatrique », de la psychose comme forme de la vérité historique :

« Lorsque Moïse a apporté au peuple l'idée du dieu unique, celle-ci n'était rien de nouveau mais signifiait la réanimation d'un épisode vécu datant des temps archaïques de la famille humaine, qui s'était éclipsé depuis longtemps de la mémoire consciente des hommes. Mais cet épisode avait été tellement important, qu'il avait engendré ou mis en branle des modifications si profondément incisives dans la vie des hommes, qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'il a laissé dans l'âme humaine quelques traces durables, assimilables à une tradition. Les psychanalyses de personnes individuelles, nous ont appris que leurs impressions les plus précoces, enregistrées à une époque où l'enfant était encore à peine capable de parler, expriment un jour ou l'autre des effets qui ont un caractère de contrainte sans être elles-mêmes consciemment remémorées. Nous nous estimons autorisés à admettre la même chose pour les épisodes les plus anciens vécus par l'humanité. L'un de ces effets serait l'émergence de l'idée d'un grand dieu unique, que l'on doit identifier, comme un souvenir certes déformé, mais parfaitement justifié. Une idée de ce genre a un caractère de contrainte, elle ne peut pas ne pas être crue. Pour autant qu'elle est déformée, on a le droit de la qualifier de *délire*, dans la mesure où elle apporte le retour du passé, il faut l'appeler *vérité*. Même le délire psychiatrique contient un petit bout de vérité, et la conviction du malade part de cette vérité pour gagner peu à peu sur l'enveloppe délirante. »³⁰²

Resituant le *Moïse* de Freud dans le contexte métapsychologique de *L'au-delà du principe de plaisir*, de la découverte de la compulsion de répétition, et de la pulsion de mort, J. Benoist nous invite à interpréter le chapitre conclusif du *Moïse* de Freud, portant sur la « vérité historique », J. Benoist nous invite à comprendre l'interprétation du phénomène monothéiste inspirée de la psychanalyse comme tentative de débusquer le sens « historique », de « l'éternel ». Lecture historique de la visée de l'éternel, en tant qu'elle s'inscrit dans une « logique des événements » :

³⁰⁰ Jocelyn Benoist, « Retour sur la « vérité historique » selon Freud », *Research in Psychoanalysis* 2017/1 (N° 23), p. 37a-54a. <http://www.cairn.info.ezproxy.univ-paris1.fr/revue-research-in-psychoanalysis-2017-1-page-37a.htm?1=1&DocId=442410&hits=9+8+7+>

³⁰¹ J. Benoist, op. cité.

³⁰² S.Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. J-P. Lefebvre, Points, p. 265.

« ce qui se présente comme « éternel ». (...) Moïse fut un homme réel, et c'est à la recherche de cet homme réel (de ce qui s'est réellement passé) que part l'analyse. En même temps, il est fondamental que l'« historique », ici, puisse assumer la charge de l'éternel et en revête la figure pour le croyant. **La vérité historique n'est pas la simple vérité factuelle – celle, pour ainsi dire, d'un fait comme les autres, qu'il s'agirait simplement de réexhumer : une « vérité matérielle » dont le matériau ne serait pas immédiatement disponible, en quelque sorte. Ce qui lui confère l'apparence de l'éternité, qui en ce sens est une apparence vraie, est qu'il ne s'agit de rien d'autre que de la vérité d'un réel qui ne passe pas (donc, en ce sens, « éternel »).** À la vérité des croyants telle qu'ils la voient, qui se présentait comme une pseudo-vérité matérielle, il faut donc opposer la vérité de cette vérité en tant que « vérité historique », qualifiée comme « historique » non pas par le seul fait qu'il se soit effectivement passé une certaine chose, mais par le fait que cette chose ne passe pas, subsiste en nous et fait retour, de façon à « se faire jour et [...] entraîner tout le monde avec elle » **avec la force d'une compulsion.** Philosophiquement, Freud effectue ici un travail remarquable sur le concept de « vérité ». Le concept de « vérité historique » tel qu'il l'introduit fonctionne dans l'écart entre les concepts traditionnels respectivement de « vérité » et de « réalité ». La « vérité historique » est une vérité non-connue et en fait non épistémique. La question semble se poser, dès lors, de savoir quel sens il peut bien y avoir à l'appeler « vérité ». **La réponse est que c'est une réalité comme telle qui y perce**³⁰³. Si la vérité au sens commun du terme peut être caractérisée comme la prise cognitive que nous exerçons sur la réalité – le fait que nous sachions ce qui effectivement est le cas – alors le fait que, dans un discours, ce soit une réalité comme telle qui vienne à l'expression peut suffire pour qu'il y ait un certain sens à l'appeler « vérité ». La « fiction pieuse », loin d'être une pure construction, exprime une réalité, et c'est ce qui justifie que, dans son cas aussi, on parle de « vérité ». Cependant ce point ne doit pas nous conduire à sous-estimer le gouffre et la différence de catégorie qui existe entre un type de vérité et l'autre. **En fait, la « vérité historique » est plus proche de la réalité que de la vérité.** Elle exprime juste la persistance, dans certaines structures de pensées et de discours, du poids d'une certaine réalité, dont ces pensées et discours ne nous donnent pas pour autant la connaissance, mais qui est bien présente à travers eux et exerce un pouvoir de contrainte sur eux. En ce sens-là, la « fiction pieuse » « révèle » bien quelque chose ; mais « révéler » et « représenter » au sens de « donner à connaître » sont des choses tout différentes. Il faut alors mesurer la fracture dans le concept même de « réalité » qui s'ouvre corrélativement à ce découplage des deux concepts de « vérité ». **D'un côté, on trouve la réalité représentée au sens épistémique du terme et intégrée dans une image cohérente du monde, ou en tout cas à laquelle nous ne nous référons qu'en tant que nous sommes en voie de l'intégrer à une telle image ; de l'autre, il y a un fragment de réel qui ne passe pas, paraît fiché à jamais dans notre appareil psychique comme une écharde, et précisément n'est pas « représenté » au sens épistémique du terme, mais fait indéfiniment retour sous l'espèce de cette endurente « piété » dont Freud a bien repéré l'énigme.**

Le dédoublement explicite entre « vérité matérielle » et « vérité historique » qui apparaît dans le post-scriptum de 1935 à la *Selbstdarstellung*³⁰⁴ probablement en retour réflexif sur les premières tentatives de rédaction du *Moïse* (1934) ne s'entend évidemment qu'en écho à une distinction présente dans l'œuvre de Freud au moins depuis la 5e édition de la *Traumdeutung* (1919) : celle entre « réalité matérielle » et « réalité psychique ». **Ce qui s'oppose à la « vérité matérielle » – c'est-à-dire celle de la « réalité matérielle » ou « réalité extérieure » – dans la « vérité historique », ce n'est rien d'autre que la « réalité psychique » elle-même.** »³⁰⁵

Au contraire de la variété des narrations mythiques, la religion juive selon la lecture que J. Benoist propose du *Moïse*, se caractérise par son étrange « immunité contre les aléas de la narrativité ». Ainsi, la « vérité historique » au sens freudien semble selon lui désigner non pas la description d'une réalité par définition changeante (cf. « l'enquête », « l'historia » grecque), mais :

³⁰³ J. Benoist semble ici faire allusion à la définition lacanienne de la psychose comme retour du non-symbolisé forclus, dans le Réel sous une forme hallucinatoire ou délirante.

³⁰⁴ *Selbstdarstellung*, auto-biographie de Freud datant de 1925, où il retrace son parcours intellectuel et métapsychologique.

³⁰⁵ J. Benoist op. cité

« mais bien plutôt l'expression d'un réel pur, qui, lui, ne change pas, reste ce qu'il est, et auquel, dans sa pureté encombrante, nous n'arrivons précisément pas à donner la figure d'une réalité contrôlable et, comme telle, connaissable. De ce point de vue, la notion de « vérité historique » ne peut être pleinement comprise que si l'on fait droit à un aspect fondamental de l'analyse du monothéisme dans le Moïse : à savoir le glissement du modèle de la névrose vers celui de la psychose. »

J. Benoist critique ainsi une lecture de l'interprétation freudienne du monothéisme qui ne serait fondée que sur le seul modèle névrotique, pour mettre l'accent sur la caractérisation du « retour du refoulé » judaïque comme forme « délirante », et non plus seulement comme « narrativité ». La répétition névrotique cède la place ici à la répétition psychotique, qui cherche à forcer l'accès à un Réel en échec de symbolisation (plus précisément le réel de la castration, du père castrateur, inassimilable en son caractère étranger, exogène aux premiers juifs).

« Il n'est donc pas question pour Freud de nier – de dénier ? – que le monothéisme s'enracine en nous dans un trauma. En revanche, il est clair que le modèle discuté dans le passage cité et par rapport auquel Freud introduit en effet certaines distances, est celui de la névrose : de ce que Freud appelle « névrose traumatique », donc d'un certain compromis : d'un compromis avec le trauma. Or, ce modèle est ce dont la limitation, (...) est remise en question dans le deuxième temps du même troisième essai, qui se présente comme une répétition, mais une répétition qui va chercher quelque chose que, jusque-là, on n'était pas arrivé à dire. **Et en effet, dans la section quasi-finale (avant-dernière) de l'essai, portant sur « la vérité historique », c'est un autre élément de comparaison emprunté à la théorie analytique qui s'impose. Il ne s'agit plus alors du phénomène, banal, du retour du refoulé dans la névrose. Il s'agit bien d'un tel « retour », mais pas sous n'importe quelle forme : sous celle d'un « délire » (Wahn).** »³⁰⁶

Ainsi, Freud nous indique-t-il³⁰⁷ :

« L'idée [d'un grand dieu unique] a un caractère de contrainte, elle doit nécessairement emporter la croyance. Compte tenu de la déformation, on est en droit de la qualifier de délire ; dans la mesure où elle amène le retour de ce qui est passé, on doit nécessairement l'appeler vérité. Même le délire psychiatrique contient une parcelle de vérité et, à partir de cette vérité, la conviction du malade déborde sur le voile du délire. »

Pour J. Benoist :

« Le texte est parfaitement clair : si l'interprétation du phénomène religieux dans son ensemble, depuis Totem et Tabou (1912), était adossée au modèle de la névrose, caractérisée par des formations de compromis, celle du monothéisme, dans son irréductibilité et le fait qu'il requiert un pas de plus – en réalité un saut – dans l'analyse, l'est à celui de la psychose. La religion monothéiste, au sens propre du terme, est un délire. Seule cette donnée permet d'interpréter correctement la notion de « vérité historique ». Cette vérité est vérité du réel en tant qu'il fait retour – c'est ce qui la qualifie comme « historique » : vérité de l'histoire même, en tant que celle-ci fait effet, et non vérité sur le réel, comme si le sujet était placé en dehors de l'histoire et avait une vue de surplomb sur elle. Au contraire, dans la vérité historique, il porte en lui, au plus profond de lui-même, **la contrainte du réel, et cette épreuve s'exprime dans une modalité discursive bien particulière : celle du délire, qui est discours du réel : ce que « je ne peux pas ne pas dire » (...).** »³⁰⁸

³⁰⁶ J. Benoist op.cité.

³⁰⁷ *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, in, *Œuvres Complètes*, XX, p. 209. Paris, Puf.

³⁰⁸ J. Benoist op. cité.

Nous voudrions ici faire saillir la pertinence de l'hypothèse du retour psychotique du refoulé, à l'aune de ce passage du *Moïse* et conformément aux différents tableaux étiologiques proposés par Freud. Dans la lettre à Fliess du 4 mai 1896³⁰⁹ par exemple, où il fait remarquer que l'étiologie des psychoses (paranoïa ici) correspond au retour le plus massif de l'angoisse et des fantasmes archaïques, dans la mesure même, où le marquage traumatique et son redoublement interviennent tard, vers 14 ans et plus, au lieu d'intervenir dans l'enfance, comme c'est le cas dans la névrose. Le caractère psychotique (*forclusion* dit Lacan) de ce type de refoulement par rapport à la névrose, tient au fait que les traumatismes constitutifs de la névrose sont incorporés dans les fils des contre-investissements secondaires, entre l'occurrence ancienne du trauma, et l'occurrence plus récente. L'investissement psycho-linguistique du trauma permet son refoulement dans le processus secondaire, linguistique, comportemental, mais suppose que cette latence s'appuie sur l'importance chronologique de l'écart entre la première et la deuxième scène. Au contraire, le refoulement psychotique, de par l'absence de phase de latence³¹⁰ où s'opère normalement la symbolisation secondaire du trauma dans les défenses et investissements du langage, des choses et des comportements, se trouve pris dans la nécessité d'une répétition littérale de la quantité énergétique des angoisses archaïques, non mises en scène³¹¹, et réactivées dans les occurrences trop tardives du trauma. Le caractère tardif de ces occurrences traumatiques fragilise le sujet dont le moi est fait prisonnier de ses représentations les plus anciennes d'angoisse, un temps où le langage n'était pas encore acquis. L'occurrence ancienne des traumatismes permet le contre-investissement continu du processus secondaire dans l'élaboration des défenses et du refoulement. L'occurrence tardive du trauma ne permet pas la continuité de ce contre-investissement, et laisse le champ libre à un retour massif du processus primaire dans le préconscient. L'analogie avec la varicelle plus grave pour le malade adulte non encore exposé, que pour l'enfant, qui construit son système immunitaire à cette occasion nous semble ici justifiée. Le retour psychotique du refoulé, non freiné par les défenses linguistiques et rationnelles du processus secondaire (comme la varicelle inconnue du corps adulte, la psychose est le retour d'un symbole absent de la chaîne, qui fracasse le moi incapable d'assimiler symboliquement le trauma qui réactive la castration originaire, et l'hallucination sert alors de défense phobique) « Dans le processus non-entravé [processus primaire de l'hallucination qu'on retrouve dans l'énergie d'investissement des

³⁰⁹ cf. p. 145-147 de S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, op. cité.

³¹⁰ Jean-Pierre Lefebvre nous dit ainsi dans sa préface à sa traduction de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cité, p.49 : « Le criticisme de Freud s'arrête au seuil du fait philologique que toutes les conceptions attachées à la mémoire de Moïse n'apparaissent que dans la période de l'exil, voire plus tard, à proximité de l'époque romaine, et **donc qu'il n'y a pas de période de latence d'un point de vue historique, mais la reconstruction post festum d'un roman familial juif** (le Deutéronome au VIIe et VIe siècles) organisant la singularité d'un peuple exilé hors du « chez soi » de la conscience hégélienne. »

³¹¹ Comme nous le montrait Jean Laplanche dans *Problématiques IV*, dans sa description de la « mise en scène » de la répétition (la pulsion acquiert avec la répétition traumatique, son caractère « autotraumatique » nous l'avons vu), sous la forme des fantasmes inconscients, produits dans l'écart entre les scènes traumatiques.

représentations du rêve], une intensification qui irait jusqu'à le rendre maître de la voie qui mène au conscient verbal, crée une *psychose* » nous dit Freud³¹².

La fonction traumatique psychosante, de la loi et du dieu mosaïque apparaît donc dans sa clarté : c'est le caractère tardif, qui se traduit historiquement par le fait que Moïse surimpose de l'extérieur, une croyance mono-idéique à un peuple polythéiste syncrétique ; doublé de l'intensité de l'investissement de l'idée d'un dieu unique et privé de jouissance³¹³, qui fait de la structure monothéiste une structure au fond psychotique, sur le modèle du surmoi psychotique agressif qui commande au comportement du moi effondré par l'impossibilité de symboliser le trauma qui lui est imposé³¹⁴, en l'occurrence une castration que le peuple juif ne parvient à justifier qu'à la rendre symbolique par l'agir meurtrier. Jocelyn Benoist nous invite ainsi à tenter de rendre compte du fond psychotique, délirant, de la doublure hallucinatoire de l'*acting out* du meurtre monothéiste, et plus généralement, du fond psychotique de la névrose religieuse du judaïsme qui se voudra mi-chemin entre le totem et le monothéisme. Il s'appuie pour ce faire sur le texte de Freud, *Constructions dans l'analyse*, et sur les effets hallucinatoires du retour du refoulé dans la cure :

«Je conclurai cette brève communication par quelques remarques qui ouvrent une nouvelle perspective. Il s'agit alors de la réaction particulière dont témoignent certains patients face à la construction qui leur est proposée. De façon remarquable, Freud décrit [dans *Constructions dans l'analyse*] cette réaction comme de type hallucinatoire ou quasi- hallucinatoire³¹⁵. En fait, après avoir évoqué des cas de souvenirs partiels ou déplacés – dans le souvenir émerge avec une forme d'évidence quasi-hallucinatoire un détail collatéral de la scène principale faisant l'objet de la construction – qui ne sont pas à proprement parler des hallucinations, puisque le sujet ne croit pas à leur actualité, son analyse se déplace très vite vers les hallucinations à proprement parler. En effet, dit-il, « mon attention fut attirée par la présence occasionnelle de véritables hallucinations dans d'autres cas », cas dont il prend soin de souligner qu'ils « n'étaient certainement pas psychotiques ». En fait, le fait remarquable est précisément qu'un phénomène

³¹² *Ibid.* p. 148

³¹³ cf. l'analyse que livre G. Pommier de l'équivalence des commandements du décalogue et des *Confessions négatives* du Livre des morts égyptien, dans *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 76. : « La religion égyptienne comportait déjà la plupart de ses autres prescriptions morales. Seuls les deux premiers préceptes du Décalogue ne se retrouvent pas dans le Livre des morts : « Tu n'auras pas d'autre dieu que moi », et « Tu ne feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut ou sur la terre ici-bas ou dans les eaux au-dessous de la terre. ». L'interdit de la représentation contamine des registres différents : d'une part le Tabou procède du meurtre du Totem, et il reste localisé à l'image de la paternité divine elle-même. Et d'autre part, l'interdit pèse aussi sur la figuration du corps humain, ou plus généralement du vivant (A ces deux niveaux explicites s'en ajoute un troisième implicite mais d'importance : il s'agit de l'interdit concernant la jouissance féminine, la femme pouvant toujours être soupçonnée – à juste titre – d'être dans les bras d'un père au moment de son plaisir). Non que Dieu s'assure ainsi le monopole démiurgique de la représentation, car c'est plutôt le mystère de cette dernière qu'il convient d'exorciser : si le refoulement, frappant tout reflet d'une étrangeté fascinante. En ce sens, le Décalogue interdit de représenter ce qui sera impossible à figurer sans ce risque. Exorcisme soulageant. Enfin, le meurtre symbolique aura comme troisième conséquence une ascèse concernant les pulsions commandant les possibilités de représentation, le fait de voir, d'entendre, etc. qui se trouveront logiquement délimitées par le tabou. Sera prescrit ce qu'il convient de voir, et ce qu'il faut cacher, ce qu'il est décent d'entendre, et ce à quoi l'oreille ne saurait se prêter, etc. L'ascèse des pulsions s'accroît avec l'apparition du monothéisme (...) Cette ascèse des pulsions, la lutte contre leur polymorphisme pervers, résulte du vœu parricide. Le parricide fantasmatique implique la morale au titre de la mise en forme des tabous qui ne peuvent que lui succéder, et par conséquent, ce n'est pas une morale immanente qui proscrireait le parricide. Les commandements ordonnés par notre monothéisme signifient que le meurtre précéda le don de la loi, efficace à partir de son refoulement sans même avoir été édictée complètement. »

³¹⁴ On peut songer ici à l'analyse du surmoi psychotique comme modèle de la part inconsciente du moi et de ses idéaux, proposée par Freud dans *Psychologie des masses et analyse du moi*.

³¹⁵ C. et S. Botella évoquent en effet l'hallucinatoire de la régrédience du psychanalyste et du patient dans la transe analytique dans *Figurabilité et régrédience*.

caractéristique de tableaux psychotiques, comme l'hallucination (sous l'espèce du souvenir à l'actualité duquel on croit), puisse se produire en dehors de toute psychose, comme réaction à une construction. La prise en compte de ce fait clinique singulier conduit néanmoins Freud, en un second temps, à revenir sur le sens général de l'hallucination : c'est peut-être un caractère général de l'hallucination jusqu'ici insuffisamment apprécié qu'en elle fasse retour quelque chose qui a été vécu dans les tout premiers temps, puis oublié, quelque chose que l'enfant a vu et entendu à une époque où il était encore à peine capable de parler, et qui s'impose maintenant à la conscience, probablement de façon déformée et déplacée par l'effet des forces qui s'opposent à un tel retour. On voit tout de suite comment cette analyse de l'hallucination constitue la matrice de l'hypothèse faite dans le Moïse, sur fond de transposition de l'histoire de la psyché individuelle à celle de l'esprit collectif. L'hallucination est évoquée comme un vecteur privilégié du « retour » du passé enfoui. Or, ici, le texte fait un pas de plus, basculant dans le registre-limite qui est celui de l'analyse des psychoses : Et [ce « et » à la limite de l'incorrection syntaxique, en début de phrase, matérialise ici comme souvent le « pas de plus », celui que Freud hésite à mais se sent aussi irrésistiblement entraîné à franchir] étant donné la relation étroite entre l'hallucination et certaines formes de psychoses, notre cheminement de pensée peut nous conduire encore plus loin. Même les formations délirantes, dans lesquelles nous trouvons si régulièrement intégrées ces hallucinations, ne sont peut-être pas aussi indépendantes qu'on l'admet communément de la pulsion vers le haut de l'inconscient et du retour du refoulé. (...) Ici, l'analyse freudienne dépasse son cadre-standard. Elle réintègre la psychose dans une problématique qui avait d'abord été construite comme celle de la névrose. La modalité propre à la psychose de retour du refoulé est cependant bien particulière : c'est celle du délire (Wahn), dans lequel ce qui n'est pas actuel est présenté comme actuel, avec adhésion du sujet à sa représentation. »³¹⁶

« La « vérité historique » au sens nouveau attaché par le dernier Freud à ce syntagme, c'est donc, paradigmatiquement, la vérité du délire : celle d'un discours qui n'est pas « vrai », et qui est même carrément faux au sens d'une description exacte de l'actualité, mais dans lequel c'est le réel même qui se fait entendre, en tant qu'il est au-delà de toute description possible : le réel de ce qui nous est arrivé. En reprenant Totem et Tabou et L'homme Moïse et le monothéisme ensemble, comme nous y exhorte Freud, on obtient le scénario suivant : après le meurtre du père de la horde primitive, les frères ont dû s'accommoder de leur acte et vivre avec la culpabilité qui y était attachée. Ils l'ont donc encodé symboliquement, de façon à en rendre supportable le souvenir et en même temps et surtout à ce qu'il ne se reproduise jamais réellement, en lui trouvant les substituts et déplacements nécessaires. L'hypothèse d'une telle symbolisation fournit un principe d'explication globale de la névrose religieuse. Cependant, des circonstances historiques très particulières – la difficulté pour un peuple de supporter **la tyrannie d'un père trop ostensiblement symbolique (un père « qui n'était pas le sien »³¹⁷)** – a conduit à cette configuration inouïe, celle-là même que le dispositif religieux avait vocation à empêcher : certains ont recommencé. **Ils ont retué le père : ils l'ont retué réellement, et non symboliquement comme nous y invite la religion (entendons : la religion des païens). Comment porter le poids d'une telle faute : la récidive, par définition sans excuse, offense frontale à la religion en son sens originaire ? C'est sur cette impossibilité fondatrice que s'engrène la psychose monothéiste, qui porte la religion à une radicalité sans précédent mais la fait aussi changer de signification : elle devient, à jamais, l'impossible gestion d'une répétition qui n'aurait pas dû avoir lieu. C'est donc parfaitement à bon escient que l'essai de Freud sur le monothéisme – c'est là en effet le seul véritable objet du livre, en un sens plus que le judaïsme, ou c'est le judaïsme parce que le monothéisme, selon l'histoire racontée, nécessairement, est juif– s'appelle « l'homme Moïse et la religion monothéiste ». En effet, ce qui compte ici, ce n'est plus la mort du père primitif, en tout cas plus cette mort toute seule, mais la mort qui n'aurait pas dû – qui ne pouvait pas – avoir lieu, la répétition de celle du père : celle de Moïse. Si ce meurtre impensable n'avait pas eu lieu, il n'y aurait pas de monothéisme : il n'y aurait pas besoin du monothéisme.**

Le monothéisme est ainsi la conséquence historique d'un passage à l'acte. C'est par là-même la puissance originaire d'un réel ayant rompu les digues d'une première symbolisation qui s'y fait entendre. Seul ce fait

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ J. Benoist précise ici en note, « N'oublions pas le caractère essentiel, aux yeux de Freud, de son hypothèse de départ, dont il ne faut en aucun cas neutraliser le scandale, suivant laquelle Moïse n'aurait pas été de la famille de son peuple – c'est-à-dire de celui auquel il s'est imposé comme père. »

peut expliquer la modalité si particulière de retour discursif du passé (de « vérité historique ») qui lui est propre.

Ce retour, contrairement à ce qui se passe dans ce qu'on pourrait appeler le cas standard – la névrose « normale » des Grecs – ne s'effectue pas sur le mode de la libre symbolisation épique, mais du **délire à la lettre intangible : là où la parole est fixe, en quelque sorte, parce qu'elle est l'adresse même du réel. Telle est la signification, proprement inédite, que prend alors la notion de « vérité historique », au-delà de toute histoire qu'on se raconterait : celle d'une lettre à préserver, transmettre et répéter, coûte que coûte. Cette inlassable (éternelle) répétition n'est que l'écho bégayé d'une autre, plus ancienne et primordiale : celle d'une action.** »³¹⁸

Notre étude de l'article de César et Sara Botella, *Figurabilité et régrédience*, nous amène ici à saisir la pertinence de la thèse de J. Benoist sur la *littéralité* psychotique de la répétition monothéiste, en ce qu'elle est une répétition visant la doublure hallucinatoire d'un Réel insymbolisable : un Père purement symbolique car importé, imposé de l'extérieur à un système de croyances, celles des Patriarches, qui ne comportait pas tous les aspects du Dieu Mosaïque, en particulier la dimension d'irreprésentabilité. D'autre part, le réel que ne parvient pas à symboliser le peuple hébreux c'est concrètement la castration opérée par ce Dieu étranger, irreprésentable, inassimilable, et innommable (les noms de YHWH n'étaient prononcés que par des initiés du Temple de Salomon, une fois l'an, le jour de la « fête du grand pardon », avant d'être oubliés définitivement après sa destruction en 70 ap. J-C³¹⁹). La répétition psychotique de la conduite rituelle et corporelle (circoncision), des interdits, et de la visée de l'éternel comme tel, constitue la névrose sur fond psychotique de la religion monothéiste, en tant qu'elle met en scène le rapport d'aliénation face à la toute-puissance du père castrateur qui ne se laisse pas nommer ou désigner, apprivoiser par un totem ou un Nom concret ; rappelant ainsi le stade primordial de la castration maternelle et l'aliénation absolue du sujet à l'Autre radical, insymbolisable (et dont G. Pommier nous indique la présence dans le fond énéadique de la religion solaire égyptienne). L'agir hallucinatoire de la répétition monothéiste, se trouvera à son tour emboîtée dans une symbolisation réussie, névrotique, celle du christianisme, qui donne un nom et un visage au Dieu, au prix de sa vie, de son corps, de son nom. Indiquant la place du père mort, le Christ inaugure la fixation du nouage névrotique du corps et du langage : chevauchement du Réel par le Symbolique et l'Imaginaire³²⁰. Le christianisme révèle dans une version affaiblie selon Freud (car achevée sur le plan symbolique³²¹), de la répétition psychotique du judaïsme, la dialectique à l'oeuvre dans l'histoire de l'occident entre névrose et psychose, narrativité

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ cf. G. Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, p. 90.

³²⁰ On passe ainsi du régime primitif RIS, à RSI, régime de la névrose, selon l'hypothèse de P-Y Gaudard : *D'une anthropologie qui serait psychanalytique*. <https://ephep.com/fr/content/p-ygaudard-dune-anthropologie-qui-serait-psychanalytique>

³²¹ Freud nous indique ainsi, p. 274 de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad J-P. Lefebvre, Points, 2012 : « Le crime innommable fut remplacé par l'adoption de l'idée d'un péché originel à dire vrai assez flou. Péché originel et rédemption par la mort sacrificielle devinrent les piliers de la nouvelle religion fondée par Paul. (...) Après avoir fait exploser le cadre du judaïsme, la doctrine chrétienne a intégré des composants issus de nombreuses autres sources, a renoncé à plus à plus d'un trait du monothéisme pur, s'est conformée dans bien des détails aux rituels des autres peuples méditerranéens. Comme si l'Égypte se vengeait une nouvelle fois chez les héritiers d'Akhénaton. On remarquera de quelle façon la nouvelle religion s'est débattue avec la vieille ambivalence du rapport au père. Son principal contenu était certes la réconciliation avec Dieu le père, l'expiation du crime commis à son encontre, mais l'autre côté du rapport affectif se manifestait dans le fait que le fils, qui avait pris sur lui l'expiation, devenait lui-même Dieu aux côtés du père et, à proprement parler, à la place du père. Issu d'une religion du père, le christianisme est devenu une religion du fils. Il n'a pas échappé à la fatale nécessité d'éliminer le père. »

et *acting out*. L'écriture alphabétique, dans son articulation au monothéisme, fut à la fois l'inscription matérielle et le support de la transmission de la névrose oedipienne, lutte avec la psychose, le processus primaire au fond du psychisme et de la phylogenèse propre à notre aire civilisationnelle. Emboîtée dans des formes de symbolisations inspirées des différents paganismes, l'Eglise chrétienne accomplit la vocation universaliste du monothéisme, tout en se présentant comme formation de compromis avec le besoin d'images du psychisme primitif.

Nous proposons de ce fait la thèse d'un retour du refoulé psychotique, d'une régression au processus primaire, dans le mouvement actuel de désinvestissement des représentations graphiques abstraites, de l'écriture, support du refoulement monothéiste de l'imgo paternelle castratrice par son caractère abstrait ; au profit des technologies de l'image et de la communication par l'image. Le désinvestissement de l'activité motrice et verbale au profit de l'activité visuelle, le rapport constant à des flux d'images aux significations variées, non-hiérarchisée dans l'activité de lecture – passage direct de l'information au divertissement –, rappellent de fait le morcèlement psychique et la jouissance hallucinatoire propre à la psychose. Nous nous proposons ainsi de lire l'avènement de l'ère numérique, comme le retour du refoulé hallucinatoire de la sexualité archaïque, le retour à une jouissance dont le monothéisme et la névrose privent les individus, et comme le dernier stade non pas seulement du refoulement de l'écriture (Derrida), mais des retournements agressifs contre les pouvoirs de l'écriture alphabétique, qui venait concurrencer l'image, en se présentant comme le mi-chemin entre le verbe et le voir, et impliquait la relation à l'Autre divin, dans la foi religieuse et la tradition, comme dans la genèse de la certitude scientifique³²². Volonté de contourner la castration, dépasser l'interdit castrateur, conséquence de l'affaiblissement des idéaux phylogénétiques dans la sécularisation, la régression numérique se présente comme une version schréberienne du capitalisme, où le rejet de l'interdit porté sur la jouissance amène à la négation de cet interdit insupportable, et au retour du narcissisme primaire, du corps hallucinatoire et de ses inscriptions délirantes, entre le corps et l'oeil. La force du fantasme parricide se trouvant ici manifestée par la dénégation de la réalité matérielle, soupçonnée de contenir les significations symboliques rejetées, au profit du principe de plaisir visuel construit par le marketing numérique³²³, dont les formes fantasmatiques sont rabotées pour ne pas effrayer, heurter la sensibilité traumatique des consommateurs. La lettre, trace barrée de la jouissance perdue, se voit substituer l'icône, l'image iconique, dont le fonctionnement ne permet plus l'alternance métonymie/métaphore, constitutive de la chaîne signifiante. Le langage des images numériques semble ainsi s'approcher selon nous du langage-catachrèse (qui ne retient

³²² Nous pensons ici à l'Annonciation de Cortone de Fra Angelico, qui représente la parole de l'Ange Gabriel et de la Vierge, parole écrite du logos divin, qui se substitue à la représentation des mains de Dieu, présentes dans l'autre Annonciation de Fra Angelico à Fiesole. G. Didi-Huberman, dans *Fra Angelico, Dissemblance et figuration* (1995), souligne également que les paroles écrites de la scène biblique sont à rapporter dans leur signification mystique aux bouches closes de l'Ange et de la Vierge, le visuel ici, prenant le pas sur le sonore, comme le rêve s'oppose à son récit, la jouissance verbale et la jouissance visuelle sont les deux faces alternantes de l'inconscient, du processus primaire et secondaire. L'écriture, parole silencieuse, révèle ainsi leur intrication.

³²³ A ce titre, l'article de Christian Michon, professeur émérite de marketing à l'ESCP, *Proposition d'un modèle lacanien pour le développement durable d'une marque forte*, nous semble particulièrement évocateur quant à l'état actuel de l'esprit critique dans cette filière : <http://www.cathbleue.com/voyage/images/michon.pdf>

pas les significations, mais se contente de passer d'une signification à une autre, sans conserver la trace des précédentes), décrit par J. Laplanche dans *Problématiques IV*, comme modèle du langage psychotique. La littéralité de la répétition psychotique décrite par J. Benoist au niveau de la vérité historique du monothéisme, nous semble ici correspondre à ce langage visuel non-hiérarchisé, où l'attention et les comportements se plient à des formes d'images conçues comme des produits manufacturés par le système économique, et qui ne leur laissent pas la marge de manoeuvre d'une latence permettant d'élaborer fantasmatiquement le trauma fondamental de la séparation, ainsi que les divers traumas historiques. Tout cela nous amènera à considérer l'apprentissage de l'écriture, alphabétique cursive, et l'écriture des codes numériques, ainsi que l'apprentissage de sa signification anthropologique, politique et métapsychologique, comme réponse éthique à la révolution technique et civilisationnelle actuelle.

D) DE LA LETTRE A L'ICONE INFORMATIQUE : LA CIVILISATION DES ECRANS OU L'ÉCONOMIE POST-HISTORIQUE DE LA RÉGRÉDENCE GÉNÉRALISÉE.

Dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Francis Fukuyama nous dit, en s'inspirant de la thèse hégélo-marxo-kojévienne de la fin de l'Homme (thèse qui nous apparaît ici dans sa pleine résonance avec le complexe de castration) :

« Si l'homme est en effet défini par son désir de lutte pour la reconnaissance et par son travail pour dominer la nature, et s'il obtient à la fin de l'Histoire aussi bien la reconnaissance de son humanité que l'abondance matérielle, alors « L'Homme proprement dit » cessera d'exister parce qu'il aura cessé de travailler et de lutter. La fin de l'Histoire signifierait la fin des guerres et des révolutions sanglantes. S'entendant sur les finalités, les hommes n'auraient plus de grandes causes au nom desquelles combattre. Ils pourraient satisfaire leurs besoins grâce à l'activité économique, mais ils n'auraient plus à risquer leur vie dans la bataille. En d'autres termes, ils pourraient redevenir des animaux, à l'image de ce qu'ils étaient avant la bataille sanglante qui ouvrit l'histoire. Un chien est heureux de dormir au soleil toute la journée, pourvu qu'il soit nourri, parce qu'il n'est pas insatisfait de ce qu'il est. Il ne se soucie pas que d'autres chiens fassent mieux que lui, ou que sa carrière de chien soit restée stagnante. Si l'homme atteint une société dans laquelle il aura réussi à abolir l'injustice, sa vie finira par ressembler à celle du chien. La vie humaine renferme donc un curieux paradoxe : elle semble requérir l'injustice, puisque la lutte contre cette injustice est ce qui fait appel aux plus hautes vertus et qualités de l'homme. »³²⁴

Si nous nous permettons d'interpréter la fin de la conflictualité historique en termes de castration³²⁵, de fin du complexe de castration, nous lisons ici à travers le thème du retour

³²⁴ F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs Flammarion, 1992, pp. 350 – 351.

³²⁵ Alexandre Kojève nous y invite lui-même, à la page 178 de *L'introduction à la lecture de Hegel* (éd. Gallimard, 1947), quand il analyse la dialectique du Maître et de l'Esclave hégélienne en ces termes : « Aussi ce n'est pas la Lutte en tant que telle, le risque de la vie, mais le Travail qui produit un jour une mitrailleuse, et non plus une hache. La puissance purement guerrière du Maître ne varie pas au cours des siècles et ce n'est donc pas elle qui peut engendrer un changement historique. Sans le Travail de l'Esclave, la « première » Lutte se produirait indéfiniment : rien ne changerait en elle ; elle ne changerait rien dans le Maître ; rien ne changerait donc dans l'Homme, par l'Homme, pour l'Homme ; le Monde resterait identique à lui-même, il serait Nature et non Monde

à l'animalité, par la satisfaction continue des besoins élémentaires, la traduction du contournement de la castration, non plus lutte pour « l'affirmation d'une position virile active », comme nous le disait M. Klein, mais satisfaction dans la jouissance continue, assurée du corps. La parole, produit du drame de la castration et de l'interdit d'inceste, et l'écriture, comme la mise en scène redoublée, corporellement (tracé) et imaginativement, des fantasmes de castration, disparaissent avec la fin de la dialectique historique maître/esclave, dialectique de la névrose. La psychose comme le retour du processus primaire, coeur de la sexualité psychique infantile refoulée apparaît ici comme la conséquence de la fin de l'histoire au sens de la fin de la conflictualité. L'anéantissement du Logos, la fin des vertus sous-tendant les discours révolutionnaires d'émancipation, amènent l'être humain vivant dans les sociétés démocratiques libérales, à se confronter à une vie d'ordre « animal », au sens d'une vie à peu près satisfaite continuellement sur le plan des besoins organiques. A ce titre, la fin de l'Histoire est à situer selon Kojève et Hegel à la fin de la bataille d'Iéna, fin de la poussée impérialiste du discours révolutionnaire « Robespierre-Bonaparte », qui visait à la destruction de l'ordre socio-économique féodal. Kojève interprète ainsi les guerres mondiales du XXe siècle et les révolutions d'autonomisation des anciennes colonies, comme les dernières poussées historiques du mouvement de destruction du féodalisme au profit de l'organisation capitaliste avec régime juridique libéral, élaboration sécularisée de l'Universalisme judéo-chrétien³²⁶.

Nous ajoutons à cette analyse, l'envers métapsychologique des événements, la scène fantasmagorique des acting out guerriers, que Freud nous révèle dans sa liaison au monothéisme. Ainsi, l'emboîtement successif de l'héritage phylogénétique de la Horde dans le Totémisme, puis dans le monothéisme juif, et son achèvement symbolisé et imaginarisé dans le christianisme nous livre selon Jean-Pierre Lefebvre la clef de lecture des dernières Luttés guerrières et identitaires occidentales :

« Trois événements, trois meurtres sont ainsi mis en séquence : celui du père primitif assassiné par les frères coalisés contre lui, et dévoré dans le banquet totémique ; celui de Moïse, père de la religion mosaïque du dieu-père, renversé et exécuté par les Hébreux frustrés de leurs habitudes rituelles et mécontents de son despotisme, mais qui ne reconnaissent pas ce meurtre ; le meurtre du Fils, inaugurant une nouvelle religion, meurtre assumé par la culture chrétienne mais habilement défigurée par la mythologie paulinienne du péché (le meurtre devenant le crime) originel. La genèse psychanalytique prend ainsi le pas dans la mutation chrétienne du judaïsme sur des aspects strictement doctrinaux dont les philosophes extérieurs auraient pu démontrer la supériorité conceptuelle. A ces trois meurtres Freud ajoute finalement un dernier élément qui n'a rien d'humoristique, quand bien même il fait irrésistiblement songer à la manière de Heine : la violence – historiquement meurtrière – des antisémites chrétiens et autres panthéistes honteux pourrait s'expliquer par le refus inconscient qu'elle manifeste leur propre baptême chrétien perçu comme dernier temps d'une dialectique juive, transféré dans une haine jalouse de l'élus et dans une haine angoissée du circoncis, imaginativement potentialisée par la peur de la castration. Une longue chaîne concatène ainsi, en passant

historique, humain. Tout autre est la situation créée par le Travail. L'Homme qui travaille *transforme* la Nature donnée. S'il répète son acte, il le répète dans *d'autres* conditions, et son acte sera ainsi lui-même autre. » Il précise également en note la nature symbolique de l'objet produit dans le Travail : « L'objet fabriqué incarne une idée (« projet ») qui est indépendante du hic et nunc matériel ; c'est pourquoi ces objets « s'échangent ». D'où naissance d'un Monde « économique », spécifiquement humain, où apparaît l'argent, le capital, l'intérêt, le salaire. Les animaux ont aussi des (pseudo) techniques : la première araignée a changé le Monde en y tissant la première toile. Il vaudrait donc mieux dire : le Monde change *essentiellement* (et devient humain) par « l'échange », qui n'est possible qu'en fonction du Travail réalisant un « projet ». Le Travail est ici la puissance d'élaboration, la « projection » dans la sublimation des imagos en jeu dans le drame oedipien.

³²⁶ *Ibid.* p. 436.

par l'histoire religieuse, la mise à mort par les fils coalisés du père de la horde primitive et les pogroms des temps actuels. »

La scène occidentale de « l'oedipe-monothéisme » pour reprendre l'articulation de G. Pommier, laisserait dans notre monde contemporain la place à un détournement des imagos archaïques, en particulier celle du père castrateur, liée à la sécularisation/augmentation des conditions de vie matérielle de la population globale en occident. On peut ainsi légitimement produire l'hypothèse heuristique d'un retour au fonctionnement narcissique primaire, originaire du psychisme, l'investissement du système secondaire étant lié à la métabolisation de l'angoisse de castration, dont la version symbolisée, mise en sens « verbalisable » est la castration paternelle dans l'Oedipe, désignée par le Nom du Père. Le principal indicateur de ce retour au fonctionnement narcissique comme organisation même de l'économie, tient au phénomène des smartphones, qui concernent aujourd'hui plusieurs milliards d'utilisateurs à travers le monde, et représentent de véritables dispositifs de régrédience narcissique contrôlée.

Dans ce cadre, l'écriture nous permet de lire la scène cachée de l'histoire contemporaine, elle qui sert de support à la transmission des schèmes anthropologiques, au croisement entre les traces ontogénétiques de l'histoire, et la structure complexe de l'organisation sociale au plan phylogénétique, support de la mise en scène de la castration (comme nous le montre M. Klein). De fait, l'écriture dans sa version alphabétique manuscrite perd sa primauté culturelle. L'écriture manuscrite, et en particulier alphabétique, était en effet le lieu de la mise en forme du complexe de castration (difficulté à appréhender les règles du tracé, caractère pré-donné, *apparemment* arbitraire des significations des lettres et des mots ; mais aussi, fonction d'écran abstrait de la lettre, permettant la projection et la mise en jeu psycho-motrice de la conflictualité psychique ; affirmation d'un investissement moteur et intellectuel actif). Et au titre d'une « victoire de l'humanité sur la mort », le refoulement de la castration était rendu possible également par l'écriture, du fait que le sujet de l'écriture ne se confond pas avec le sujet de l'énonciation, que la castration, le jugement porté sur un signe écrit ne se réalise que dans un espace-temps où le scripteur est protégé par son absence, et le lecteur par l'absence du scripteur³²⁷. Le sujet de l'écriture alphabétique est caractérisé par sa capacité de division, de dissociation de l'énonciation et du dit, qui lui sert de point d'appui à l'élaboration de l'autonomie rationnelle du sujet de la science moderne, à travers la projection de la stabilité totalisante des mots, des lettres, du livre, sur la figure d'un(e) Autre supposé(e) Réel(le) et bienfaisant(e) car renvoyant une image unitaire du corps et de la pensée sous la figure de l'âme, et du discours scientifique par lequel le sujet semble oublier son corps dans l'écriture des raisons et effets formalisés. D'autre part, l'écriture est avant tout écriture de la loi (G. Pommier), et cette dimension

³²⁷ G. Pommier pp. 308-310 de *Naissance et renaissance de l'écriture*, évoque ainsi les « stèles parlantes » (*Agalma*) Grecques : « Quel est le sujet de l'écriture ? Les plus anciennes inscriptions que l'on peut lire sur les statues et les objets culturels de la Grèce antique montrent une sorte de rature de sa propre présence que le sujet s'impose au moment où il fait une offrande aux dieux. Le donateur attend de la divinité la réalisation d'un vœu, et il est remarquable que ces premières traces de l'écriture grecque ne permettent pas de décider qui parle, lorsqu'elles sont lues. Les inscriptions retrouvées sur les objets de culte les plus anciens permettent plusieurs localisations du sujet. A les lire, on ne peut décider si c'est la statue qui parle, si l'épigramme se contente de définir l'objet votif, ou bien si les inscriptions ont comme sujet celui qui a offert l'objet au dieu. A cette pluralité s'ajoute encore le futur lecteur, qui, en lisant, sera à son tour le sujet de la phrase qu'il vient de prononcer. Il existe ainsi une indétermination subjective dans les premières attestations de l'écriture alphabétique. »

peut se voir illustrée par cette dissociation chronologique du sujet scripteur et du sujet lecteur : la « voix » et le « regard » du père castrateur, du surmoi, surveille dans l'un et l'autre cas le rapport du sujet à « l'objet » de connaissance qu'il produit ou lit.

Le retour du corps comme achèvement du processus historique nous semble ainsi aller de pair avec le désinvestissement de l'activité manuscrite³²⁸, et donc le désinvestissement des significations symboliques et sexuelles liées à la pratique de l'écriture, au profit des différents écrans. Le code moderne de la communication n'est plus celui du tracé permettant la mise en scène des conflits internes par l'association entre l'investissement moteur connoté symboliquement, et l'investissement fantasmatique visuel et linguistique (M. Klein) ; mais au contraire, un processus de réduction de l'investissement moteur au profit d'une gestualité répétitive, où le signe graphique, image ou lettre, est formée par la répétition d'un seul geste : le tapotement des écrans ou claviers, où les lettres et les textes sont de plus en plus associées à des « boutons » et des « contenus préformés » et non plus à des « tracés ». D'autre part, la dissociation entre le support d'inscription et les signes inaugurée par le fonctionnement des écrans, modifie le sens de l'activité corporelle associée à l'écriture : la gestualité créatrice s'en trouve ainsi déplacée de l'activité de formation des signes vers l'activité de lecture et de consommation de la signification de ces signes, ce qui évoque selon nous le passage du primat d'une forme génitale-objectale à une forme narcissique-auto-érotique d'investissement, sur le modèle d'un espace transitionnel subverti, où les objets « trouvés » sont tellement préformatés que la marge d'écart entre le sujet qui « crée en trouvant » (Winnicott), et la mise à disposition des contenus ne permet plus l'élaboration d'une conduite et d'une mémoire singulière de ces contenus³²⁹. Le sujet de la science

³²⁸ En effet, Les nouveaux « programmes communs » adoptés par 45 des 50 Etats américains ne prévoient plus l'enseignement de l'écriture cursive, mais plutôt la maîtrise du clavier d'ordinateur : http://www.liberation.fr/planete/2013/09/24/etats-unis-l-ecriture-sur-la-touche_934379

Le phénomène s'étend également à la Finlande : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2017/03/01/01016-20170301ARTFIG00275-en-finlande-et-aux-etats-unis-l-ecriture-cursive-est-delaissée.php>

Et les phénomènes de résistance commencent à se manifester au bout de 10 ans de suppression, depuis 2016, 14 états américains ont décidé de réintroduire l'apprentissage de l'écriture cursive :

<https://qz.com/869426/more-us-states-are-requiring-kids-to-learn-cursive-penmanship-in-school-again/>

³²⁹ Yves Janneret, dans son article « *Écritures et médias informatisés* », in *Histoire de l'écriture, de l'idéogramme au multimédia* (Flammarion, 2012, Anne-Marie Christin, dir.), décrit ainsi l'une des principales conséquences de la révolution numérique de l'écriture : « La correspondance entre le code inscrit dans la machine et les surfaces visibles permet de présenter des documents hétérogènes sur un écran unique, mais plastique dans ses formes. **Ces objets qui apparaissent au lecteur comme une scène uniforme sont issus de traitements différents intégrant une interprétation de leur nature : par exemple, l'écrit peut être traité en « mode texte » (chaîne de caractères) et en « mode image » (configuration spatiale). Peu à peu, les dispositifs ont ainsi sollicité le geste, la saisie visuelle du texte, la manipulation de son espace, s'affranchissant du code alphabétique pour actualiser une interprétation fondée sur la lecture de l'image. Ainsi s'est affirmée une nouvelle forme de lecture « gestualisée », l'ingénierie des interfaces explorant les moyens d'affecter le format du texte, sa saisie visuelle, la manipulation de sa surface.** Ces évolutions affectent le mode d'existence du texte. **L'adhérence du signe au support est un fait technique consubstantiel à l'existence de l'écriture, de la tablette sumérienne à l'imprimé moderne. Avec le régime informatisé du texte, l'inscription et la manifestation se dissocient. Ce n'est pas l'écran qui circule, mais une chaîne codée qui permet l'apparition du texte ailleurs et autrement : feuille A4 de l'imprimante, écran d'ordinateur, image projetée, fragment affiché sur un téléphone. Le texte n'est pas dématérialisé, mais il perd son caractère d'objet individualisé et devient un événement, réitéré à la demande par le geste de lecture gestualisée qui le requiert sollicitant la procédure machinique.** Cette tendance s'est amplifiée avec la mise en réseau des ordinateurs, qui a permis de constituer des documents et des applications composites tirant parti des ressources

moderne, selon notre hypothèse, en tant qu'acteur inconscient de la sécularisation, à travers sa visée d'un Réel certain, nous ramène ainsi à l'origine hallucinatoire du réel du corps infantile, et attaque le symbolique encodé dans notre système alphabétique, au profit de la doublure hallucinatoire de l'expérience.

Jean-Louis Baudry, dans son livre *L'effet cinéma*³³⁰ semble confirmer notre lecture, dans la mesure où il indique que le désir historique qui sous-tend l'invention du cinéma et plus généralement des écrans de projection vidéo, singularise l'occident et son rapport au rêve, et à la régression narcissique :

« Lisant donc les théoriciens classiques, je pensais qu'oscillant entre le réalisme et l'idéalisme, s'ils avaient bien enregistré comme n'importe quel spectateur la puissance de fascination exercée par le cinéma, s'ils l'avaient effectivement bien nommée dans l'impression de réalité, ils ne l'avaient pas véritablement expliquée. Cet effet me paraissait tenir dans un rapport, une sorte de connivence entre l'appareil cinématographique et le sujet défini lui aussi par Freud comme par Lacan comme un appareil. Ou bien, on pouvait formuler la question autrement. L'invention du cinéma avait répondu à un désir particulier. Qu'est-ce que c'était pour « l'homme » ce désir du « cinéma » et en quoi le cinéma tel qu'il existait, y satisfaisait ? Ce sont les termes de ces questions que j'ai sans doute voulu préciser dans les deux premiers textes *L'Appareil de base* et *Le Dispositif*. Pour y répondre systématiquement on pourrait, je crois, adopter deux méthodes différentes que je n'ai fait qu'ébaucher. La première consisterait à repérer à travers le champ historique quelles sont les formations culturelles qui paraissent liées au désir qui s'esquisse à travers l'appareil cinématographique. J'en ai donné un exemple dans le rapprochement effectué entre le *sujet transcendantal* qui à la suite de Descartes est décrit (et évidemment conceptualisé) par Husserl et cette sorte de sujet – opérant, que présuppose la matière filmique, auquel le spectateur s'identifie. C'est à volonté que par travelling, zoom, grue, etc., on rapproche, on éloigne, on survole, on pénètre l'objet. Un voeu de maîtrise, de toute puissance s'y réalise, qui est d'abord celui qui se joue dans la connaissance. Je suis persuadé que la scène du cinéma (comme on parle de scène de l'inconscient) permet une théâtralisation du sujet transcendantal, de l'ego-cogito, et qu'elle réalise le fantasme de toute puissance cognitive du sujet par une maîtrise jouée du temps et de l'espace apparentée à celui qui s'exprimerait dans le cogito des philosophes. La seconde méthode que j'ai développée consiste à repérer au moyen d'un abord métapsychologique ce qui dans le cinéma répond à l'organisation intime du sujet. Il me semble que j'ai pu assez bien expliquer l'origine de l'impression de réalité et éclairer d'un jour nouveau la raison de l'existence du mythe de la caverne (...) L'idéalisme, on ne le sait pas assez, dit très souvent la vérité. Mais cette vérité, comme il en est du discours des analysants, il faut la lire dans un chiffrage symptomatique. En général elle se donne à travers une dénégation (...) A cause du rapport à la vérité qui définit le véritable philosophe, mais de ce rapport inversé par la dénégation qui caractérise souvent le mode de pensée idéaliste, le texte de Platon prenant en compte la fascination que devaient déjà exercer à cette époque les ombres chinoises, exprime **le désir du sujet de se figurer son propre appareil psychique et sa nostalgie d'une organisation perdue dans laquelle les représentation mêlaient perception et hallucination**. Le texte de Platon indique que ce désir est constitutif du sujet parlant. »³³¹

Nous nous proposons ainsi de soutenir, dans le prolongement des perspectives métapsychologiques de J-L Baudry et C. et S. Botella, la thèse d'une économie de la « régrédience généralisée », où, des dispositifs reproduisant le processus hallucinatoire primaire de l'inscription psychique, servent aux superstructures

d'origine diverse. Par là même, les modes de contrôle exercés par les uns et les autres sur les discours en sont fortement affectés. Mais le perfectionnement des services de « localisation », qui associent l'identification des messages avec la détermination géodésique des appareils s'est développé de façon significative dans la première décennie du XXI^e siècle, donnant lieu à de nouvelles relations entre la spatialité des situations et des pratiques et les espaces de l'écriture : ce qui est à l'origine aussi bien des formes d'écriture affranchies de la « représentation » que de modes de contrôle et d'emprise nouveaux sur l'individu à partir des traces et de leurs usages, parfaitement intégrés à une « bio-politique » d'un format nouveau. »

³³⁰ *L'effet cinéma*, éd. Albatros, coll. ça-cinéma, Paris, 1978.

³³¹ *Ibid.* pp. 10 - 11

idéologiques et économiques contemporaines à assurer leur reproduction dans le temps³³². Des écrans d'ordinateurs aux smartphones, la vie quotidienne de l'humanité actuelle semble intégralement conditionnée par le désir régrédié que J-L Baudry identifiait à la racine du processus cinématographique.

Nous soutenons également à l'appui de cette affirmation, que le fonctionnement actuel de l'écriture des messages par les écrans et les images, comporte au moins deux caractéristiques qui nécessitent le développement d'un discours critique quant à l'influence actuelle des discours de valorisation angélistes de ces pratiques, et de proposer des contre-modèles d'investissement des nouvelles technologies numériques³³³. D'une part, l'écriture numérique se soutient d'une dissociation entre le langage réel du code, et le langage de l'interaction avec la surface de l'Operating System, qui relèvent de deux grammaires différentes, et dont la majorité des utilisateurs/trices, est coupé, livré à un rapport de type « magique », et non rationnel à ces outils (ce qui laisse une marge considérable aux idéologies et discours politiques non-thématisés en dépit de la pluralité des contenus et opinions accessibles, du fait de l'influence axiologique de la standardisation formelle et esthétique, décidée en amont par les acteurs les plus puissants de l'économie numérique, Apple, Amazon, Google, Adobe). D'autre part, le fonctionnement de l'écriture numérique (l'écriture et les images sur les écrans), semble correspondre à la description faite par Laplanche d'un langage psychotique, au sens où métonymie et métaphore se voient remplacées par la catachrèse, qui ne retient rien aux significations précédentes, et se contente de passer d'une univocité de sens à une autre (suivant ainsi dans le délire l'image morcelée du corps des objets partiels). Soumis aux algorithmes des moteurs de recherches, les sélections d'informations, de contenus, et d'images, sont ainsi réduites à la computation de mots-clés sans association métaphorique, et à la substitution des termes et contenus, en fonction des tendances du marché, oubliant purement et simplement les précédentes³³⁴. Enfin, nous soutiendrons que les contenus vidéos sont

³³² Francis Fukuyama, représente en effet, au-delà de la pertinence de ses thèses, l'incarnation politique du courant néo-conservateur américain, dont les écueils récents de la guerre en Iraq et en Afghanistan, de l'absence de remise en cause réelle du système de redistribution des richesses produites, sont les principaux aspects de l'échec de la démocratie libérale américaine à s'installer comme forme stabilisée, pacifique et universelle d'organisation sociale. « L'éternel présent » propre aux sociétés post-historiques, décrit avec mélancolie par Kojève et Fukuyama est ainsi sans cesse contredit par le retour brutal et traumatique de la violence face à l'absence d'instanciation institutionnelle d'idéaux moraux précis, partagés et respectés tant sur le plan de la politique intérieure des états, que des institutions internationales (La convention internationale des droits de l'homme de 1948 n'a pas de valeur juridique et reste un document déclaratif, n'imposant techniquement aucun gage de respect à ses signataires).

³³³ A ce titre, l'article de Patrice Flichy, *Internet et le débat démocratique* semble constituer une synthèse objective des difficultés et opportunités pour l'émancipation intellectuelle et idéologique sur le net, qui insiste néanmoins sur la nécessité vitale du développement d'un point de vue critique sur l'hégémonie des multinationales américaines dans la gestion du web 2.0 (le web participatif actuel), multinationales qui associent internaute à client, et citoyen à consommateur. in revue Réseaux, 2008/4, n° 150.

³³⁴ « La catachrèse consiste en ce qu'un signe (un « signifiant » diraient les modernes), déjà affecté à une première idée, le soit aussi à une idée nouvelle (donc voler, affecté au départ au vol de l'oiseau, va être affecté à une nouvelle idée, celle de dérober ; mais ce qui est important c'est la suite :) qui elle-même n'en avait point ou qui n'en a plus d'autre en propre dans la langue ». P. Fontanier, *Les figures du discours*, Flammarion, 1977, p. 213, cité par J. Laplanche dans *Problématiques IV* p. 137-138.

Au contraire de la catachrèse, le refoulement secondaire, dans la formation symptomale et signifiante, ne supprime pas la signification mais la maintient à l'écart par les contre-investissements, qui donnent son mouvement et ses formes à la chaîne signifiante : « Il s'agit de montrer que l'inconscient est le résultat du

les contenus guidant de façon paradigmatique, le type d'objet visé par l'utilisateur des technologies numériques, dans un registre proche de l'association des représentations visuelles et motrices dans ce que la psychanalyse désigne comme « représentations de chose » de la jouissance hallucinatoire ou *processus primaire*. Nous voudrions éclairer ce point que nous tenons pour caractéristique du fonctionnement de l'ensemble des outils numériques actuels, relativement à la régression narcissique-hallucinatoire décrite par les technologies des images, qui s'illustrent par leur proximité avec la régression narcissique du rêve, selon J-L Baudry :

« Le dispositif cinématographique si l'on tient compte de l'obscurité de la salle, de la situation de passivité relative, de l'immobilité forcée du ciné-sujet, comme sans doute des effets inhérents à la projection d'images douées de mouvement, déterminerait un état régressif artificiel. Il entraînerait artificiellement le sujet dans une position antérieure de son développement – position du reste affleurante comme l'existence du rêve et certaines formes pathologiques de la vie mentale le démontrent. Ce serait le désir, évidemment non reconnu comme tel par le sujet, de retrouver cette position, un stade précoce du développement avec ses formes propres de satisfaction, qui pourrait être déterminant dans le désir de cinéma et le plaisir qu'il y trouve. Retour vers un narcissisme relatif, et plus encore vers une forme de relation à la réalité, qu'on pourrait définir comme enveloppante, dans laquelle les limites du corps propre et de l'extérieur ne seraient pas strictement précisées. C'est en suivant cette voie que l'on serait conduit à comprendre l'intensité de l'attachement du sujet à l'image et l'identification exercée par le cinéma. Retour au narcissisme primitif par régression de la libido, disait Freud, quand il remarquait que le rêveur occupe tout le champ de la scène du rêve, non délimitation du corps, transfusion de l'intérieur à l'extérieur, complétait Lewin (on pourrait aussi évoquer d'autres travaux, en particulier ceux de Mélanie Klein). Sans exclure les autres formes d'identification qui ressortissent du régime spéculaire du moi, de sa constitution

refoulement, c'est-à-dire de cette sorte de substitution « pathologique », de cette symbolisation compulsive, qui ni ne supprime le premier symbole, ni ne l'intègre (comme le chevalier intégrait la dame à son dévouement pour le gant de la dame, dans la symbolisation normale) mais maintient quelque chose à l'écart. » p. 140.

Et, plus loin p. 296 : « Il y a bien, lisons-nous dans Freud, un langage qui fonctionne selon le processus primaire, mais c'est un langage bien particulier et non pas le langage : c'est le langage de la psychose. Allons plus loin ; ce qui différencie ce langage d'un autre, c'est ce par quoi il serait moins langage qu'un autre, ne traitant pas les mots comme des mots, mais comme des choses, ou comme les images du rêve : « Dans la schizophrénie, les mots sont soumis au même processus qui à partir des pensées latentes du rêve forme les images du rêve et que nous avons nommé *processus psychique primaire*. Ils sont condensés et se transfèrent incessamment de l'un à l'autre leurs investissements par déplacement ; le processus peut aller jusqu'au point qu'un seul mot, particulièrement approprié à cela par ses relations multiples, se charge de représenter toute une chaîne de pensées... (en note Freud ajoute) : A l'occasion le travail du rêve traite les mots comme les choses et crée alors des discours ou des néologismes « schizophréniques » tout à fait ressemblants. » [Freud, *GW, X*, pp. 297-298, cité par Laplanche p. 296, op. cité]

Enfin, J. Laplanche mentionne l'analogie de fonctionnement entre le langage psychotique et le temps infantile du *Fort-Da* pp. 298-299: « Sur cet exemple réduit à la simplicité des quatre termes : présence et absence signifiées de la mère, signifiants du O et du A, la coextensivité des deux systèmes signifiant et signifié apparaît en toute clarté, ainsi que le fait strict que le A ne renvoie par exemple à la « présence » que pour autant qu'il renvoie à son opposé phonématique, le O. Supposons maintenant que le système s'enrichisse en se différenciant depuis l'introduction de ces dichotomies successives qui, depuis Platon jusqu'à la linguistique moderne, caractérisent le moment de la « définition », les caractères structuraux demeureront les mêmes : si le signifiant renvoie au signifié, ce n'est que par la médiation de l'ensemble du système signifiant, il n'est aucun signifiant qui ne renvoie à l'absence des autres et qui ne se définisse par sa position dans le système, et la seule correspondance de la totalité du signifiant à la totalité du signifié correspondance parfaite, sans aucun chevauchement. Si l'on en reste là, le système obtenu ressemble par plus d'un aspect au langage schizophrénique, et c'est par une malice qui n'exclut pas une certaine profondeur que Freud rapproche ce discours de la **pensée philosophique abstraite**. On le sent à se reporter à l'expérience vertigineuse du dictionnaire : **chaque mot, de définition en définition, renvoie aux autres, par une série d'équivalents, toutes les substitutions synonymiques sont autorisées (comme Freud l'indiquait à propos du schizophrène), mais finit par se boucler sur la tautologie, sans qu'à aucun moment on ait pu accrocher le moindre « signifié ».** C'est bien là « l'origine » de cet incessant glissement de la chaîne signifiante sur le flot du signifié, tel que J. Lacan l'a décrit. Mais il s'agit d'un glissement sans limite, véritablement affolé, modèle d'un langage soumis au seul processus primaire. [GW, X, p.303]. »

imaginaire. Mais celles-ci n'appartiendraient pas strictement à l'effet-cinéma, encore que l'écran, la focalisation provoquée par le dispositif, comme je l'avais autrefois indiqué, puissent effectivement convenir à des effets de miroir et faire intervenir activement des phénomènes de specularisation. De toute façon les formes habituelles de l'identification, déjà favorisées par le dispositif, se trouveraient renforcées par un mode plus archaïque de celle-ci, tenant à l'indistinction entre le sujet et son environnement et dont le rapport nourrisson/sein-écran du rêve nous offre le modèle. (...) **L'inhibition relative de la motricité le rapprochant de l'état du dormeur, comme le statut particulier de la réalité qu'il perçoit (cette réalité est faite d'images) favoriserait la simulation de la position régressive et de ce plus-que-réel de l'impression de réalité, dont nous avons vu qu'il était caractéristiques, non pas du rapport du sujet à la réalité, mais justement du rêve et de l'hallucination.** C'est donc bien à partir de la différenciation perception/représentation qu'il convient d'analyser l'impression de réalité. Le dispositif cinématographique aurait la particularité de *proposer au sujet des perceptions « d'une réalité » dont le statut approcherait de celui des représentations se donnant comme perceptions.* On pourrait remarquer à ce sujet que, si la confusion entre représentation et perception est caractéristique du processus primaire régi par le principe de plaisir et condition de la satisfaction hallucinatoire, le dispositif-ciné effectuerait sans le supprimer la levée du processus secondaire et justement de tout ce qui ressortit au principe de réalité. Nous serions de la sorte conduit à proposer cette formule paradoxale : le plus-que-réel, autrement dit le caractère spécifique de ce qui est entendu sous l'expression « impression de réalité » tiendrait à la mise à l'écart (la mise en sourdine, toujours là mais comme fond) du processus secondaire et du principe de réalité. (...) Le cinéma proposerait une **psychose artificielle**, avec le bénéfice que n'obtient pas le dormeur, d'une possibilité de contrôle. »³³⁵

D'autre part, J-L Baudry relève en note, la nécessité de faire appel à l'analyse de la phase orale par Mélanie Klein, et son articulation aux pulsions scopiques dans le rapport à l'image (nous retrouvons ici la thèse que G. Pommier défendait d'une articulation de la jouissance liée aux voyelles, et aux images) :

« Il peut paraître étrange que le désir dont est constitutif l'effet-ciné s'ancre dans la structure orale du sujet. Les conditions de la projection évoquent en fait bien la dialectique interne/externe, avaleur/avalé, manger/être mangé, propre à ce qui se structure durant la phase orale. Mais, dans la situation cinématographique, c'est l'orifice visuel qui a remplacé l'orifice buccal : l'absorption d'images est en même temps absorption du sujet dans l'image, préparé, prédigéré par son entrée dans la salle obscure. La relation orifice visuel/orifice buccal joue à la fois comme analogie et différenciation évidente, mais signale aussi le rapport de consécution entre satisfaction orale, sommeil, écran blanc du rêve sur lequel viendront se projeter les images du rêve, déclenchement du rêve. Pour l'importance de la vue pendant la phase orale, nous renvoyons aux observations de Spitz dans le *Oui et le non*. Dans le même ordre d'idées il ne serait pas inutile de réintroduire les hypothèses de Mélanie Klein qui touchent à la phase orale, sa dialectique extrêmement complexe de l'interne et de l'externe qui renvoient à des formes de développement réciproques ».³³⁶

En guise de conclusion, nous produirons un certain nombre de remarques qui nous ouvriront à l'analyse générale des subversions de l'écriture alphabétique par son envers hallucinatoire, l'image-mouvement des écrans. Comme nous l'avons vu avec J.Derrida et J.Laplanche, l'écriture psychique est « le principe de la mort à l'oeuvre dans la vie »³³⁷. La pulsion de mort est la pulsion qui « contient », « coupe », « organise », le principe de

³³⁵ J-L Baudry, *L'effet cinéma* p. 46

³³⁶ *Ibid.* p. 46.

³³⁷ Voir Freud et la scène de l'écriture. pp. 336-338.

plaisir par la visée d'un réel au-delà du principe de plaisir dans la compulsion de répétition qui entraîne l'intensification de la jouissance, de la tension à travers le déchaînement du processus primaire, et sa conduite vers l'anéantissement définitif de la tension. A travers la visée du réel du corps cadavérique³³⁸, la pulsion de mort concourt ainsi à la mise en forme des représentations, en guidant la jouissance au coeur du principe de la figurabilité ; mais également, produit et guide la régression vers la suppression définitive de l'excitation, par la répétition non fantasmatisée, littérale de la pulsion. Nos sociétés modernes sont caractérisées par la chute des idéaux en général, au-delà de l'imgo paternelle³³⁹. Cette chute des idéaux ne permet pas la symbolisation des places dans le système des alliances, et empêche la mise en scène socialisée, psycho-physique et langagière, de la conflictualité oedipienne. La clinique psychiatrique contemporaine est ainsi fortement marquée par les problématiques narcissiques et de l'agir, et les structures psychotiques et borderline, nous indique que cette chute des idéaux, et l'absence d'idéaux suffisamment denses pour palier le manque à symboliser se retourne en agressivité interne dans le système psychique³⁴⁰. Herbert Marcuse soulignait en effet, dans *Eros et civilisation*, que l'un des premiers effets contre-intuitifs (au vu du puritanisme apparent de la mentalité de base américaine exprimée dans les premières périodes d'Hollywood), du capitalisme tenait à la dissolution des liens familiaux substantiels, qui induit une impossibilité de produire socialement l'agressivité oedipienne, se retournant inévitablement contre les sujets en mal de fantasme pour supporter un symptôme névrotique désormais en mal de narrativité, et de plus en plus standardisé³⁴¹. Confronté

³³⁸ Qui est particulièrement manifeste dans l'érotisme japonais lié à la Geisha, que certains auteurs tiennent pour paradigmatique plus généralement de la jouissance masculine comme désir fondamental d'emprise sur le corps de la mère, symbolisé fantasmatiquement sous la forme du cadavre, de la morte, corps sans vie, donc soumis au désir du sujet. L'utilisation du maquillage au plomb pour rendre le visage et le corps pareil au blanc cadavérique, est également caractéristique de l'aristocratie européenne. cf. José Pazó, *La beauté et la mort au Japon*, in revue *L'en-je lacanien*, 2011/2 n°17.

³³⁹ Voir l'entretien avec Julia Kristeva publié dans *Les Cahiers du Grif*, n°32, éd. Tierce, Hiver 1985.

³⁴⁰ André Green évoque ainsi dans son livre *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, l'ensemble de ces composantes, nouvelles pathologies directement liée au lien entre identité moiïque et identité corporelle, la nouvelle clinique de l'addiction, aux drogues et à l'alcool, envers de la société consumériste, ainsi que le rapport de ces personnalités narcissiques, aux imagos des parents morts, et la culpabilité interne liée au meurtre fantasmatique du couple parental introjecté, qui conduit les sujets à retourner leur agressivité inconsciente contre eux-mêmes faute de pouvoir la projeter dans une scène sociale qui pourrait la contenir symboliquement par l'occupation incarnée des places oedipiennes.

³⁴¹ *Eros et civilisation* p. 92-93 : « **Puisque la domination se pétrifie en un système d'administration objective, les images qui guident le développement du surmoi se dépersonnalisent.** Jadis, le surmoi était « nourri » par le maître, le chef, le patron, qui représentaient le principe de réalité dans leur personnalité concrète : durs et bienveillants, cruels et dispensateurs de récompenses, ils provoquaient et punissaient le désir de se révolter : leur rôle et leur responsabilité personnelle consistaient à imposer l'obéissance. Le respect et la crainte pouvaient par conséquent s'accompagner de haine ils offraient un objet vivant aux instincts, et aux efforts conscients en vue de les satisfaire. Mais ces images paternelles personnelles ont progressivement disparu derrière les institutions. Avec la rationalisation de l'appareil de production, avec la multiplication des fonctions, toute domination prend la forme de l'administration. A son paroxysme, la concentration du pouvoir économique semble devenir anonyme : chaque homme, même s'il se trouve au sommet de la hiérarchie sociale, semble sans aucun pouvoir face aux mouvements et aux lois de l'appareil lui-même. Le contrôle est normalement effectué administrativement dans des bureaux où employeurs et employés sont l'objet du contrôle. Les maîtres ne jouent plus un rôle individuel. Les patrons sadiques, les exploiters capitalistes se sont transformés en membres salariés d'une bureaucratie que leurs sujets rencontrent en tant que membres d'une autre bureaucratie. La douleur, la frustration, l'impuissance de l'individu découlent d'un système hautement productif et d'un fonctionnement efficace dans lequel la majorité de la population trouve un niveau de vie hautement meilleur que jamais auparavant. La responsabilité de l'organisation de sa vie repose sur l'ensemble, sur le « système », sur la somme totale des institutions qui déterminent, satisfont et contrôlent ses besoins. L'instinct d'agression tourne à

à son impuissance à symboliser dans les pratiques sociales les signifiants nécessaires à sa mise en scène psychique de la castration, le sujet post-moderne se réfugie dans le narcissisme primaire, avec l'ère de la consommation, l'abandon du désir, repli sur le besoin, et la substitution des lathouses³⁴² aux objets a, et aux objets transitionnels authentiques, et fantasmatiquement investis.

Cet état de la société, guidée par le retour organisé économiquement au narcissisme originaire³⁴³, nous en lisons une des origines dans la modification du statut de l'écriture, qui semble sortir du paradigme de la lettre, pour rejoindre asymptotiquement le paradigme idéographique asiatique, où le caractère est indépendant de sa phonétisation, et donc l'image indépendante de la voix, y est substituable (telle la voyelle et le hiéroglyphe comme nous avons pu le voir avec G. Pommier).

L'analyse de l'origine japonaise du retour au paradigme idéographique de l'écriture constituera le terminus ad quem de notre enquête. En effet, Alexandre Kojève, dans sa note p. 436 de *L'introduction à la lecture de Hegel*, sur l'animalité de l'humanité post-historique, et le modèle du snobisme japonais comme palliatif à la chute de l'Idéal, paradigme d'une culture post-humaine, nous offre une compréhension de l'influence de cette culture sur l'organisation culturelle du capitalisme occidental contemporain, et sur le décollement de la voix et de l'écriture, liée à l'idéogramme, qui ouvre la voie au nouveau primat de l'image :

« J'ai été porté à conclure que l'*American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des Etats-Unis dans le monde préfigurant le futur « éternel présent » de l'humanité toute entière. Ainsi, le retour de l'Homme à l'animalité apparaissait non plus comme une possibilité encore à venir, mais comme une certitude déjà présente. C'est à la suite d'un récent voyage au Japon (1959) que j'ai radicalement changé d'avis sur ce point. J'ai pu y observer une Société qui est unique en son genre, parce qu'elle est seule à avoir fait une expérience presque trois fois séculaire de vie en période de « fin d'Histoire », c'est-à-dire en l'absence de toute guerre civile ou extérieure (à la suite de la liquidation du « féodalisme » par le roturier Hideyoshi et de l'isolement artificiel du pays conçu et réalisé par son noble successeur Yieyeasu). Or, l'existence des Japonais nobles, qui cessèrent de risquer leur vie (même en duel) sans pour autant commencer à travailler, ne fut rien moins qu'animale. La civilisation japonaise « post-historique » s'est engagée dans des voies diamétralement opposées à la « voie américaine ». Sans doute, n'y a-t-il plus eu au Japon de Religion, de Morale, ni de Politique au sens « européen » ou « historique » de ces mots. Mais le *Snobisme* à l'état pur y créa des disciplines négatrices du donné « naturel » ou « animal » qui dépassèrent de loin, en efficacité, celles qui naissaient, au Japon ou ailleurs, de l'Action « historique », c'est-à-dire des luttes guerrières et révolutionnaires ou du Travail forcé. Certes, les sommets (nulle part égalés) du snobisme spécifiquement japonais que sont le Théâtre Nô, la cérémonie du thé et l'art des bouquets de fleurs furent et restent encore l'apanage exclusif des gens nobles et riches. Mais, en dépit des inégalités économiques et sociales persistantes, tous les Japonais sans exception sont actuellement en état

vide, ou plutôt la haine se heurte à des collègues souriants, à des concurrents affairés, à des fonctionnaires obéissants, à des aides dévoués qui font tous leur devoir et qui sont tous d'innocentes victimes. Ainsi rejetée, l'agression est de nouveau introjectée : ce n'est pas la répression, mais celui qui en souffre qui est coupable. Le progrès matériel et intellectuel a affaibli la force de la religion à un point tel qu'elle ne peut plus servir à expliquer valablement le sentiment de culpabilité. L'agressivité tournée contre le moi menace de perdre son sens : sa conscience étant coordonnée, sa vie privée, ses émotions intégrées à la norme, l'individu n'a plus assez « d'espace mental » pour se développer *contre* son sentiment de culpabilité, pour vivre avec une conscience à lui. Son moi a rétréci à un point tel que les processus antagoniques multifformes entre le surmoi, le ça, le moi, ne peuvent plus se développer sous leur forme classique. »

³⁴² Objets ayant fonction d'obstruction du manque, et de retour au narcissisme omnipotent, tels les drogues, et les objets de la consommation compulsive. Lacan décrit ces objets dans le *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, dans les séances des 20 mai et 18 juin 1970.

³⁴³ Nous nous rangeons de ce point de vue à la thèse défendue par Alain Vanier dans son intervention au collège de France pour la Semaine du Son en 2013 : <http://youtu.be/KRh1vrFxNeA>

de vivre en fonction de valeurs totalement *formalisées*, c'est-à-dire complètement vidées de tout contenu « humain » au sens d' « historique ». Ainsi, à la limite, tout Japonais est en principe capable de procéder, par pur snobisme, à un *suicide* parfaitement « gratuit » (la classique épée du samouraï pouvant être remplacée par un avion ou une torpille), qui n'a rien à voir avec le *risque* de la vie dans une Lutte menée en fonction de valeurs « historiques », à contenu social ou politique. Ce qui semble permettre de croire que l'interaction récemment amorcée entre le Japon et le Monde occidental n'aboutira en fin de compte non pas à une rebarbarisation des Japonais, mais à une « japonisation » des Occidentaux (les Russes y compris). »³⁴⁴

L'assimilation occidentale des systèmes sémiotiques visuels du Japon – que nous interprétons dans le prolongement de Kojève, comme une défense post-historique de type consumériste contre la sécularisation – se repère à plusieurs indices, nous en décrirons trois. Le premier aspect tient à l'inversion de la hiérarchie entre le code écrit et le code visuel dans les pratiques actives de l'espace numérique, où l'on assiste à une transfiguration du statut de l'écrit, soumis au triomphe de « l'image du texte », le code écrit devenant l'objet et non plus l'acteur des transformations des technologies de la communication³⁴⁵. Le second aspect identifiable tient à l'influence culturelle massive dans notre société de consommation de la mode vestimentaire, paradigme dominant du désir d'oblation du manque par l'objet esthétisé de consommation, où l'influence des codes visuels, graphiques (bande-dessinée, caractères idéographiques) de la culture de masse japonaise y est décisive³⁴⁶ ; mais également et surtout, la dominance des icônes émojis,

³⁴⁴ *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 437 (note de la 2^e édition).

³⁴⁵ Cf. Yves Janneret, *écritures et médias informatisés*, op.cité, p. 401. Cette victoire du paradigme de « l'image du texte », s'accompagne d'un enjeu politique et éthique : la standardisation des formats de la présentation visuelle des textes et des contenus numériques est déterminée massivement par les codes des grandes entreprises transnationales ce qui implique l'influence d'une latence idéologique qu'il faut nécessairement objectiver : « Le triomphe général de l'image du texte se fait en effet sur une double base opérationnelle : projection dans tous les secteurs de l'information et de la communication des mêmes formats textuels, maximisation des modes de circulation entre ces textes, et, par eux, entre les modes culturels politiques, marchands de l'échange » p. 401,

Et : « Les médias informatisés accumulent des signes régis par plusieurs principes d'organisation visuelle à la fois. Ce processus donne un relief particulier à un principe qui lui-même n'est pas nouveau dans l'écriture : la charge qui incombe au lecteur de discerner la nature même de l'échange symbolique. Sur les réseaux, ceux qui pratiquent l'écrit sont par nécessité à la fois lecteurs, scripteurs, documentalistes, et éditeurs ; mais chacun peut tout à fait reconnaître, sur une même configuration matérielle des signes, des objets sémiotiques différents. Pour prendre deux cas extrêmes, l'un considérera qu'il a affaire à de « l'information » et prélèvera des signes isolés, abstraction faite de tout contexte, alors qu'un autre se fera pour ainsi dire éditeur en scrutant les indices qui permettent d'identifier un genre, une responsabilité auctoriale, un type de discours. Ces postures différentes vis-à-vis d'un objet qui se laisse définir tout à la fois comme support, média, texte, donnée, convoquent des compétences multiples : technique, pratique, sémiotique, etc. Elles ont des conséquences en termes de communication. Par exemple, face au site internet d'un industriel qui offre un « débat » sur les OGM, certains usagers croient identifier une source experte et neutre, parce qu'ils se fondent sur la densité des items, le caractère « carré » de la mise en page et la typographie austère. » pp. 398-399.

³⁴⁶ <http://blogs.lexpress.fr/styles/le-boulevardier/2011/05/20/linfluence-japonaise-dans-la-mode-parisienne/>

On pourra également mentionner l'influence déterminante sur plusieurs décennies des créateurs Issey Miyake, et Yohji Yamamoto, dont s'inspire à l'heure actuelle la grande distribution dans sa volonté de maintenir le grand public captif du pouvoir d'attraction esthétique de la haute couture, associée aujourd'hui au néologisme vide de sens pratique, mais plein de « valeur ajoutée » : « Lifestyle », comportements, conduites esthétiques et de consommation associées aux vêtements luxueux, dont les codes asiatiques et en particulier japonais forment la pointe avancée.

émoticones dans les nouveaux codes textuels de la communication numérique³⁴⁷. Enfin, la pratique relativement ancienne (début des années 1990) au Japon, des arts numériques³⁴⁸, dans leur forme interactive en particulier (performances avec casques de réalité virtuelle, ou objets de communication numérique), semble avoir inspiré largement la jeune génération d'artistes contemporains explorant les univers virtuels on mentionnera ici le collectif international « Dis », dont la diversité des pratiques revendique sans s'y limiter, mais de façon déterminante l'influence du paradigme japonais de la culture numérique³⁴⁹. Le qualificatif kojévien de « snobisme » comme forme de vie « en fonction de valeurs totalement *formalisées*, c'est-à-dire complètement vidées de tout contenu « humain » au sens d' « historique » », semble ici s'appliquer pleinement aux explorations culturelles contemporaines du paradigme néo-libéral numérique.

L'origine d'un tel paradigme sémiotique serait peut-être à chercher du côté des productions « cryptographiques » de l'art japonais, décrites par Claire Akiko-Brisset³⁵⁰, ces objets dans lesquels l'idéogramme est caché dans l'image, soulignant ainsi son essentielle substituabilité, liée à son indépendance structurelle face à la phonétisation. La clef de compréhension du rapport de notre culture contemporaine tiendrait selon notre interprétation au décollement de l'écrit et de la voix, et à l'affirmation d'un primat du visuel sur le verbal (les émissions de radio sont aujourd'hui filmées), lié au besoin de réaffirmation du narcissisme primaire, face à la désimaginarisation globale du monde sécularisé. Ce décollement du caractère écrit et de la voix est en effet au principe même de l'écriture idéographique chinoise, coréenne et japonaise. Les idéogrammes chinois sont ainsi à la racine de l'écriture japonaise, qui en redouble les effets³⁵¹, par les jeux qu'elle offre de substitution des prononciations chinoises anciennes des caractères importés (*kanji*) et des prononciations modernes, ainsi que les différentes écritures possibles, d'un même mot, écritures qui connectent les représentations de mot constamment et plus directement, iconiquement, que les lettres (qui associent les mots et images par homophonie) aux représentations visuelles et de chose. A ce titre, Lacan dit

³⁴⁷ Selon cet article du journal japonais Mainichi, plus de 50% des réponses des communications numériques des japonais se font avec des émojis ou émoticones.

<http://mainichi.jp/english/articles/20160924/p2a/00m/Ona/021000c>

Un phénomène comparable s'observe en occident, où ces caractères sont de plus en plus encodés dans le système universel Unicode, au détriment de l'encodage des caractères écrits des langues rares :

http://www.lemonde.fr/m-perso/article/2016/05/10/l-emoji-un-caractere-envahissant_4916512_4497916.html

³⁴⁸ On trouvera ici une synthèse remarquable, réalisée par Dominique Coulon, des pratiques anciennes et récentes de l'art numérique au Japon : <http://www.nouveauxmedias.net/japon.html>

³⁴⁹ Nous renvoyons ici à la page consacrée à l'exposition Co-workers, sur le site du Musée d'art moderne de la ville de Paris, <http://www.mam.paris.fr/fr/expositions/exposition-co-workers>

³⁵⁰ <http://www.college-de-france.fr/site/institut-civilisations/Texte-image-et-cryptographie-au-Japon-Claire-Akiko-Brisset.htm>

³⁵¹ Jean-Noël Robert, spécialiste du Japon, professeur au Collège de France, parle ainsi de « hiéroglossie », pour qualifier la relation que l'écriture japonaise, et ses divers systèmes, idéogrammes chinois, Kanji, et syllabaires, Hiragana et Katakana, entretient avec l'inconscient culturel indien (le Hiragana s'inspirent des formes des caractères Sanskrit), et chinois, du fait de l'importation conjointe du bouddhisme et de l'écriture. Le fait d'utiliser un code écrit importé et utilisé tel quel pour transcrire la langue parlée, doublée du fonctionnement idéographique qui distingue phonétisation et lecture, offre ainsi à la langue écrite japonaise des effets d'amplification des jeux de substitution entre images, sons et signes écrits.

dans *Lituraterre*³⁵² que le Japonais est inanalysable³⁵³, qu'il n'a pas besoin de la psychanalyse, qu'il est à la limite de l'analysabilité. Cela tient selon lui, au fait de l'articulation entre l'écrit et la parole propre à la langue japonaise, qui parle chinois en plus de parler japonais du fait des Kanji. Lacan relève ainsi l'articulation entre l'"on-yomi" et le "kun-yomi". Il s'agit des deux manières de lire ("yomi" veut dire lecture), dans la langue japonaise, un caractère chinois. L'"on-yomi" d'un caractère chinois tient au phonème chinois de ce caractère, et donc il ne veut en lui-même rien dire dans la langue japonaise, alors que le "kun-yomi" de ce même caractère, qui en est une traduction japonaise historiquement fixée, dit en Japonais ce qu'il veut dire. L'"on-yomi" relève du chiffage, et le "kun-yomi" est du côté de la jouissance de l'Un (équivalent du « point de capiton », fixation partielle du signifié au signifiant), alors que le déchiffage du "kun-yomi" s'adresse à l'Autre (la *lalangue* hallucinatoire corps-représentation-demande pré-linguistique du *Fort-Da*³⁵⁴). Pour tout être parlant, il y a ces deux modes de satisfaction, l'un étant du symptôme (représentation de chose prend le pas, l'agir prend le pas), l'autre de la parole (le processus secondaire prend le pas). L'un peut être ou bien pré-analytique ou bien post-analytique, l'autre relève de l'artifice du discours analytique. Ainsi, c'est parce que ces deux modes de satisfaction bien qu'assurés à tout être parlant, sont particulièrement mobiles et déployés par l'articulation entre langue parlée et langue écrite en Japonais, qu'il s'agit peut-être des seuls « sujets heureux » comme J. Lacan semble l'affirmer dans sa « Télévision »³⁵⁵. Lacan interprète ici la référence kojévienne au snobisme japonais (qu'il mentionne explicitement) de façon positive, position que nous voulons ici modérer afin d'ouvrir un espace d'anthropologie critique des effets de la subversion de la littéralité en occident par l'importation du modèle idéographique.

En effet, si au Japon, comme l'affirme Lacan, la référence à l'écriture chinoise offre la possibilité d'une lecture simplifiée du symptôme³⁵⁶, la lettre occidentale se caractérise plutôt par son caractère de résistance, d'opacification des origines idéophonographiques égyptiennes et pictographiques, pour supporter la transmission du modèle monothéiste oedipien. La lettre est ainsi le support de l'écriture de la Loi éternelle du dieu père éternel, et se présente à son image, éternelle et abstraite. C'est ce rapport à l'Un, à l'arbitraire permettant la fiction d'un accord du signifiant au signifié, qui organisait jusqu'alors le mode occidental de la division subjective. L'opacification de la phylogenèse qui se double d'une opacification refoulante du dessin et du rapport infantile fantasmatique et hallucinatoire aux lettres, était le mode de transmission dans la sphère culturelle, des complexes anthropologiques guidant la formation de la chaîne signifiante et du

³⁵² J. Lacan, *Lituraterre* "Ornicar?", n° 41, p. 12

³⁵³ Nous nous référons ici à l'article de Shin'Ya Ogasawara publié dans la revue Ornicar ? Digital <http://www.wapol.org/ornicar/articles/ogw0068.htm>

³⁵⁴ A l'appui de cette idée d'une relation à l'hallucinatoire inscrite au coeur de l'écriture japonaise, on peut mentionner les textes théoriques de Kūkai, fondateur du bouddhisme tantrique japonais, le *Shingôn*, qui mentionnent le rapport entre les caractères sacrés du sanskrit, les caractères chinois, et l'écriture spirituelle du monde des choses : cf Claire-Akiko Brisset, *Du pouvoir de l'écriture : la légende du moine Kūkai (774-835)*. In Anne Kerlan-Stephens et Cécile Sakai (dir.). *Du visible au lisible. Texte et image en Chine et au Japon*, Editions Philippe Picquier, pp.83-109, 2006.

³⁵⁵ J. Lacan, texte de, *Télévision*, éd du Seuil, p. 40.

³⁵⁶ Dans *Lituraterre*, Lacan dit qu'au Japon également « le sujet est divisé, comme partout, par le langage, mais l'un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture, et l'autre de la parole » *Lituraterre*, in Ornicar?, n° 41, p. 12

symptôme, et le mode d'élaboration culturel premier du complexe de castration. L'organisation globale de l'économie de la sublimation en occident se trouve ainsi modifiée en profondeur par l'apport du paradigme idéographique, et il semble important de tenter de décrire, à travers l'ouverture d'un champ de questionnement anthropologique pluridisciplinaire, les conséquences sociales et psychique des changements liées à l'ère numérique.

Il serait ainsi possible de faire l'hypothèse que l'importation implicite du système sémiotique japonais, contribue à renforcer la visée psychotique de l'Autre, dont nous avons décrit plus haut que les modalités principales étaient la répétition d'un agir traditionnel (monothéisme, discours de la science) au-delà du principe de plaisir, au-delà du formalisable symboliquement, vers l'unité narcissique hallucinatoire originaire, et à terme, le corps mort du « principe de nirvana »³⁵⁷. Ainsi, l'érotisme japonais, du maquillage de la Geisha, à la jouissance par la mort et la castration, dans *L'empire des sens* de Nagisa Oshima, nous montre secrètement la visée originaire d'une autre organisation anthropologique : celle du « complexe d'Ajax »³⁵⁸, nommé ainsi par les inventeurs de la psychanalyse japonaise, Keisaku Hosawa et Keiko Okonogi. Dans ce cadre, c'est le désir de meurtre de la mère qui est la source de la pulsion d'emprise agressive de l'enfant, et même de son désir parricide. La résolution des conflits psychiques provient dans ce modèle, du statut de la compassion maternelle, pensée sur le mode de la compassion absolue bouddhique. Ne peut-on envisager à titre d'hypothèse, un ensemble d'effets d'influence de ce complexe à travers le mouvement d'assimilation de la culture japonaise ? Peut-on supposer que la volonté originaire d'emprise totale sur le corps de la mère, qui chez nous enferme dans la psychose, et semble au contraire constitutif de l'individualité japonaise qui possède ses voies résolutoires propres, influencerait l'Oedipe, en le rapprochant de Narcisse et d'Icare ?

³⁵⁷ Freud, *L'économie du masochisme*, p. 2 : « le principe de Nirvâna (et celui de plaisir, réputé identique à lui) se tiendrait totalement au service des pulsions de mort, dont le but est de faire passer la vie perpétuellement changeante à la stabilité de l'état inorganique, et aurait la fonction de mettre en garde contre les revendications des pulsions de vie, de la libido, lesquelles cherchent à troubler l'écoulement auquel tend la vie. »

³⁵⁸ voir Olivier Rachid Grim, « *Mort à l'arrivée. Réminiscences du prénatal dans la cure d'un adulte. L'empreinte du maternel tout-puissant* », Chimères 2008/1 (n° 66-67) : « le sutra de la contemplation de la vie infinie, très respecté dans le bouddhisme japonais depuis neuf siècles, d'où est tiré le complexe d'Ajax, est une histoire mettant en relief la manière dont le péché commis par une mère peut être pardonné. Si la notion de pardon a également cours dans l'univers judéo-chrétien, nous sommes en présence d'une différence ontologique radicale. Dans l'univers extrême-oriental, il s'agit d'un infanticide assumé pour lequel on demande dans l'après-coup le pardon. (...) Au chapitre de la rancune prénatale, ainsi nommée par Keigo Okonogi, la pensée bouddhiste fait état, dans le mythe d'Ajatasatru, « d'une rancune qui existait avant la naissance » et qui prend sa source dans l'origine et les circonstances même de cette dernière. Ajatasatru, réincarnation de l'ermite assassiné, souhaite tuer son père pour se venger de sa mère égoïste et meurtrière, puis veut tuer cette dernière une fois le secret de sa naissance révélé. Dans sa thèse, Heisaku Kosawa compare le complexe d'Œdipe et le complexe d'Ajax. Il écrit : « Le complexe d'Œdipe trouve son origine dans le conflit engendré par le désir érotique du fils qui aime sa mère et qui hait son père. Par contre le complexe d'Ajax porte sur quelque chose de plus essentiel, qui concerne les origines de la naissance de son moi ou la formation du moi qui est à la source de sa propre vie. » Si Sigmund Freud considère le complexe d'Œdipe comme le fantasme originel, Heisaku Kosawa et ses continuateurs insistent sur le contraste entre les deux complexes. D'un côté, le thème du désir incestueux et le meurtre du père pour le complexe d'Œdipe, de l'autre le thème du meurtre de la mère et la rancune prénatale. Ils pensent que le complexe d'Ajax comporte également un caractère universel : « C'est un état psychique qui se focalise notamment sur les questions liées à sa propre naissance et dont les préoccupations s'articulent autour de certains événements essentiels de sa vie : ceux qui l'on fait naître et grandir ». p. 193-231.

La puissance imaginaire de la nouvelle articulation image/texte, nous offre autant de nouveaux modes de sublimation, que de responsabilités critiques et éthiques. Des modes d'expression peut-être d'autant plus riches, qu'ils se rapprochent de l'écriture hallucinatoire de la mémoire du corps infantile, mais d'autant plus dangereux, qu'elles rendent moins apparents les modes d'influence idéologique des acteurs dominants de la nouvelle organisation de l'économie³⁵⁹. Ainsi, la méthode d'analyse des technologies de l'image et des écrans comme « dispositifs », métapsychologiques et idéologiques, telle qu'initiée par J-L Baudry dans *L'effet cinéma*, nous semble généralisable. Dispositifs analogues dans leur fonctionnement à l'appareil psychique, et où l'analogie de structure entre contenu manifeste du rêve et contenu latent, censure, figurabilité, et montage, production, est redoublée par l'impératif éthique et critique d'objectivation, où un jugement moral et civique doit intervenir (contrairement au cadre de la cure analytique). Ainsi, selon Friedrich Kittler³⁶⁰, l'apprentissage du langage mécanique et infrastructurel (code des programmes) des nouvelles technologies de la communication, doit être généralisé comme élément d'investissement critique et éthique de l'espace numérique, afin que disparaisse le rapport magique entretenu avec ces outils par la masse des utilisateurs, et que les connexions médiologiques entre les différents outils d'inscription de l'information dans l'histoire de la civilisation (du gramophone aux supports

³⁵⁹ Les emprunts faits aux paradigmes idéographique ne sont pas non-plus sans conséquences idéologiques, en tant que la dimension iconique de l'écriture renforce le discours du Maître, et les élites ou communautés restreintes d'initiés : cf. l'article du sinologue Rainier Lanselle *Ecriture ou langue graphique ?* : « Pour évoquer certains traits de cette cohérence où l'écriture joue sa part, passons encore par un paradoxe, en soutenant que, loin d'être un inconvénient, les incommodités de lecture des caractères sur lesquelles nous nous sommes étendus, ont été un avantage dont ce système graphique est en droit de tirer la plus légitime fierté. Est-ce parce que l'écriture chinoise, restée éloignée d'une complète phonétisation, a pu unifier sous une écriture commune un ensemble disparate de dialectes, ainsi qu'on aime tant à le répéter en Chine ? Pas du tout, et nous reviendrons un peu plus loin sur cette trompeuse assertion. Cet avantage réside ailleurs, et nous le dirons sans ironie : il est dans le frein puissant qu'oppose cette écriture, et le système discursif qui l'accompagne, à l'autonomie du sujet individuel. Dans le contexte des utilisateurs d'une écriture phonétique telle que la nôtre, un individu, pour peu qu'il connaisse l'alphabet et ses règles, peut toujours rencontrer un mot qu'il ne connaît pas : mais au moins, il peut toujours le lire. Sa position subjective en est déterminée. Ce mot qui ne lui appartient pas, l'individu peut se l'approprier, et de son seul mouvement, par l'acte de lecture. C'est que tout sujet se trouve ainsi en position de nommer. Dans l'écriture chinoise, il se trouve juste assez de phonétisme pour servir à une mnémotechnique, pas assez pour en arriver au palier d'un déchiffrement autonome. Avec les sinogrammes, le sujet individuel n'a accès de lui-même, ni à la signification, ni à la prononciation. En aucun cas. Pour pouvoir lire, pour pouvoir nommer, il doit toujours s'en remettre à un « maître » (quel qu'il soit : il peut tout aussi bien s'agir d'un dictionnaire, et la différence ici n'est pas fondamentale) qui sait mieux que lui, l'a précédé dans le savoir, et place le sujet en position, non pas de s'approprier – il n'en a pas les moyens –, mais de recevoir d'autrui. C'est là un point décisif. La question de la lecture est associée avec celle de la soumission ; je serais tenté de dire qu'il est à peine besoin d'aller chercher plus loin les raisons pour lesquelles on trouve, dans la tradition chinoise sur le long terme, une dimension aussi envahissante au discours du maître. Qu'on imagine les avantages d'une écriture ainsi créée pour et autour d'un pouvoir politique à dimension quasi divine, écriture qui, par sa difficulté et la codification qu'elle impose (« traduction » de tout énoncé de la langue parlée vers les codes de la langue graphique), reste, dans la majeure partie de la durée de l'histoire chinoise, l'apanage d'un petit nombre de spécialistes intéressés par la perduration de leur position de pouvoir, et par conséquent de l'ordre politique dont cette position découle. Cette écriture n'est pas appropriable en tant qu'écriture, isolément : elle transporte avec elle, collés à elle, toute une culture spécifique, et plus encore tout un discours. Son type de transmission – et j'aurai essayé de faire comprendre ici pour quelles raisons inhérentes au système graphique lui-même – renforce sans cesse la présence du maître et de ses avatars (la tradition, les Classiques, Confucius, le groupe sourcilieux des « frères », i.e., des autres lettrés, les concours mandarinaux de l'âge impérial, etc.) ; le sujet individuel n'y jouit peut-être pas de son autonomie, mais il accède là à un moyen puissant de se trouver sans cesse conforté par le groupe, qui lui propose de quoi prolonger un rapport imaginaire au monde. »
Article publié sur le site lacanchine : http://www.lacanchine.com/Ch_L_Lanselle_ecrit3.html

³⁶⁰ Notamment dans son livre *The truth of the technological world*, Stanford University Press, 2014

multimédias) fassent saillir leur connexion latente, la chaîne fantasmatique invisible de leur connexion insue, suivant le fil du dédoublement multimédia des technologies de l'enregistrement, envers de l'écriture littérale. L'étude comparée des spécificités anthropologiques du paradigme japonais (Ajasé) et occidental (Oedipe), du rapport qui s'y joue entre la parole, le corps et l'écriture, ainsi que ses propres complexes familiaux de formation de la personnalité, nous offre également une perspective d'étude de l'influence de cette culture sur notre propre rapport à l'écriture et au statut de l'individu, ainsi qu'un point de lecture possible de certaines lignes structurelles universelles de modification anthropologique produites par le capitalisme numérique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES :

ANDRÉ Jacques : « *Hommage à Jean Laplanche* », in *Le Carnet PSY*, n° 164 (2012) pp. 58-61.

ARISTOTE : *Seconds analytiques*, trad. Barthélémy Saint-Hilaire, éd. Ladrance, 1838.

BAAS Bernard et ZALOSZYC Armand : *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, éd. Navarin/Osiris, 1988.

BARBARAS Renaud : *Dynamique de la manifestation*, Vrin, 2014.

BAUDRY Jean-Louis : *L'effet-cinéma*, éd. Albatros, 1978.

BOTELLA César et Sára : *Figurabilité et Régrédience*, in *Revue Française de Psychanalyse*, 2001/4, Paris, Puf, vol. 65, pp. 1149-1239

BRISSET Claire-Akiko : « *Du pouvoir de l'écriture : la légende du moine Kûkai (774-835)* » in *Du visible au lisible. Texte et image en Chine et au Japon*, éd. Philippe Picquier, pp. 83-109, 2006.

CASTEL Pierre-Henry : intervention au Colloque de Lausanne, « Visions du rêve », 1-3 décembre 1999 <http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/lausanne.htm>

CHRISTIN Anne-Marie : « *Présentation. De l'image à l'écriture.* » pp. 9-16 de *Histoire de l'écriture. De l'idéogramme au multimédia.* (Anne-Marie Christin dir.) Flammarion, 2012.

DIDI-HUBERMAN Georges : *Fra Angelico, Dissemblance et Figuration*, Flammarion, Champs, essais, 1993.

DERRIDA Jacques : *De la Grammatologie*, éd de Minuit, 1967.

« *Freud et la scène de l'écriture* » in *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DUPORTAIL Guy-Félix : *Du réel*, Hermann, 2017.

DRACH Marcel : *Claude Lévi-Strauss : Langage, Signes, Symbolisme, Nature*, in *Revue Figures de la psychanalyse*, 2009/1, n°17.

FERRARIS Maurizio : *Qu'est-ce que le nouveau réalisme ?* http://semaihp.blogspot.fr/2014_06_11_archive.html

Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce, Laterza (2009).

FLICHY Patrice : « *Internet et le débat démocratique* » in *Revue Réseaux*, 2008/4, n°150.

FOUCAULT Michel : *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966.

FREUD Sigmund : *Naissance de la psychanalyse*, Puf, réédition de 1998.
« *Petit abrégé de psychanalyse* », in *Résultats, idées, Problèmes, II*, Puf, p. 110.
« *Pour introduire le narcissisme* » in *La vie sexuelle*, Puf, 1984.
L'Homme Moïse et la religion monothéiste, trad. J-P Lefebvre, Points, 2012.

FUKUYAMA Francis : *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Champs essais, 1992.

GAUDARD Pierre-Yves : « *D'une anthropologie qui serait psychanalytique* » cours à L'Ecole Pratique des Hautes Etudes en Psychopathologie, <https://ephep.com/fr/content/p-ygaudard-dune-anthropologie-qui-serait-psychanalytique>

GOLDSCHMIT Marc : « *Le mouvement métaphorique de l'histoire sous la peau métaphysique du langage – notes sur un cours inédit de Jacques Derrida (novembre 1964 – mars 1965)* » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Puf, 2011, n°71.

GRANGEON Michel : « *Lacan – Hintikka, Sujet divisé ou sujet multiple, deux interprétations antinomiques du cogito cartésien* » in *Revue Essaim*, 2002/9.

GREEN André : « *Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante* » in, *La pulsion de mort*, ouvrage coll. Puf, 1986.

« *Mythes et réalités du processus analytique* » in, *Revue Française de Psychosomatique*, n°19, 2001.

GRIM Olivier Rachid, « *Mort à l'arrivée. Réminiscences du prénatal dans la cure d'un adulte. L'empreinte du maternel tout-puissant* », in *Revue Chimères* 2008/1 (n° 66-67)

HUSSERL Edmund : *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Puf, 1962, 2010 pour la présente édition.

KAHN Laurence : « *L'Action et la Forme* » in *Revue Française de Psychanalyse*, 2001/4, vol. 65.

KLEIN Mélanie : « *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant* », in *Essais de psychanalyse*, trad. Marguerite Derrida, Payot, 1972.

KOJÈVE Alexandre : *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, 1971 pour la présente édition.

LACAN Jacques : « *Le Séminaire sur la lettre volée* » in *Ecrits, I*, Seuil, 1966.
Le Séminaire II : le moi dans la théorie de Freud.
Le Séminaire VII : L'Éthique de la psychanalyse.
Le Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.

Télévision, Seuil, 1974.

Lituraterre, Revue Ornicaire ? n° 41 p. 12.

La famille, article de *L'Encyclopédie Française*, VIII, Larousse, 1938.

LAPLANCHE Jean : *Problématiques IV. L'inconscient et le ça*. Puf, rééd. 1986.

LANSSELLE Rainier : « *Écriture ou langue graphique ?* » article publié sur le site lacanchine : http://www.lacanchine.com/Ch_L_Lanselle_ecrit3.html

MARCUSE Herbert : *Éros et civilisation*, éd. de Minuit, 1963.

MARIN Louis : *Des pouvoirs de l'image. Gloses*. Paris, Seuil, 1993.

MEILLASSOUX Quentin : *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, 2006.

Le Nombre et la Sirène. Fayard 2011.

MICHON Christian : « *Proposition d'un modèle lacanien pour le développement durable d'une marque forte*. » <http://cathbleue.com/voyage/images/michon.pdf>

OGASAWARA Shin'Ya : « *L'instance de la lettre dans l'inconscient japonais* » in Revue Ornicaire ? Digital : <http://www.wapol.org/ornicaire/articles/ogw0068.htm>

SCHNEIDER Monique : « *La fonction de « l'à-côté »* » in Revue Figures de la psychanalyse, Eres, 2005.

WINNICOTT Donald : « *La localisation de l'expérience culturelle* », trad. Claude Monod, in Nouvelle revue de psychanalyse, Gallimard, Automne 1971, n°4.

DICTIONNAIRES CONSULTÉS :

Dictionnaire des symboles, éd. Robert Laffont, 1982.

TABLE DES MATIÈRES :

INTRODUCTION : pp. 2 – 11.

PREMIÈRE PARTIE : CONTROVERSE AUTOUR DE LA NOTION DE REPRÉSENTATION. DU RÉALISME À L'INTERPRÉTATION DE LA GRAMMATOLOGIE COMME DOCUMENTALITÉ.

I/ RÉSUMÉ DE L'ONTOLOGIE RÉALISTE QUI SOUS-TEND LA DOCUMENTALITÉ : pp. 12-22.

II/ LA GRAPHOLOGIE, ENVERS DE LA DOCUMENTALITÉ : pp. 22-24.

DEUXIÈME PARTIE : LETTRE ET REPRÉSENTATION (L'IMAGE, LE MOT, LA CHOSE ET LE REFOULEMENT).

I/ L'OMBILIC DE LA PHILOSOPHIE ET LA GRAPHOLOGIE PSYCHANALYTIQUE : pp. 25-31.

II/ L'ÉCRITURE PSYCHIQUE HALLUCINATOIRE ET LE REFOULEMENT. DE LA CHOSE À LA LETTRE :

A) LA « CHOSE » OU « L'OBJET-PERDU-DE-LA-SATISFACTION-HALLUCINATOIRE » ET L'ÉCRITURE LABYRINTHIQUE DU PRINCIPE DE PLAISIR : pp. 32–39.

- B) L'INSTANCE DE LA LETTRE DANS L'INCONSCIENT : a) les deux dimensions de la lettre : ontogenèse de l'advenue du sujet au langage ; statut anthropologique de l'autonomie du symbolique : pp. 41-44.
- b) Ontogenèse : l'instance de la lettre et le complexe de castration, clef de la structure du refoulement : pp. 45-59
- c) De l'instance de la lettre dans l'inconscient à l'écriture réelle. De l'équivalence symptôme-lettre, à l'aspect phylogénétique des imagos et fantasmes liés à l'activité d'écriture : pp. 59-69

TROISIÈME PARTIE : L'HISTOIRE DE L'ÉCRITURE. DU HIEROGLYPHE À L'ALPHABET, HISTOIRE DU REFOULEMENT DE LA JOUISSANCE VISUELLE PAR LA LETTRE, HISTOIRE DU COMPLEXE D'OEDIPE.

- A) DU HIÉROGLYPHE À LA LETTRE : L'AVÈNEMENT DU MONOTHÉISME COMME SUPPORT DU REFOULEMENT NÉVROTIQUE DE LA CASTRATION PATERNELLE : pp. 70-83.
- B) L'INVENTION DU SUJET DE LA SCIENCE ET LA FORCLUSION DE L'A PRIORI DE LA RÉFÉRENCE À L'AUTRE ; OU L'INVENTION DU SUJET DE LA SCIENCE PAR L'APPUI SUR LA RÉTRO-RÉFÉRENCE SUBSTANTIALISANTE DE L'ÉCRITURE ALPHABÉTIQUE (DESCARTES LU AVEC LACAN) : pp. 83-95.
- C) LA LECTURE FREUDIENNE DE L'HISTOIRE DU FOND MONOTHÉISTE JUDÉO-CHRÉTIEN. LA VÉRITÉ HISTORIQUE ENTRE NÉVROSE ET PSYCHOSE : pp. 95-104.
- D) DE LA LETTRE À L'ICÔNE INFORMATIQUE : LA CIVILISATION DES ÉCRANS OU L'ÉCONOMIE POST-HISTORIQUE DE LA RÉGRÉDIENCE GÉNÉRALISÉE : pp. 104-119.