

Cher François Laplantine,

Je prends enfin le temps de vous écrire cette lettre, qui me vient de la lecture de vos pages de *Logoscopie*, que je suis touché de pouvoir lire un peu en avance... J'y intègre également quelques souvenirs, certains vite rafraîchis par mon parcours de mes notes marginales dans vos livres que j'ai lus il y a déjà quelques temps. Je me dis qu'il vaut mieux une lettre mal fagotée (sans doute trop jargonneuse aussi, je vous prie de m'en excuser par avance), qu'attendre l'article que j'aimerais consacrer à votre style (d'écrire, de penser, le même). Je me permets donc cette lettre comme autant d'échos distraits, épars, et qui en un sens ne regardent que moi, et mes propres tâtonnements. D'où le fait que je ne la partage pas forcément avec mes collègues masterantes ou doctorantes, en tout cas pas avant notre journée du 15 novembre, car cette dernière est faite pour vous accueillir, vous et votre pensée, afin de la laisser se déplier et se déployer.

La longueur, non préméditée, de ma lettre est liée au scrupule de ne pas rester *trop* dans l'allusif, dans l'obscur. Évidemment, si vous désiriez que « je précise plus » mes arguments, je tiens à votre disposition certains écrits, articles ou ouvrages, dans lesquels j'ai tenté de suivre les voies dont, grâce à votre venue et votre lecture, j'ai voulu établir une petite cartographie.

Enfin, veuillez par avance excuser les probables coquilles due à l'écriture rapide de cette lettre.

\*

Avant tout, j'apprécie cette stratégie du « petit livre dense » (ou du dictionnaire faisant éclater la linéarité dans *Métissages*), qui égraine votre penser et permet de le suivre dans ses déplacements successifs, qui choisissent à chaque fois une perspective différente, un point de focalisation, une profondeur de champ, et enfin un « genre » qui varient. Cette variation est subtile, ne cherche pas le suraffichage, mais elle n'est pas non plus de pure cosmétique : elle vient comme reprendre une même pâte, celle que votre œuvre a déjà pétrie depuis longtemps, et fait lever à de nombreuses reprises. Cette reprise donne chaque fois une saveur différente, et avec cependant un goût familier. On a presque l'impression d'un dispositif, de penser comme de transmission : poser des choses simples, des expériences ancrées, et peu à peu y rajouter, ou y révéler, les complexités que seuls le détail, ou le dépliage patient permet de déplier, ex-pliquer. Autant d'essais, terme que j'emploie en pensant délibérément à Montaigne, de par la liberté de « sauts » qui marquent vos objets, mais aussi à ces essais qu'un Adorno, un Arasse, ont pu faire, aussi, dans certains de leurs livres collant à la matière – mais dans une toute autre ambiance (et pour Adorno, beaucoup moins légère côté style que chez vous !). Déplier, par petits chapitres, ce qui se trouve im-pliqué, dès l'initiale, dans la complexité du simple, dans cette « vie dans les plis », cette vie de ce qui est fragile, précaire, restreint, modulé plus qu'asserté, indiqué plus que désigné, articulé plus que classé.

En relisant votre *Anthropologie modale* (en fait *Le Social et le Sensible*) après avoir écrit ce paragraphe, je redécouvre vos pages sur le pli, le complexe et le simple, et sur cette dynamique d'implication et d'explication. Je vois également votre jeu sur déplier, déployer. Je dirais que cela pourrait s'accorder à votre écriture, avec un « style moyen », pour prendre la catégorie rhétorique qui me semble accordé à votre registre – c'est en cela que je le rapproche du style de Montaigne, que ce dernier compare à un mur de pierres sèches, qui va sans cimenterie ni ornement, par dépliage,

étalement, rajout, et non par hiérarchie (j'avais appelé mon cours d'agrégation *L'Explication montaignienne*). Votre regard ne vise ni vers l'idéal ou l'idéel (la hiérarchie classique), ni vers l'esthétique antirationnelle (votre second rejet, dans la conclusion de *l'Anthropologie modale*) : entre ces deux bornes, ces deux « interdits », se dessine la voie pour une écriture, une pensée, une anthropologie dont les variations sont autant de mise en actes de cette modulation, modalisation et gradualité processuelle qui font la condition commune de l'énonciation et de ce que vous énoncez. Vous vous soumettez, comme écrivain, à l'ordre même que vous tenez à repérer et suivre dans les nervures infimes et intimes de ce que vous regardez, écoutez, ressentez. En gros, si je comprends bien, c'est ce programme que vous posez et sur le plan épistémologique (ce que, dans ma guise, j'appelle une pensée graduelle), et sur le plan de l'écriture – et là, je dirais que votre œuvre, bien qu'écrite en langue, tente de se tenir sous le signe du langage, plutôt que sous le signe de l'idiome. Si j'ai bien compris la distinction que vous tenez à faire entre langue et langage dans *Anthropologie modale*. C'est sur ces deux plans que j'aimerais tenter de circonscrire tout ce qui me vient. (Au risque de laisser de côté la part, pourtant fondamentale, de toute l'étoffe d'affect, de pathique, de sensible, de tonal, qui résident dans la moiteur ou la senteur d'une après-midi dans le *mato atlantico*, dans un plan ou un montage d'Ozu, ou dans la part du corps qui emporte autant un corps dansant ou boitillant, qu'une l'oreille écoutant la triptongue d'une musique brésilienne, ou un son pauvre, mais soudain beau, et parlant.)

\*

Votre œuvre convoque psychanalyse, phénoménologie et philosophie en un triangle dont chaque sommet est ici désigné par un nom commun, trois noms qui en tout cas nous sont assurément profondément communs ; mais ce sont aussi des noms qui recouvrent des visages ou des voix propres, et je ne sais trop si vos noms propres sont les mêmes que les miens.

Bien sûr, j'aimerais vous entendre parler de votre lien avec la pensée de Paul Ricœur – je ne parle pas de l'homme, dont je sais la qualité humaine, et bien que cela serait sans doute très intéressant – mais sa conception de la psychanalyse comme herméneutique. Le clinicien en vous, comment entend-il la parole de l'herméneute ? De même, j'aimerais un jour vous entendre au sujet de votre rapport à la psychanalyse, dont celle, « structurale », lacanienne (mais sans pour autant nous attarder aux querelles d'écoles qui ensablent tant de la pertinence pourtant évidente de l'épistémologie freudienne et post-freudienne). Et ce, par-delà les positions claires de votre « anthropologie modale », qui vous distinguent de l'approche structurale de l'anthropologie : vous opposent-elles en tout, ou seulement en ce qui concerne l'orientation épistémologique qui sert de clé-de-voûte à vos expériences de connaissance par imprégnation, qui est au fond l'épreuve du feu de toute ethnologie (de toute psychanalyse aussi, en un sens), avant même une quelconque théorisation anthropologique ? En fait, c'est votre clinique, surtout, qu'il me plairait de mieux connaître, dans ce qui en elle ferait résonance avec votre anthropologie modale. Cette dernière est un plaidoyer profondément accordé avec l'écoute d'un analyste, me semble-t-il : écouter la modulation de la voix en provenance du sujet, tenir compte de la pulsion et du corps, du pathique et du « tonal » – il s'agit d'un concept venant de la sémiotique peircienne, qui a touché nombre de mes amies cliniciennes, grâce à Michel Balat, qui a selon moi bouleversé le champ psy (avec la psychanalyse et la psychiatrie) et le champ neuro (avec l'éveil de coma et le trauma crânien). J'aimerais savoir, juste pour être renseigné, si vous vous sentez une possible connivence avec la clinique psychiatrique de la psychothérapie institutionnelle, autant que j'aime à le penser, moi qui « viens » de cette culture (de la

pédagogie institutionnelle, mais comme me le disait souvent Jean Oury, « c'est la même chose », et je le crois). Je lis, dans ces deux ambiances de penser et d'agir, un même souci d'entendre le corps dans ce que porte de lui la parole, d'accueillir le fantasme et la pulsion à même la chair et notre corps habitant le monde.

Quant à votre approche du sensible, elle est aussi à mes yeux pétrie de phénoménologie, et j'aimerais savoir « laquelle » (nous nous moquons des étiquettes, mais c'est là encore pour ne pas faire subir à votre pensée, qui me parle de façon proche, une erreur de parallaxe pour cause d'identification ou de projection mal placées !). Vos pages concernant l'expression du temps et de l'espace dans la culture et la langue japonaises me semblent si parlantes (bien que je ne connaisse que trop peu de choses en termes d'anthropologie japonaise), que j'ai immédiatement pensé au concept d'*entre*, *aida*, tel qu'il est développé par le psychiatre phénoménologue Bin Kimura. Or, cette œuvre est à la croisée de la phénoménologie psychiatrique qui marque tant, là encore, la psychothérapie institutionnelle, mais également la pensée d'un Henri Maldiney (qui m'est si chère, pour son approche tressée de la folie et de l'esthétique – en fait, elle est l'ambiance phénoménologique qui m'est la plus familière).

En revanche, cette rencontre entre les deux phénoménologies prend un tour radicalement « bifurquant », précisément par ce que l'*aida* apporte, d'une anthropologie japonaise dans laquelle le temps et l'espace ne sont pas d'abord pensés séparément. J'ai pensé en vous lisant à un mot italien qui, dans le penser occidental, inséparable d'une linguistique latine et romane, rassemble dans une même vision le temps et l'espace : *lontano* : *longtemps*, et *loin*. Mais justement, si c'est un mot si beau pour moi, c'est parce qu'il me réveille, et court-circuite une dichotomie qui allait de soi et qui, pour cela, m'entravait ; découvrir ce mot, c'est une victoire qui me ferait aller vers une sagesse du *ma*, mais d'autant plus précieuse, pour le méditerranéen occidental que je suis, que je la découvre sur fond de cette dichotomie héritée. Réciproquement, on peut dire que la conquête du « je » dans l'espace littéraire et cinématographique du Japon des années 1960, qu'il me tarde d'aller découvrir grâce à vos pages, se fait dans un même schéma : ce que conquiert la conscience des auteurs japonais grâce à cet ovni anthropologique n'a de valeur et de tranchant que parce qu'antérieurement, l'évidence et l'intuition allaient à l'opposé de cette découverte. C'est dans cet écart qu'agit votre pensée métisse, qui loin d'un fixisme des différences (ah, la tarte à la crème du « fossé des cultures »...) se situe dans une praxis permanente de l'écart, de la puissance à se laisser affecter par la force de cette variation en permanent processus, et qui engendre réciproquement chaque rive comme le « dehors » de l'autre (vous situez bien Blanchot dans votre géographie de *Métissages*).

Je me permettrai d'insérer plus loin une digression sur le registre originaire et archaïque du *ma* et de l'*aida*. Je vais tenter d'articuler cette anthropologie phénoménologique et mes outils sémiotiques – cette articulation existe déjà, depuis longtemps, je tente seulement de la redire, de la redéployer). En résumé, cette « modalité » archaïque, j'y vois un écho à votre insistance sur le concept de « modal » : c'est à ce niveau archaïque (pathique, tonal, pulsionnel) qu'il faut pouvoir saisir la contingence et la singularité des présences réelles ; c'est à cette profondeur qu'il faut ajuster nos catégories d'interprétation, de sentir. Pour le dire en termes peirciens, pour sentir à juste hauteur cette part-là de la présence, il faut savoir neutraliser la tiercéité des arguments (des lois générales), transformer nos propositions déductives (ou inductives) en propositions *abductives*, dans lesquelles ce qui importe n'est pas de construire des propositions logiques qui « à un sujet appliqueraient un prédicat », mais de libérer la puissance de ces prédicats, comme Cézanne pose des touches de pure

couleur, dans un « chaos irisé », sans le risque duquel nul tableau ne peut naître. C'est à une telle discipline que me semble être rivee la pratique de la description ou du récit monographiques quand je vous lis. Une méthode, pas une méthodologie.

Mes amies Danielle Roulot, Michel Balat et Michel Lecarpentier (de La Borde), ainsi qu'Oury, ont profondément médité cette rencontre de leur clinique (et sémiotique) avec l'anthropologie du *ma*, et de l'*aida*. Si je fais ici écho à ces amies, c'est que, si certaines (Oury, Roulot) avaient vécu plus longtemps, elles auraient sans doute encore approfondi ce dialogue avec la clinique japonaise de l'*entre* et de l'*avec*, pour y embrayer (abductivement!) sur un possible redéploiement de la psychothérapie institutionnelle (j'en ai parlé avec Yasuo Miwaki, traducteur d'Oury et de Delion au Japon, ainsi qu'avec Joël Boudierlique, grand traducteur de l'œuvre de Bin Kimura). Je pense qu'il y a ici un chantier possible pour une praxis clinique qui, justement, demeurerait émancipée de l'imaginaire fixiste des « différences inter-culturelles », et resterait fidèle au court-circuit, à la transversalité d'une *rencontre* véritable entre les situations quotidiennes, que ce soit en Asie ou en Europe : sur une même terre humaine, une schize ou une angoisse agonique « sans recours » n'ont pas la même guise, mais partagent le même « vécu de fin du monde ». Cette conscience de l'irréductible hétérogénéité entre les climats humains, qui s'accompagne de la vertu défigeante de l'ordinaire et du commun, c'est également quelque chose que j'ai beaucoup apprécié dans les pages de Jean-François Billeter sur le Tchouang-tseu.

\*

Dans l'ambiance épistémologique et éthique qui me semble porter votre pensée (en tout cas de ma lecture !), je dirais qu'il y a une lutte très forte pour mettre à bas un triple dualisme. Le dualisme entre corps et langage ; le dualisme entre corps et penser ; le dualisme entre langage et penser. C'est dans le réseau formé entre ces trois dualismes que je voudrais entrer, car, s'il est clair que vous visez à faire se dissoudre ces fausses et calamiteuses alternatives, cela engage une théorie du langage au sujet de laquelle je voudrais vous partager quelques réflexions.

Quant au dualisme entre corps d'un côté, et langage et penser de l'autre, je pense à ceci. Votre attention va à ce qui relève du corps, et qui n'a pas à être lu comme étant de moindre dignité épistémologique que ce qui relèverait du registre supérieur, parce que relevant du noétique, du catégoriel, de l'écriture fixable. Votre anthropologie me semble être un plaidoyer permanent pour la ruine d'une telle vision dualiste. Le sensible, le corps, le fragile, sont non pas des objets d'un savoir qui les arraisonnerait dans ses catégories générales prédéfinies, mais les objets d'un souci. Le corps fragile et facile à nier, tel est l'objet de votre souci : celui qu'il est si facile de mettre sous la catégorie du contingent, du détail, du compte-pour-rien, du « vaurien » (en pédagogie, malgré les fleurs politiquement correctes, l'épouvantail a la vie dure...). Ce corps, vous le remettez au cœur de la dynamique conceptuelle et scripturaire : partant, ces formes (du penser, de l'écrire) ne ressortent pas indemnes de ce cabossage par le réel. Quant à moi, à la suite de mon ami le sémioticien Georges Molinié, je parlerais d'une « pensée matérielle », étant entendu que ce matérialisme est celui hérité des grands siècles classiques ou antiques, mais aussi d'un « sensible marxien » (je pense à Benjamin, par exemple, et à son frère si dissemblable, Adorno). Et dans cette ambiance épistémologique, je suis sensible à la façon dont sont accueillis le contingent, l'infra, le neutre, le « dehors », le négatif : non pas pour être renversés dans l'idéal identitariste de la dialectique victorieuse de la culture, ni pour tomber dans l'irrationalisme, car alors ce serait trahir le neutre, le dehors, le négatif, au lieu de le

penser, au lieu de « penser à leur contact », de penser sous leur signe. Votre travail anthropologique me semble porteur d'une telle exigence éthique envers la négativité. L'œuvre de notre ami Henri-Jacques Stiker, autour du corps handicapé (et de son âme...), me semble porteuse d'une même exigence. De façon générale, vos générations, à vous deux, des pensées comme celles de Charles Gardou, David Le Breton et quelques autres, avez posé cette toile de fond. C'est en tout cas ainsi que j'aime à rassembler ce petit bouquet de noms propres qui m'aident à faire repère dans une époque où l'humanisme se fait ratiboiser par le retour en force d'un néopositivisme glorieux...

De ce souci envers le fragile et le si facilement niabile, comptable, assassinnable, la plus forte expression en penser me semble la séquence suivante. Le linguiste Louis Hjelmslev a écrit : « le substantiel, c'est le contingent » (il parlait du point de vue de la sémiotique de la langue), ce qui était déjà, mine de rien, renverser toute l'ontologie de l'Un et de la substance, mais en structuraliste (le plus radical de tous en sémiotique, probablement). Molinié, plus tard, sous le signe d'Adorno, Benjamin, Levinas et Blanchot, reprend cet énoncé, mais le renverse et dit : « Le contingent, c'est le substantiel », sous-entendu : accueillir le contingent *en tant que contingent*, le respecter dans sa pauvreté absolue et en faire le cœur de toute praxis (théorique autant que pratique), sans chercher à le « traiter » selon les cases des catégories abstraites et générales, sans chercher à lui donner une « noblesse » qui, en l'abstrayant et l'ar-raisonnant, le tue, telle est la seule éthique valable en matière de philosophie (et de vie) du langage. Telle est l'« herméneutique matérielle » de Molinié, qu'il porte jusqu'au cœur d'une théorie du langage : inscrire la dimension du corps dans le concept même de langage, de langage vivant, c'est-à-dire, non pas dans le concept fixiste de signe (et surtout du signe binaire, car en fait c'est celui contre lequel, en permanence, vous menez combat quand vous fustigez la langue), mais dans le concept dynamique *et* logique de sémiologie, qui désigne la vie logique et réelle du langage. L'horizon d'un tel respect du contingent désigne un monde où se distingue un registre logique, et éthique, fondamental : le singulier (j'y reviens dans ma digression finale).

C'est ce « corps jusqu'au cœur du langage » qui me fait tenir compte au plus haut point de l'entreprise proprement sémiotique (langagière et surtout pas « linguistique ») de Molinié (il la mène essentiellement sur le registre de l'art, voie d'une stylistique et d'une critique – tout un pan de votre œuvre est également orienté vers cette lumière, ainsi que, désolé de l'immodestie, une bonne part de mes travaux). De même, symétriquement à ce « corps au cœur du langage », j'ai pu dire *sans métaphore* qu'il y a « du langage en-deçà des mots », à des profondeurs dont habituellement, l'allant-de-soi consiste à évacuer le langage, lui-même réduit à la langue. Ces aires sont généralement réservées à l'a-logique (conception vitaliste), à l'esthétique (charge phénoménologique contre le primat linguistique), au pré-linguistique (fondement d'une pédopsychiatrie qui, de façon révélatrice, à la suite de la – grande – Julia Kristeva, place la « chora sémiotique » sur le seul registre de l'archaïque... mais, ce faisant, la confine à l'aire du « pré-linguistique », mettant de facto la linguistique en position de telos de la vie larvaire du sémiotique, alors que la langue n'est qu'un langage, certes spécifique, extrêmement puissant et vicariant, mais *parmi d'autres*). Bref, ces positions épistémologiques sont autant de façons de dire que, dans ces couches archaïques, il ne saurait y avoir de vie des signes, de parole, de *lalangue*... Or, je tiens que c'est au contraire dans ces profondeurs des « états de corps » (je reprends l'expression au Deleuze de *Logique du sens*) que se loge la racine des usages symboliques finaux (ce qui relève de la maîtrise intégrée, plus ou moins névrotique, des codes du groupe, les procédures énonciatives, les énoncés, les « œuvres », etc.) : et que, si racine il y a, alors cela implique un profond métissage du soi-disant « pur » langage (pureté qui, du point de vue anthropologique, constitue proprement l'imaginaire fondateur de la logique – de

ce côté-là, je suis tout à fait la genèse par Edgar Morin de la « noosphère » dans les tomes 3 et 4 de *La Méthode*). Dans ces couches relevant du registre de l'archaïque, se joue ce qu'Oury et Roulot appelaient « la fabrique du dire ». Le dire n'est ni le dit, ni le pouvoir-dire, et encore moins le réductionnisme communicationnel qui fait du langage seulement un outil, positivisme erradant toute la méditation « moderne » sur le langage comme condition existentielle et ontologique, qui court des Romantiques jusqu'à la pensée post-freudienne et la philosophie post-heideggerienne. Je prends au pied de la lettre (et de la chair) l'énoncé de Lacan : « Ne cherchez pas le trésor des signifiants ailleurs que dans le corps. » Ici, le champ de mon enquête n'est pas tant l'art, que celui, souvent connexe, du champ psychique (là encore, un autre versant de votre œuvre, et votre ancrage clinique y est constitutif de la géologie, et du climat, de votre pensée). Car c'est dans ce champ qu'est mis à mal le second dualisme, celui qui séparerait initialement corps et penser : « du corps à la pensée », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Bernard Golse, il y a profond monisme, et corps et penser ne sont que deux modes d'expression (au sens spinozien) d'une même substance.

La doxa des sciences du langage a totalement éliminé à son agenda une théorie du langage à la hauteur, ou à la profondeur, des abîmes où plonge la psychanalyse. La dernière théorie qui tenait la pression, qu'on l'accepte ou non, me semble avoir été l'articulation par Lacan du signifiant et de la structure, à la condition d'y adjoindre sa théorie de la langue (en lien avec la substance de la jouissance, dimension de l'inconscient), du semblant et des quatre discours (en lien avec une certaine anthropologie du politique et du social). La psychanalyse contemporaine, ayant cru de bon ton de jeter aux orties ces propositions lacaniennes (on peut en rejeter d'autres... – mais quant à moi, surtout pas celles-là !), se retrouve avec comme seule adjuvante la version *light* du « linguistic turn », le pragmatisme (que vous dénoncez quelque part), qui se conjugue avec l'autre doxa de « l'agir communicationnel » (Habermas, Karl Otto Apel : autant de penseurs certes efficaces pour l'agora contemporaine, mais qui contribuent au refoulement généralisé, hors d'une théorie de la subjectivité discursive, de la problématique de l'inconscient, de l'angoisse, du désir et du fantasme). Bref, des théories du langage qui abdiquent sur à peu près tous les plans où une théorie et une clinique de l'inconscient, mais aussi l'urgence éthique d'accueillir le contingent en tant que contingent, auraient au contraire besoin d'un étayage sur une théorie du langage qui supporte la pression des abîmes et du dehors. Et sur ce point, j'ose considérer qu'il manque une théorie proprement dite du langage, qui soit à la hauteur de votre anthropologie.

Concernant la boîte à outils, issue des sciences du langage, à laquelle vous puisez, il me semble qu'il faut en venir à la réduction du concept de langage à celui de langue. J'adhère totalement à votre critique de la langue et à l'arrachement du concept de langage, qui doit cesser d'être synonyme d'idiome. À plusieurs occasions, vous décrivez un état qui est le régime de fonctionnement du langage, vous procédez à une intégration du code linguistique dans une logique plus ample, celle de l'énonciation et donc, ipso facto, du champ réel (social, psychique) dans lequel il est actualisé. Mais vous posez une définition du langage « en-dehors », en contexte anthropologique : une définition anthropologique du langage ; quant à moi, je demeure face à la question d'une théorie proprement langagière du langage... et qui ne soit pas une théorie linguistique ! Sortir le concept de langage du « linguocentrisme » est un effort qui me semble aujourd'hui grandement inaudible (je ne cherche à convaincre personne), mais nécessaire et hors de tout espoir, si nous voulons ne pas céder au positivisme qui ronge la linguistique, et qui, sous le charme du « linguistic turn », a gangrené selon moi tout le champ des sciences humaines. La langue n'est qu'un langage parmi d'autres, et doit cesser d'être l'idéal du langage (même un idéal chu et délaissé par les pourfendeurs de « l'ordre de la

langue »). Je pense ici à Dolto, évidemment, qui ne disait pas : « Tout est langue » ; et à Lacan, qui n'aurait jamais dit : « L'inconscient est structuré comme une langue »... Au plus profond du corps, au plus profond de l'abîme psychique d'une schizophrénie ou d'une psychose, d'un autisme ou d'un coma dit profond, il y a bel et bien du langage, du logos, du logique, de la forme – ces quatre mots ne sont pas synonymes, mais désignent bel et bien le registre spécifiquement anthropologique du langage. Quant à « forme », il faut y entendre ici tout ensemble *aisthesis* et la *Gestaltung*, soit ce qui naît précisément du vide, du négatif, comme le pensent la peinture et la calligraphie chinoise dont vous, comme Michaux, Maldiney, Cheng et Billeter nous parlez si bien.

Mais ce faisant, je verrais deux limites, à partir desquelles votre abord anthropologique des langages en vie doit embrayer sur une théorie du langage. La première limite est la plus simple à dire : vous séparez certes le langage de la langue, mais plusieurs fois (dans les conclusions d'*Anthropologie modale*, par exemple), j'ai l'impression que votre réflexion (ou à tout le moins votre expression) « ripe », et que vous n'arrivez pas à défaire le concept de langage du concept de langue. Par exemple, c'est ce qui vous fait dire que la danse ne peut être un langage. Que vous disiez que la danse n'a pas à être pensée selon l'idéal théorique d'une langue, certes ; mais pourquoi ce qui ne serait pas de la langue devrait ne pas être du langage ? Pourquoi la danse ne serait-elle un langage, et sans que ce soit un « abus de langage », comme vous le dites dans *Logoscopie* ? Qu'il y ait, à partir d'un certain stade du développement psychique et moteur, claire délimitation entre langue et corps, certes (c'est l'une des étapes de la constitution de l'ordre symbolique, et de la personnalisation), mais il y a du langage bien en-deçà des stades de fixation linguistique de la conscience. Au plus profond du corps, du logos et du langage s'enracinent ou plongent. On retrouve ici le rapport entre langage et corps, mais cette fois, au cœur du langage, comme concept : c'est là qu'il faut penser cette présence du corporel (du sensible, du pulsionnel, de l'affectif, etc.). Sinon, on ne fera jamais que reproduire la scission entre le langage d'un côté, et ses conditions de production, d'interprétation, de l'autre, le côté des états de choses », alors que Deleuze le pose bien : c'est uniquement l'articulation entre ces deux champs qui opère la « logique du sens » - et il s'agit bien de sens, à échelle de langage et de subjectivité désirante, et non de signification, à échelle linguistique de code syntaxique, sémantique ou pragmatique.

C'est ce penser *du langage qui ne se pense pas à partir de la langue*, qui désigne, pour moi, toute la valeur du terme de « sémiotique<sup>1</sup> ». Mais une sémiotique bien marginale et quasiment ignorée de 90 % des études sémiotiques (qui sont, soit une sémiotique de la culture, soit une sémiotique de la nature, soit une sémiotique alliée aux approches cognitives – bref, des sémiotiques qui ne sortent pas du « positivisme » des théories de la culture).

Cette pensée de la dimension du corps au cœur du langage, on peut la mener dans la veine de Molinié, qui insiste sur deux propositions radicales : 1. toute empirie sociale, psychique et physique, peut faire langage, et la langue n'a *aucun privilège* sémiotique ; et 2. tout langage peut être activé à

---

<sup>1</sup> Je n'entre pas dans la polysémie de ce terme, et encore moins dans la grande variété « des » sémiotiques aujourd'hui déployées dans le champ de cette discipline se revendiquant comme une science. Je ne moque pas cette prétention à la science : tout simplement elle n'est pas la mienne, et dans le fond mon chemin ne cherche pas à rentrer dans un tel champ, où mon désir ne trouve nullement à s' « opérétropiser », comme disait Leopold Szondi. D'où que, faute de mieux, je préfère me revendiquer de ce mot vieilli de « sémiologie », hors-mode, et que j'ai repris à l'encan.

régime d'art. Au cœur de cette pensée graduelle, non réaliste (il n'y a pas d'un côté du langage, d'un autre côté du non-langage ; d'un côté de l'art, de l'autre du non-art), le corps et l'éthique sont au centre de la définition du langage en tant qu'humain (et pas seulement purement logique, purement technique, purement animal). Molinié pose que toute sémiologie, tout langage vivant (pas le signe en tant que convention fixée, « atome » d'une théorie du code) est un mixte dans lequel le corps est toujours présent. Tout langage humain en tant qu'humain est un mixte de noétique, de thymique et d'éthique. (Molinié repense la catégorie de Hjelmslev, celle de « substance du continu » comme le moteur concret qui oriente le langage en actes, et qui opère un schématisation entre ces trois composantes.) On peut difficilement, je pense, tenir une théorie du langage plus intégralement ouverte au registre du thymos, du pathos et de l'ethos (sans pour autant humilier nullement le logos). Dans cette modélisation des langages, l'art est le régime d'activation le plus haut, le plus intense, de ces deux dimensions du thymique et de l'éthique (soit l'exact programme de votre titre : *Le social et le sensible...*).

Mais mettre la dimension du pathique et de l'éthique au cœur de la sémiologie, on peut le faire également dans une autre guise, une tout autre logique : celle de la sémiotique de Peirce, celle dont le concept de signe, triadique, se montre beaucoup plus souple, riche, ouverte, que le dualisme et le binaire du signe de ce que, en gros, j'appellerais l'Ecole de Paris (l'inspiration saussurienne – ne pas réduire Saussure à elle ! –, Jakobson, Greimas, Mounin...). Et c'est ce qu'a fait Michel Balat, avec « les fondements sémiotiques de la psychanalyse. Freud après Peirce et Lacan » : là, une pensée psychanalytique ne se contente pas d'avoir « emprunté des concepts sémiotiques », c'est une théorie proprement dite qui se bâtit. Et une clinique. C'est ce que j'ai essayé de raconter dans *Le Langage en-deçà des mots*. Je vous en reparle dans ma digression en fin de lettre, mais pour ce qui est de la question du rapport entre corps et langage, en sémiotique peircienne, le corps au cœur du signe, ce sont par exemple les figures de l'indice, mais surtout de l'icône, et leurs figures liées, respectivement la trace-devenant-token (que Balat traduit par « tessère »), et le ton. Mais cela ne suffit pas, car alors on ferait ce que trop de psychanalystes (et pas que!) font, à savoir picorer telle ou telle « image conceptuelle » : ce ne sont pas les figures raffinant le concept de signe, aussi chatoyante en soit la sémiologie, qui cantonneraient le corps dans tel ou tel recoin de la logique : non, c'est dans l'articulation complète de la vie logique, dans la « sémiologie », que l'on voit comment le sujet circule parmi les lieux, les figures, du signe, et comment, en permanence, corps et penser sont graduellement en coexistence dans ces développements (on retrouverait ici la question d'un schématisation). Et cette circulation sans cesse, ce carrousel du signe triadique (et non plus binaire : représentation, objet, interprétant) sur les trois registres de son existence (priméité, secondéité, tiercéité), c'est cela qu'on peut lire comme une « logique du sens ».

Une telle approche du concept de langage, j'en ai vu l'importance dans la conception de l'autisme, de la psychose, de l'éveil de coma, par mes amies cliniciennes. J'en ai éprouvé l'importance dans ma propre activité de critique, dans des études de ce que j'appelle la « disposition au sens » des œuvres d'art. J'ai vu aussi combien l'art et la folie permettent de penser ce qu'est la *poiesis* dans sa radicalité, et de savoir la lire dans l'ordinaire et le quotidien de toute vie, de toute praxis, dans « les moindres des choses ». En effet, je suis par inclination rétif à l'esthétique de l'extraordinaire, de l'extrême, de la contestation : la radicalité la moins frelatée me semble souvent bien plutôt tendre du côté de la fragilité, de la tendresse, de la subversion. Dire que tout peut faire langage engage un second énoncé : tout langage peut être activé à régime artistique, poiétique. L'art, ou la *poiesis* (qui gît, et soudain peut se lever et enfler dans le plus ordinaire des quotidiens, des états de corps, de passion,

d'affect, de socius), ne sont que des états d'activation d'une présence, d'un « habitat du monde » (toujours le pathique, mais au cœur duquel, désormais, de la logique signique, de la sémiologie, agit : ce que Peirce désigne comme la priméité, le registre du possible). L'art est sans doute la plus haute activation du sens, de la valeur et de la portée des langages, la plus dense et intense, convoquant la dimension du thymique (du corps, de l'affect, du sensible) sans pour autant que nullement cesse la production d'un savoir (le savoir proprement poétique, celui qui naît du *rythme*, au sens fondamental que lui établit Maldiney, et qui n'est nullement cadencé ni mesurable). Ces deux énoncés (tout peut faire langage, tout langage peut être activé à régime d'art) se suivent telle une conséquence qui me paraît rejoindre, d'une certaine façon, votre approche modale du réel – je parlerais quant à moi d'une épistémologie graduelle, radicalement anti-réaliste, et plutôt proche, à tout prendre, d'une prudence nominaliste..

« Dans le profond, tout est loi », dit Rilke, qui pourtant s'y connaît en matière d'écoute de l'invisible et du silence... La loi n'a rien d'un flicage ni d'un corps de règles. La loi, c'est le langage – et le langage, ce n'est pas la langue. Ne cherchez le signifiant nulle part ailleurs que dans le corps, disait Lacan, qui rajoutait que la psychanalyse est un discours sans paroles. On peut, je crois, raisonnablement s'y tenir (sans pour autant sortir son petit tapis de prières lacaniennes). C'est précisément pour cette raison que l'abord par la sémiotique de Peirce me semble proposer un concept de langage qui soit enfin à la hauteur (ou plutôt à la profondeur) de la clinique freudienne, ou de l'esthétique de la création. Une théorie du langage qui ne cède pas à cette croyance persistante qui rétablit un dualisme entre le langage, réduit à la langue, et le reste de la vie de nos corps et de nos passions, lesquelles relèveraient par exemple de l'esthétique, du sensible, voire du politique. Au nom de l'honneur du non-linguistique, on rejeterait l'idée même d'une logique sous prétexte qu'on se situe dans le registre du sentir pur, du sensible, de l'esthétique. C'est un danger contre lequel, précisément, la logique du langage et de la parole permettent de ne pas céder, et de continuer toujours plus loin l'articulation « modale », entre ces modes d'expression d'une même substance (toujours Spinoza) que sont langage, corps et penser. Car le nœud clinique entre éthique, sens et pertinence, m'a fait éprouver combien phénoménologie et psychanalyse, telles que j'ose vous en parler maladroitement ce soir, peuvent trouver même initiale : il y a du signe, de la sémiologie, dans le moindre des tremblements d'un corps, dans la plus archaïque des poussées pulsionnelles ; sans que pour autant sémiologie se traduise par « rationalité logico-verbale », ni « signe » par « signe linguistique ». Le plus archaïque des mouvements de l'existence fait signe, fait langage (à la condition évidemment qu'on ne traduise pas cela, comme si cela allait de soi, que « tout mouvement fait langue » : dit tel quel, c'est une ânerie, contre laquelle vous vous levez avec raison, par exemple au sujet de la danse).

Cette « querelle » sur la conception du langage ne me semble pas seulement une chicane théorique. Elle engage le troisième dualisme que j'ai évoqué : celui qui distingue langage et penser. Quant au dualisme entre langage et penser, je dirais que vous allez regarder du côté des arts, pour montrer comment, par exemple, et comme rappelait Daniel Arasse, « la peinture pense », mais aussi le cinéma, la morna, la danse contemporaine, une façon de se tenir à table ou d'acquiescer à son interlocuteur. Tout votre ouvrage montre comment il est nécessaire de savoir lire ces ancrages du penser dans des ensembles de signes et de corps formant discours, même sans paroles. Il y a, assurément, un continent entier à explorer pour définir en quoi un penser peut être proprement pictural, dansant, musical... (En ce qui me concerne, c'est le sens de mes travaux autour de ce que j'appelle la « disposition au sens », qu'il s'agisse par exemple d'un ouvrage de Boccaccio ou de

Rabelais, d'une peinture de Pontormo, ou, très récemment, du « penser sonore » de l'œuvre électro-acoustique de mes amies du duo Kristoff K.Roll.)

Cette conception du langage et de la sémiotique est inévitablement cabossée par les praxis auxquelles je nourris toute mon étude : psychiatrie, art, militance politique ou sociale, chez mes amies aimara ou occitanes, ou œuvrant avec les singularités migrantes, etc. Dans chaque praxis digne de ce nom, une logique profonde est à l'œuvre, dans la sous-jacence comme la pense Oury, une logique qui saisit tout autant le psychisme que l'institutionnalisation du commun, avec comme point négatif, sacré (ou maudit, au sens de Bataille) : le sujet et son désir. La sous-jacence est un concept « machinique », il est le « champ transcendantal » d'une praxis. Mais dans cette sous-jacence, vient également s'inscrire ce qui relève de l'archaïque et du négatif psychique (c'est cela qui fait le propre d'une praxis, par rapport à une situation pratique « lambda », directement aliénée à la logique macrosociale du champ socioprofessionnel). Cette logique, c'est ce qu'en sémiotique (et pas seulement) on appelle le singulier – vous y insistez suffisamment dans *Je, nous et les autres* : le singulier ne s'atteint qu'au prix d'une logique *abductive* (très exactement celle d'Antonio Machado : « Caminante, no hay camino, el camino se hace al andar ») ; et cette ouverture imposée au cœur de l'organisation logique de la vie, c'est ce que Peirce appelle une logique *vague*. La logique des praxis, c'est la logique vague.

\*

Je n'oublie pas que votre livre parle de traduction : de langue, essentiellement. Toute l'ambiance, l'orientation éthique de votre pensée peut se lire sous le signe du passage, donc du sens (je l'entends au sens de Deleuze), sous le signe de la traduction et du métissage. Mais la traduction est un terme strictement linguistique. Je n'oserai pas trop insister sur ce point, mais j'ai aimé ce « vague », au sens logique, où vous tenez votre écriture, cet « entre » – aida, encore ! – qui marque, en fait, la progression du livre : c'est dans l'entre-chapitres que se joue le processus d'interprétation, de retour, d'anticipation, etc. – celles qui sont nées, en tout cas, lors de ma lecture. Quant à la traduction, elle me semble donc pensée comme appartenant à un flux de fond, premier, à partir duquel peuvent émerger ensuite telle ou telle singularité, celle d'une langue, d'une culture. Là encore, feu contre le dualisme et l'identité, cadre positiviste impossible à briser de l'intérieur, même en se débattant dans les mots d'ordre sympathiques autant que consensuels des « identités en mouvement », des « identités plurielles », autant de « poissons-volants qui ne font pas la majorité de l'espèce », comme le fait dire Michel Audiard au *Président*. Bien sûr, il y a des territoires linguistiques et culturels, et ceux-ci peuvent être objectivement, positivement, posés, préexistants à toute arrivée de leurs agents locuteurs, traducteurs, transmetteurs<sup>2</sup>. Mais dans la logique tout à fait hétérogène de la praxis, celle où ce qui compte est le sens, le désir, la parole investie à régime de fantasme, véritablement étoffée d'un imaginaire vivant, alors c'est l'inverse qui s'impose : nous sommes profondément pluriels et

---

<sup>2</sup>Un séjour récent avec des communautés autochtones à Paraty m'a montré combien chez elles, l'idée d'identité, d'enracinement et de territoire n'a rien du positivisme ranci et fermé qui nous empoisonne la civilisation, chez nous les universalistes occidentaux. Je suis heureux d'avoir été secoué dans ma propre doxa : envers ma propre territorialité culturelle, je reste farouchement un « négatif » ; mais j'ai rencontré une pensée, portée par un corps de chair, de culture et de nature, qui fait croître un concept d'identité tout à fait hétérogène à toutes mes catégories : rencontre « abductive » (terme que je développe dans ma digression en fin de lettre).

multicouches dans nos « modes d'être en langue, en culture », etc. Surtout, j'ai apprécié l'idée que, quand on passe d'une langue à l'autre, ce qui est premier, ce ne sont pas les langues A et B, c'est le passage : sinon, on ne fait que reconduire au carré le « réalisme monolingue » ; au contraire, je pense qu'il y a une intransitivité radicale du langage, y compris de la langue. La vériconditionnalité ou l'adaptabilité sociale comme critères de définition ou d'efficacité d'une langue (et d'un langage) demeurent décidément constitutifs de l'ordre du positivisme. Un tel ordre hiérarchique et intégratif du code n'est pas en soi un défaut, tant qu'il est « remis à sa place » : il est un code, et n'est pas l'alpha et l'oméga de la vie d'une langue à régime praxique, singularisant, vivant. La calamité vient lorsque cette vision dominante (et elle domine, aujourd'hui, tant sur le registre du *legein* que sur celui du *teukhein!* - je pique ici à Cornelius Castoriadis) reste incapable d'accueillir, en théorie et surtout en pratique, les autres registres d'existence des langages : c'est alors un écosystème théorique qui tue toute « niche » écologique hétérogène. Alors qu'inversement, une conception « métisse » des langues, et des langages, peut intégrer sans difficulté des poches de fonctionnement « positif » du linguistique (ou pictural, ou musical, etc.). Selon l'occupation de la « clé-de-voûte » de notre théorie du langage, soit par une conception positiviste hiérarchique, soit par une conception ouverte à l'hétérogénéité, au contingent et au « dehors », ce n'est pas seulement telle ou telle partie de la théorie, telle ou telle région de nos vies langagières qui change, c'est le monde même (la qualité d'habitabilité du réel) dans lequel vivent ces langues ; et partant, si cette vie langagière subit le règne de l'identité (même camouflée dans un contractualisme gérant les prés-carrés communautaires dans un relativisme culturel louche), alors meurent les langues les plus fragiles, qui toujours « dissonnent » et « bégayent » dans leur « devenir mineur » (et les discours locaux et les paroles singulières a fortiori, discours qui sont aussi des pratiques, paroles qui sont aussi des actes). C'est en tout cas ainsi que je lis Glissant, ou que j'écoute, passionnément, mes amies sociolinguistes, anthropologues de la culture, artistes sans frontières, tenantes de l'abord translinguistique, et transculturel, de nos singularités. C'est, avant tout, ce que j'apprends quand je plonge dans le bain occitan et aymara de mes amies pédagogues, paysannes et musiciennes.

Je dirais que la « descente sémiotique » jusqu'au registre de la priméité, qui gît au fond de toute sémiose, permet de penser non pas seulement une inter-sémiotique, mais une transsémiotique. (Ces mots sembleront barbares ou frimeurs, je suis désolé de les aligner aussi rapidement, mais ils sont porteurs pour moi d'une grande *conséquence*.) J'ai apprécié que vous ne vous arrêtiez pas à « classifier » les différents arts, en en faisant comme une étude comparée des vertus et des limites : vous êtes allé voir comment passer d'un art à l'autre, ce qui s'y gagne et s'y perd, et s'y transforme et transmue ; mais j'ai surtout apprécié des passages (plus rares, mais ailleurs dans vos livres, ce souci est présent) où vous regardez par exemple la part du musical dans le cinéma de tel auteur, la dimension cinématographique dans l'écriture de tel romancier, etc. Il me semble que sémiotiquement, il faudrait questionner la matière formelle et expressive de chaque langage, mais aussi les composantes qui sont communes à toutes (dans chaque langage, il y a du noétique, du thymique et de l'éthique, je reviens à cette idée de Molinié), et voir comment toutes ces dimensions, dans leurs agencements, produisent cette gradualité quasi-infinie, des langages humains, et parmi eux, des langages activés à régime artistique.

\*

Quoi qu'il en soit, votre livre me semble lui aussi un livre dans l'entre, et là encore, portant l'ethos japonais au cœur de la posture épistémologique qui est la vôtre. A ce titre, je me permettrai de

conclure sur un point qui m'avait marqué, dans un article que vous avez écrit sur le handicap (au moment d'écrire cette lettre, ce détail me revient, et j'oublie le livre et le titre exacts). Vous introjectez les qualités, les « modes » (au sens spinozien, mais aussi ethnologique – chez vous, c'est véritablement une rencontre évidente !), de l'objet de votre écriture. Cet objet qui, je l'ai dit, est constitué dans votre style (de penser comme d'écriture) comme objet d'un souci, d'un respect, avant même que de devenir un objet d'étude : le premier souci enveloppe le second objectif, et le contient, et l'intègre (et le maintient sur le registre de l'intégrité). *Primum non nocere* : comment puis-je construire un tel respect, comment l'établir de façon éprouvée, dans l'ethos même, et le conatus, qui m'orientent dans mon penser ? J'avais été frappé, donc, par le fait que votre exercice, face au thème du handicap, avait consisté, avant tout (et presque exclusivement) à introjecter l'être-handicap(é/ant) dans votre propre place subjective, énonciatrice. Ce n'est pas par esthétisme louche, ni par « bienveillance » (tartuferie à la mode), c'est par ce que la rhétorique antique appelait « l'aptum », l'ajustement du discours à l'exacte hauteur, à la guise véritable, de ce dont il parle, aptum qui constituait la qualité primordiale en termes de style. C'est dans la substance subjective même de votre penser, donc dans l'économie psychique de sa genèse, de sa venue à la forme, que vous posez l'existence de cet « objet », de cette être de discours, plutôt. Cela, c'est de l'ordre de la décision, la vôtre, vous qui êtes un « homme de parole(s) » ; mais vous entrez dans l'aire d'une épistémè où le sujet lui-même accepte de se laisser cabosser par son soi-disant objet, et qui n'est qu'un autre être coprésent dans cette aire communale. La dynamique du savoir qui émerge, ce qu'en sémiotique on appelle précisément une sémiose, fait de nous des êtres pris dans la logique du déploiement du signe, nous n'en sommes qu'une place, et nullement les « sujets » qui manipuleraient ces places. Vous vous laissez cabosser à votre tour, dans votre ethos, par cette présence, par ce dehors. Le moindre des métissages, pour un anthropologue, sans doute ; mais peu conservent ces moments inchoatifs qui esquintent le narcissisme jusqu'au terme de leur livraison sous forme d'un livre signé. Comment demeurer ce sujet entaillé et marqué au sceau négatif de la dette envers l'autre, qui seule nous empêche de nous prendre pour « un auteur », un maître-de-l'objet-de-notre-discours ? Un certain « sens du précaire » qui manque sacrément dans nos contrées...

Encore une fois, veuillez excuser ce qui avait commencé par ce souci de vous accueillir par quelques mots, et qui s'est transformé, par un renversement somme toute pas étonnant quand il est question de désir (de penser), en un sentiment d'être accueilli par votre propre œuvre, par votre penser : la réciprocité du terme d' « hôte », et qui fait peut-être tout le singulier de ce que j'espère, pour vous aussi, tiendra lieu de rencontre parmi nous, ce prochain vendredi de novembre.

Bien amicalement,

Pierre Johan Laffitte

**Digression en faveur d'un alliage à hauteur archaïque entre dimension sémiotique et dimension esthétique**

J'en viens à cette digression sur le registre originaire et archaïque du *ma* et de l'*aida*. Je vais tenter d'articuler cette anthropologie phénoménologique et mes outils sémiotiques – cette articulation a commencé depuis déjà longtemps, chez mes amies de psychothérapie institutionnelle, je tente seulement de la redire, de la redéployer. Je pense que cette discussion peut avoir des échos sur le registre épistémologique de votre pensée métisse : mon souhait est de tenter d'y apporter un outillage sémiotique, qui me paraît vertueux en faveur de la singularité, et de la négativité (de la lutte contre le positivisme).

Cette originalité du *ma* et de l'*aida* se situe en-deçà de toute séparation entre les deux catégories du temps et de l'espace qui, pour nous, au contraire, d'Aristote à Kant, constituent deux plans radicalement distingués sans lesquels il n'est aucune pensée possible. Je dirais que le *ma* annule la validité fondatrice de notre « champ transcendantal », celui d'une identité et totalité de la culture, mais que c'est pour refonder les conditions de possibilité d'une praxis (clinique, mais pas seulement, ouvrant à l'intégralité de tout le quotidien humain en tant qu'humain) qui radicalise ce dont est porteur le *ma* : de façon transversale à notre anthropologie de l'espace/temps, elle vient fonder un « transcendantal de l'ouvert » (cette formule m'avait été passée par Alain Badiou, dans la lecture qu'il avait faite de ma thèse sur l'analyse praxique du discours de la pédagogie institutionnelle). Cette approche du *ma* n'a pu que parler à l'abord de l'archaïque par la psychiatrie. La psychiatrie « lourde » n'a que faire d'une conception du sujet dans une version déjà hautement « intégrée » (au sens de Winnicott), qui pense le sujet dans sa distinction, voire son opposition, à un objet (celui de la conscience thétique, et de ses effets sociaux et culturels corrélés et renforcés, sur-aliénant – les effets de « pathoplastie » de Rümke). C'est plutôt dans la profondeur du registre archaïque, dans sa version pathique, celle du sentir pur, que doit s'accueillir le sujet du psychotique, du schizophrène, de l'autiste. J'ai été très marqué en lisant que pour Weizsäcker, le sujet, c'est rien de plus, ni de moins, que *ce qui habite le monde* ; mais qui habite le monde sur le mode du monde lui-même. Le registre du pathique ne fait plus de cette distinction entre personne et monde : il y a, ontologiquement, une coprésence qui défait toute cette construction « individualisante ».

En termes sémiotiques, ce registre pathique n'est pas hors de tout langage (je reviens plus loin sur ce point) : seulement, c'est une « dés-intégration » (une neutralisation, une « prescision ») des catégories « générales-ensemblistes » (j'emprunte ici encore à Castoriadis), c'est-à-dire de la logique de l'argument : neutralisation du registre de la tiercéité, nécessité « existentielle » au sens logique du terme, hautement intégrée dans un registre de l'universel. Il n'y a pas de « généralité » possible dans le savoir-rencontre de l'être-là psychotique. (Ici, il me semble que cette dynamique rejoint vos thèses précisément épistémologiques d'*Anthropologie modale*, et ce qui suit, plus encore.)

Cette neutralisation, seconde « étape » (logique), atteint le registre « inférieur », celui de la logique de la proposition : secondéité, l'*essai* « réel » d'une application d'une loi générale à une occurrence particulière, ce qui construit une relation propositionnelle : à un thème/sujet (le réel donné) est attribué un rhème/prédicat, de façon fixée par la syntaxe propositionnelle – c'est la production d'un savoir déductif/inductif (l'induction n'est qu'une déduction qui s'ignore, si l'on suit Peirce). Cette neutralisation, c'est celle du savoir déductif, diagnostic – bref, dans le registre clinique, le savoir médical. La psychiatrie ne rejette pas *tout* ce savoir, mais elle le réintègre dans un champ épistémologique et clinique dont la clé-de-voûte logique et éthique est tout autre : logique « vague », au sens peircien, attentive non pas au particulier, mais au singulier. Pierre Delion, pédopsychiatre, dit bien qu'il effectue tout d'abord toute la gamme d'exams médicaux et neurologiques, mais que

seulement alors que son vrai métier commence. C'est dans la secondéité de cette « proposition » que se joue la décision du clinicien : la proposition qu'il introduit, en s'engageant dans un diagnostic ou dans la discussion avec un enfant, ses parents, l'équipe, n'a pas pour seul destin d'appliquer du général à du particulier, bref à « fermer » le réel sous les cases générales de la connaissance déjà fixée, avec ses règles internes de cohérence (celles de la logique classique : tiers-exclu, non-contradiction, etc.). La proposition, ce peut aussi être celle d'une pensée qui neutralise cette généralité, qui, ce faisant, s'ouvre à ce qui en elle n'est pas encore pensé, bref qui se met sous le signe du « dehors », pour reprendre un terme qui importe à votre pensée métisse.

Cette ouverture, c'est ce qui n'est ni la déduction, ni l'induction (j'y insiste), mais l'*abduction*. Il me semble que la logique abductive est la cheville ouvrière de la logique vague et de l'accueil du contingent, du dehors, pour, dans cet accueil, tenter d'inscrire ce qui relève du registre du singulier : le singulier est ce qui n'entre sous aucune loi préexistante, relevant de la topique générale structurant la pensée « habituelle » (le terme est de Peirce), de l'état asserté des choses, et qui *pour autant* est porteur d'une loi. La singularité d'une présence désigne cette place, cette irréductibilité logique, qui sont les siennes, sans pour autant que cette présence cesse d'être, aussi, traversée par les autres lois communes dont elle est aussi, sous un autre jour, un cas particulier (un enfant autiste peut aussi avoir du diabète, une hérédité génétique, appartenir à une histoire familiale ou sociale, aimer jouer aux dames, avoir le quotidien ordinaire d'un enfant qui va à l'école ou à la piscine).

Enfin, la neutralisation du général et du particulier opère une troisième précision, celle qui fait « régresser » au niveau de la priméité, registre du pur possible (en termes logiques), et qui correspond au registre de l'archaïque, du pathique, et du « tonal » (concept proprement sémiotique : le tonal est la figure du « signifiant », ou plutôt le « représentamen », sur le registre de la priméité). A ce registre archaïque, on est non seulement bien en-deçà de l'argument, mais en-deçà encore de la proposition : on est dans le registre du seul prédicat, « libre », hors toute syntaxe propositionnelle qui en ferait le satellite d'un thème, d'un sujet propositionnel. Je suis pure angoisséité dans un milieu dont l'ambiance engendre une telle angoisse ; le regard de Cézanne est immédiatement sur le registre de la bleuité quand il est pris par le spectacle du ciel entre les pins (c'est l'exemple, canonique, que Maldiney déploie dans son article sur « L'esthétique des rythmes » et que la psychothérapie institutionnelle, Danielle Roulot surtout, a beaucoup médité – sans attendre le retour en mode de Maldiney, ni de Deleuze). C'est cela, cette dimension du sujet comme habitat du monde sur le même mode que le monde lui-même, en l'occurrence dans ce « chaos irisé » dont parle le peintre. Ce point de fusion/disjonction, dans la violence de l'affect et sous le signe infiniment graduel de la dialectique pulsionnelle, n'a rien d'une « régression » à une Unité mythique, mystique : elle est une précision logique, et le registre de l'archaïque n'a rien d'un « retour à l'origine ». Et là, il s'agit de ne pas confondre la logique (de l'ordre du registre) et la chronologique (de l'ordre du « mythe personnel » du névrosé, ou d'une psychiatrie positiviste qui regarderait la psychose depuis l'état supposé « normal » d'une vie psychique dont l'idéal serait l'adaptation imaginaire et comportementale à l'aliénation sociale bien intégrée). Surtout, cette coprésence du sujet et du monde, dans un point d'émergence, de co-émergence sur le registre de l'hétérogène, forme à la fois un point de réel dans l'existence – on est sur le registre de cette *durée* dont vous décrivez si précisément en quoi elle est le registre « modal », non abstrait, non structurale, du temps –, et un point opérateur (à proprement parler, un schème, tant existentiel que logique), qui distingue et permet l'existence psychique complexe, sur plusieurs registres (et donc la distinctivité du sujet par rapport à ce réel, monde puis objet, dont sinon

il ne pourra jamais se défaire, dans la confusion psychotique ou schizophrénique, ou au contraire jamais se relier, dans la perte « tout au fond de la mer » (Golse) de l'autiste).

Bref, on est bien dans le registre de l'entre : de l'*aida*, et dans le registre de l'en-deçà des catégories de la conscience (du temps et de l'espace comme catégories de l'esthétique transcendantale, kantienne, du sujet occidental des Lumières) : du *ma*.

On se trouve aussi, en ce même point, dans le registre du négatif, celui de votre ~~Non~~, et, si je l'ai bien compris, de ce *wu wei* et de ce que vous en faites, c'est-à-dire un concept. Lé sémiotique est la logique de cette négativité, à la condition évidemment que, en clé-de-voûte, y soit en permanence relancée le souci du vague. Après tout, *vagum*, en latin, cela signifie « le vide »...

**(Aparté.** Sur un autre registre, mais avec les mêmes enjeux, il est un point, qui concerne cette question de l'intégration et de ses différents niveaux de composition et d'élaboration, où j'aimerais entendre votre approche clinique et anthropologique : c'est sur la catégorie du récit ; j'en entends et partage le constat, que la narrativité (qui n'est pas réductible au récit) est un schème anthropologique fondamental ; je souscris à l'importance du recours au concept de récit, et à sa pratique dans une épistémologie des sciences humaines (et je rajouterais des praxis : la monographie d'écolier de la pédagogie institutionnelle, par exemple). Toutefois, c'est l'assomption de la catégorie de récit au rang de « paradigme » dominant les sciences humaines, comme un parangon ou un analogon, que je « tique » : la notion de « récit » dans l'abord de la psychose est une catégorie qu'il me semble falloir prendre avec beaucoup de précautions, sinon, l'erreur de parallaxe peut se reproduire, entre la narrativité comme figure d'organisation de l'intégration névrotique, et le mode proprement schizophrénique ou psychothique d'être-là, sur le registre d'un impossible enveloppement narratif d'une existence, où la catastrophe reste la plus récurrente modalité face à « ce qui arrive », et qui n'arrive pas à se transformer en événement et péripétie et demeure une trouée sans fond de tout tissu, de toute textualité, de toute continuité narrative : contre cet être-là se brise la vertu dialectisante de l'enveloppe narrative, apte à construire de l'unaire, du « il y a de l'un » à partir du contingent, du dehors plus ou moins porteur de désintégration. C'est ici, soit dit en passant, que l'abord par la sémiotique peircienne, telle qu'elle a été greffée par Balat, Oury, Delion, Roulot, me semble pouvoir reprendre et la clinique, et la théorie du langage qui régionalise la narrativité, sans la nier, mais sans en faire le point de repère premier pour la clinique de la schizophrénie ou de l'autisme.)