

SÉMIOLOGIQUE, PRATIQUE, CLINIQUE

Séminaire du parcours « Éducation tout au long de la vie » du mastère de sciences de l'éducation Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Quelques points de départ

L'homme est « homme-signe ». — Charles Sander Peirce

L'homme est un « parlêtre ». — Jacques Lacan

Ce n'est pas la mère qui interprète le bébé, c'est le bébé qui interprète la mère. — Michel Balat

Le contingent, c'est le substantiel. — Georges Molinié

Pierre Johan Laffitte

pjlaffitte@almageste.net

Outils de travail : sitographie, écrits

Site de Michel Balat : [Michel Balat - Psychanalyse - Sémiotique - Eveil de coma \(michel-balat.fr\)](http://michel-balat.fr)

Site personnel : www.sensetpraxis.fr

Page du séminaire :

https://www.sensetpraxis.fr/Seminaires_colloques/Travail_collectif#Sémiotique_pratique_et_clinique

Autres pages de mon site :

<https://www.sensetpraxis.fr/Clinique/Propositions>,

<https://www.sensetpraxis.fr/Clinique/Invites>.

La présentation la plus systématique de ce qui est à l'origine de ce séminaire se trouve dans mon ouvrage *Le Langage en-deçà des mots. Rencontre à l'aube du langage entre psychothérapie institutionnelle et sémiotique peircienne*, paru en 2021 aux Éditions d'Une (Éditions d'une - *Le Langage en-deçà des mots*, par Pierre Laffitte (editionsdune.fr)). En particulier, pour une présentation des deux logiques, logique générale et déductive, et logique vague et abductive, cf. « Escalier du côté de chez Balat : quelques généralités baignées d'un vague croissant », p.25-44.

Contenu. Petit spectre de Peirce, Balat, à Molinié, à Kristeva... à Rabelais

p. 2 — Petits schémas autour du signe

p. 4 — Pierre Delion, Un art des signes. Francisco dans le groupe thérapeutique

p. 5 — Michel Balat, singularité hors-champ : accueillir le rien. « Le vide et la logique du vague »

p. 6 — « Faire signe », troisième des *Arabesques sur le courage* (https://www.sensetpraxis.fr/Enquete_praxis/Arabesques_sur_le_courage.pdf).

p. 21 — « L'ordre des cliniques, ou : Greffer de l'ouvert. La fonction éthique de la logique du vague », Oslo, 2016

([Aux bords de la clinique. Écrits post-HDR, 2015-2021.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/Ecrits_post-HDR_2015-2021.pdf))

p. 31 — « Esquisse d'une esthétique du vague. L'inutile dans toute sa transcendance », *Agencements* n°6, mars 2021, p.67-78

([Écrits post HDR Semiotique analyse des discours littéraires et artistiques.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/Ecrits_post_HDR_Semiotique_analyse_des_discours_litteraires_et_artistiques.pdf), p.179)

p. 36 — Cinéma, sémiotique et disposition au sens. Lettre à Annick Bouleau au sujet de *Passage du cinéma*, 4992

([4.1. Sémiotique et analyse des discours littéraires et artistiquescouverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/4.1_Semiotique_et_analyse_des_discours_litteraires_et_artistiquescouverture-1.pdf), p.327)

p. 38 — « Discipline du discernement, ou : dire, exprimer, indiquer. Jacques Caux vis-à-vis du Schématisme et du langage », conférence co-écrite avec

Catherine Lefort, Clermont-Ferrand, 2014 ([4.1. Sémiotique et analyse des discours littéraires et artistiquescouverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/4.1_Semiotique_et_analyse_des_discours_litteraires_et_artistiquescouverture-1.pdf), p.317)

p. 45 — « Dans le silence, la fabrique du langage. Variations sémiotiques et pédagogiques sur le silence langage », *Spirales*, n°67, 2021, p.75-84.

(Pierre Johan LAFFITTE « Dans le silence, la fabrique du dire Variations sémiotiques et pédagogiques sur le silence langage » (*Spirale 67 - 2021*) - *SPIRALE. Revue de Recherches en Éducation* (spirale-edu-revue.fr))

([PédagogieEtLangageEcritsPostHDR20152021.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/PedagogieEtLangageEcritsPostHDR20152021.pdf), p.319)

p. 52 — « Envisager la contingence, ou : "Le contingent, c'est le substantiel", la théorie sémiotique à haut régime de Georges Molinié », Sorbonne, 2010

([3.1. Aux bords de la clinique couverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/3.1_Aux_bords_de_la_clinique_couverture-1.pdf), p.41)

p. 58 — « Lettre sur la pensée de Georges Molinié », 2014

([3.1. Aux bords de la clinique couverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/3.1_Aux_bords_de_la_clinique_couverture-1.pdf), p.51)

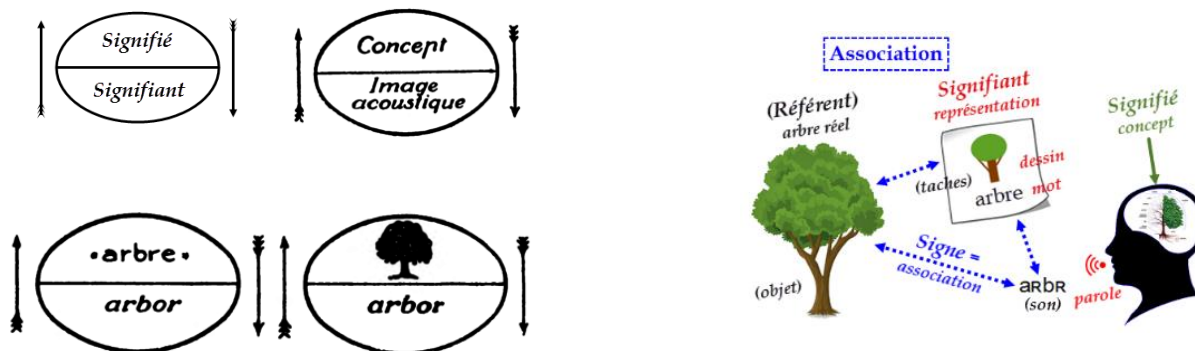
p. 62 — « Trois négativités. D'un matérialisme qui ne serait pas du sordide », Stockholm, 2015 ; paru, légèrement modifié, dans *L'Année de la recherche en sciences de l'éducation*, 2020, p.152-160.

([Aux bords de la clinique. Écrits post-HDR, 2015-2021.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/Aux_bords_de_la_clinique.Ecrits_post-HDR_2015-2021.pdf))

p.68 — « Renaissance au langage. Un mythe sémiotique au large de Chaneph (*Quart Livre*, ch. lxiii-lxv). Quelques propositions de rencontre entre Peirce et Rabelais », 2015 ([LaDispositionAuSensEcritsPostHDR2015-2021.pdf \(sensetpraxis.fr\)](https://www.sensetpraxis.fr/LaDispositionAuSensEcritsPostHDR2015-2021.pdf), p.13)

PETITS SCHÉMAS AUTOUR DU SIGNE

I. QUELQUES REPRÉSENTATIONS « TRADITIONNELLES » DU SIGNE



II. LE SIGNE TRIADIQUE, CE BIZARRE CARROUSEL UNE SURFACE APPAREMMENT SIMPLE, DÉPLIÉE TELLE UN MILLE-FEUILLES

1. Un signe a trois figures, pas deux : interprétant, objet, représentation

Situation globale d'interprétation		
Situation globale d'interprétation	...portant sur un objet...	
Situation globale d'interprétation	...portant sur un objet...	...au travers de ce qui le représente

2. Trois plans d'existence : nécessaire, réelle, possible

Vie réglée du signe	Situation globale d'interprétation	...portant sur un objet...	...au travers de ce qui le représente
Vie réglée du signe	Situation globale d'interprétation	...portant sur un objet...	...au travers de ce qui le représente
Vie réelle du signe	Je propose l'interprétation	...désignant un objet réel...	...à partir d'une trace
Vie réglée du signe	Situation globale d'interprétation	...portant sur un objet...	Ce qui le représente
Vie réelle du signe	Je propose l'interprétation	...désignant un objet réel...	...à partir d'une trace
Vie possible du signe	Il y a des « bouts de sens » possibles, flottants...	... concernant un objet possible, impalpable...	...qualité présente en la trace (tonalité, ambiance)

III. LE SIGNE, SCHÉMA À 9 CASES PARMI LESQUELLES, DU PASSAGE : DU SENS

	Interprétant	Objet	Représentement
Tiercité	Habitude (interprétant final, argument)	Symbole	Type
Secondité	Proposition	Indice	Trace — tessère (token)
Priméité	Prédicat	Icône	Ton

IV. PAR-DELÀ LES FIGURES DU SIGNE : ENVISAGER SON EXISTENCE DES CATÉGORIES SÉMIOTIQUES AUX CATÉGORIES PSYCHO-DYNAMIQUES

Schéma 1 : Avant les premières inscriptions (Delion : Freud, Bion, Klein, Winnicott, Lacan, Lebovici, Golse, Balat)
Ce schéma retrace l'accès au Moi archaïque. Point de bascule : moment des premières inscriptions.

	1. Interprétant/interprète	2. Objet/museur	3. Représentement/ scribe
3. Tiercéité Interactions fantasmatiques Registre secondaire ; Genre signifiant	Argument (7'') <i>Bébé pleure comme cela donc il a faim</i>	Symbole (5) <i>Pensée : Tiens, bébé pleure</i>	Type (6) <i>Parole : Tiens, bébé pleure</i>
2. Secondéité Inter. comportementales Registre primaire ; Genre matériel	Proposition (7') <i>Bébé pleure, je vais lui donner du lait</i>	Ligne des indentifications	Ligne de la fonction forclusive Indice (3) Perception d'estomac vide de lait déclenchante neurologiquement Trace/tessère (4) Signe de faim (recherche sein, réflexe succion ou phonatoire: <i>Ouin!</i>)
1. Priméité Interactions Affectives Registre originaire ; Genre émotionnel, affectif	Prédicat (7) <i>Bébé pleure : il pourrait avoir faim, sommeil, mal...</i>		Icône (1) Sensation d'estomac vide de lait « β » Ton (2) Qualité de « faminité »
Fonction α (incarnée par la fonction maternelle)			Élément β (incarné par le corps-psyché de bébé)

Schéma 2 : après les premières inscriptions

	Interprétant repr. de mots/ Interprète	Objet repr. d'objet/ Museum	Représentement repr. de chose/ Scribe	
Tiercéité Genre signifiant Représentations Interactions fantasmatiques	Argument (7'') <i>J'ai compris que quand j'ai faim, je dois téter le sein qui me procure du lait</i>	Symbole (5) <i>Le sein comme symbole de lait</i>	Type (6) <i>Tiens, bébé veut le sein</i> → <i>J'ai faim</i>	
Secondéité Genre matériel Perceptions Interactions comportementales	Proposition (7') <i>Ah ! voilà le sein !</i>	Ligne des Ligne de la fonction forclusive	Indice (3) Indice de lait (« sein comme voie du lait »)	Trace devenant tessère (4) Signe du sein (ex. : le pouce)
Priméité Genre émotionnel Sensations Interactions affectives	Prédicat (7) <i>Je pourrais avoir le sein, le biberon, rien...</i>		Icône (1) Icône de l'objet-sein	Ton (2) (pictogramme) Qualité de la « seinité »
Fonction α (dont peu à peu s'empare le bébé)			Élément non plus β mais α	

Schéma 3 : de l'évolution de l'autisme infantile traité (avec Haag, Szondi, Schotte)

	Interprétant (repr. de mots)/ Individuation schizomorphe	Objet (repr. d'objet)/ Paroxysmal sexuel	Représentement (rp. chose)/Contact
Tiercéité Genre signifiant Représentations Interactions fantasmatiques Individuation schizomorphe	Argument <i>Moi pontifex oppositorum</i> But pulsionnel	Symbole	Type Légisigne Apparition du <i>non</i> Echolalie en adhésivité
Secondéité Genre matériel Perceptions Interactions comportementales Phase symbiotique Paroxysmal sexuel	Proposition	Ligne de la fonction forclusive	
Récupération 1^e peau Priméité Genre émotionnel, Sensations Interactions affectives Autisme réussi Contact	Prédicat	Ligne des identifications	Indice Clivage horizontal (pousse paroxysmal) Clivage vertical Objet (sexuel)
		Icône Recherche d'un appui dos Icône de l'objet-sein	Tessère Confirmation de l'investissement de la moitié inférieure du corps incluant l'anal et le sexuel <i>Trace</i> Jonction des 2 ½ du corps
			Ton Recherche des sensations Recherche des sensations, tantrum au dérangement des stéréotypies Source pulsionnelle

PIERRE DELION, OU UN ART DES SIGNES

FRANCISCO, ODETTE ET PIERRE DANS LE GROUPE THÉRAPEUTIQUE¹

Dans ce travail j'ai été guidé par les enfants autistes et psychotiques jusqu'aux confins de leurs difficultés à communiquer avec l'autre. Confronté dans ma pratique quotidienne à cette aporie, et pariant toujours, par principe et par souci éthique, sur la part de l'humain qui gît en chacun d'eux, je me suis résolu à entreprendre une approche raisonnée de leur processus de sémiotique. Des signes, la médecine leur en a « trouvé » ; mais dans chaque signe, tel un passager clandestin, un message en provenance du sujet autiste ou psychotique manquait souvent de se faire annoncer et connaître ; c'est donc à partir de cette désormais impérieuse nécessité que j'ai croisé la route de la sémiotique².

(...)

Voici un exemple, dans un groupe d'enfants autistes et psychotiques que je pratique avec une infirmière psychiatrique et une éducatrice de jeunes enfants depuis plusieurs années. Francisco, ce matin-là, est assis entre Marie-Agnès et Odette, les deux soignantes qui participent avec moi à ce groupe. A un moment, Francisco se met à me regarder longuement ; je perçois son regard comme en surface, comme s'il regardait mes lunettes, puis il change son objectif et se met à regarder très durement Odette en faisant des petits bruits de bébé qui se plaint de quelque chose, sans que je puisse deviner de quoi il s'agit ; tout son corps se tend comme un arc et Francisco commence à cracher sur Odette, et celle-ci dit à Francisco : « Tu veux me dire quelque chose, Francisco ? Tu peux me le dire, tu sais », et Francisco la regarde, arrête de cracher et dit quelque chose que je ne comprends pas, mais qu'Odette, elle, a compris. Elle lui répond en reprenant la phrase élémentaire de Francisco : « Oui, tu as vu que le carreau de la salle à manger de ton groupe était cassé ; mais tu sais, on va le réparer le plus vite possible », et je vois Francisco regarder Odette, lui sourire et répondre, à son tour : « réparer le carreau » ; puis, voyant que Yohann a quitté les genoux de Marie-Agnès, il se lève et va faire un câlin avec elle, très détendu.

Nous avons vécu avec Francisco des moments au cours desquels il a regardé sa cible puis visé cette cible d'une façon très violente ; c'est ce que nous appelons son regard laser ; plusieurs soignants ont été très gravement frappés, touchés, atteints par lui ; nous avons compris ce regard comme une façon pour lui de projeter à l'extérieur ses angoisses très archaïques. Mais ces angoisses ont beaucoup été en rapport avec des objets cassés de la réalité extérieure, qu'il ne pouvait pas s'empêcher de casser jusqu'au bout. Sans doute s'agissait-il pour Francisco de jouer dans le dehors ce qui se cassait dans le dedans.

Dans cet exemple, Francisco arrive dans le groupe avec une angoisse en rapport avec ce carreau cassé qu'il a vu le matin en arrivant à l'hôpital de jour. Pris dans cette qualité tonale, il ne peut faire un lien entre ce qu'il éprouve et la manière de dire ce qu'il éprouve ; tout à son angoisse, il ne cherche pas l'autre ; son autisme est réussi. Puis cette angoisse fait monter la tension : ses yeux et son tonus musculaire sont les traces de ce processus. Il crache vers Odette comme s'il voulait se débarrasser de cette angoisse interne avec sa bouche, puisque, avec ses yeux et son tonus, ça ne marche pas. Et Odette, qui connaît très bien Francisco, sait que cela veut dire qu'il n'arrive pas à dire quelque chose de son angoisse. Et elle répond à ses traces, ses symptômes, par une proposition abductive : « Est-ce que tu veux dire quelque chose que tu n'arrives pas à dire ? », et Francisco est attiré par cette proposition comme par un aimant : c'est d'une attraction qu'il s'agit, et, enté sur les types qu'elle lui propose, il accepte de formaliser la réponse à Odette sous ce véhicule-là, mais pas complètement ; sa phrase n'est compréhensible que pour Odette qui comprend par le contexte, la musique de la phrase et les quelques ressemblances entre les mots prononcés et le sens de ce que Francisco lui dit ; elle a toutefois la clairvoyance de lui demander de confirmer. Ce qu'il fait non pas par un mot mais par un sourire.

L'histoire de Francisco est un exemple de la mise en forme de l'objet par le représentation. Francisco passe par un niveau d'angoisse autistique sans autre représentation que tonal puis comme trace dans la phase symbiotique avec Odette qui n'est pour lui qu'un objet sur lequel projeter ses mauvais objets internes ; et c'est à partir de la prise de position d'Odette comme sujet que Francisco est avec un autre, dans une altérité qui transforme ses objets bêta³ en objets liés avec un type, un signifiant susceptible de le faire émerger de l'angoisse soit brute, soit ancrée dans le corps.

¹ Delion, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, op. cit., p.175-176.

² Pierre Delion, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000, p.231.

³ Les notions corrélées d'objet bêta et de fonction alpha ont été proposées par Bion, et relèvent des processus qui assurent la « proto-symbolisation » du monde du bébé (de la réalité extérieure et de son soi). La fonction *alpha* peut être définie comme une fonction symbolique primordiale permettant à l'enfant de se souvenir, d'élaborer et de transmettre l'ensemble des expériences qui le caractérisent. Cette fonction, qui se construit par identification à celle de la mère, va transformer les « vivances émotionnelles » — éléments *bêta* — en éléments *alpha* qui peuvent être repris dans le système de pensée. Dans les cas où l'enfant ne peut transformer ses éléments *bêta* en éléments *alpha*, les premiers restent des « choses en soi » et ne peuvent qu'être évacuées par projection pour donner les objets *bêta*-bizarres, caractéristiques du fonctionnement psychotique. (A partir de Delion, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, op. cit., p.251 sq.)

MICHEL BALAT, SINGULARITÉ HORS CHAMP : ACCUEILLIR LE RIEN

« LE VIDE ET LA LOGIQUE DU VAGUE »⁴

Je vais vous raconter un petit épisode de ce qui s'est passé à Château Rauzé, là où nous travaillons auprès de blessés en éveil de coma. Nous faisons une petite réunion où le blessé est amené, il y a toute l'équipe et nous parlons, nous délirons sur sa situation et cela a des effets.

Notre réunion commence à neuf heures du matin, et nous avons l'habitude, avant que le blessé n'arrive, de déjeuner. Il y a de très bons croissants, faits par le cuisinier, le café fumant, tout cela est très agréable, c'est un moment de grande complicité. Ce jour-là le jeune blessé est amené un peu plus tôt et, dès qu'il arrive, panique à bord, « attention, il faut enlever les croissants », dit quelqu'un. Pourquoi ? parce que ce jeune homme fait des fausses routes, il a tendance quand il mange à faire passer les aliments dans les voies pulmonaires. C'est parfois mortel. Donc, pas de croissant. A ce moment là, le docteur Edwige Richer, qui dirige la clinique, s'écrie : « Pourquoi, pas de croissant ? » Tout le monde se retourne vers elle : « Mais enfin, vous savez bien, il risque de s'étouffer ! » « On verra bien s'il veut des croissants, ce n'est pas sûr ! ». Bon d'accord, il n'en mangera peut-être pas, nous pouvons les laisser. Deuxième temps. On approche le blessé sur sa petite voiture et puis, comme il s'exprime certes très peu, mais quand même, avec le doigt il montre les croissants. Deuxième panique, autour de lui, ça bouge, et son voisin à ce moment-là regarde Edwige Richer, coupe un petit bout de croissant pour le donner au jeune homme, et s'entend dire par elle : « Pourquoi donnez-vous seulement un petit bout ? » Alors là, c'était trop. « Il va s'étouffer ! » « Mais, dit-elle, nous savons le soigner, s'il s'étouffe. »

Voilà, c'est tout, c'est une histoire simple, mais c'est une histoire énorme. Pour terminer l'histoire, il ne s'est pas étouffé, il a mangé le croissant en entier, ce qui est en soi assez étonnant. Cela ne veut pas dire qu'il était guéri, loin s'en faut, parce que quelques temps après il a failli s'étouffer en mangeant. Je veux dire que ce n'était pas la question. Mais qu'est-ce qui s'est passé ?

Ce qui s'est passé, c'est que ce jeune homme arrivait, en quelque sorte, dans la logique du général, et ça, nous ne le savions pas. Ce type (comme on dit une question-type) arrivait comme un de ceux qui font des fausses routes. Une fausse route générale. Quand quelqu'un arrive comme un général, on ne l'accueille pas, parce qu'il arrive comme si tout était déjà dit de lui, dans un appareil nécessaire. Il aurait été tout le temps hors champ dans notre travail. Et nous ne nous en serions pas aperçu, parce que quand même, il était parfaitement raisonnable d'écarter les croissants.

Edwige Richer, elle par contre, insiste, et dit : « Rappelez-vous, nous sommes pour la logique du vague ». Autrement dit, considérons-le un instant comme un être possible. Ouvrons les possibilités là où il n'y en avait pas. » Nous fabriquons en quelque sorte, un sujet qui est un sujet comme « rien », finalement. Un temps, laissons-lui la possibilité de n'être rien [de prévu], pour pouvoir se définir. Et nous pouvons dire qu'à ce moment là, dans ce temps là, ce qui se joue, c'est la possibilité de n'être rien pendant un temps. Et ce « n'être rien pendant un temps », c'est ce qui va permettre ensuite d'aller vers une définition de plus en plus précise.

On connaît de tels problèmes dans l'ordre analytique. Il est une question souvent posée : mais enfin, vous avez une théorie très articulée, la théorie psychanalytique, c'est une montagne. Si quelqu'un vient nous voir et rencontre la montagne, il ne pourra pas dire grand-chose, parce que tout ce qu'il pourra dire va être retenu contre lui, là il est tranquille, il va rentrer dans des catégories qui vont le laminer, l'organiser. Toute la question du travail analytique, si difficile à comprendre pour la plupart des gens, c'est qu'il ne s'y passe rien d'a priori. Moyennant quoi, quelque chose peut se passer.

La logique du vague est quelque chose qui nous est posé, régulièrement, comme étant une sorte de définition supplémentaire à donner à cette chose, à ce rien. En quelque sorte, nous pourrions dire que l'on accueille le rien.

Permettez-moi en conclusion de reprendre ces questions de l'éthique, pour ne pas les considérer comme fermées : Est-ce que l'éthique de la psychanalyse ne pourrait être du côté de l'indétermination, de l'ouvert ? Dire : « Non, vous ne me ferez pas rester dans votre monde de détermination ou d'indétermination décisive totale, [j'évoluerai] dans un monde d'indétermination. Il y a toujours du défini à accomplir, de la définition à faire, il y a toujours de l'ouvert. Si nous reprenons l'épisode du croissant, nous voyons bien que le moment décisif, la position éthique d'Edwige Richer, était bien de dire : non, je ne considère pas que cet homme est arrivé au bout de ce qu'il a à dire, de ce qu'il a à être. Ce qu'il a à être, ce n'est pas simplement d'être quelqu'un qui fait des fausses routes. Ce qui évidemment dans un travail clinique, en particulier avec les éveils de coma, est décisif, parce que les équipes ont toujours tendance à un moment donné, à clore. Toute cette réflexion tourne autour de ce que nous vivons à Château Rauzé, autour des états végétatifs. Maintenant avec le travail d'Edwige Richer et de quelques autres, il a pu être montré que l'état végétatif n'existait pas. Il est toujours possible d'aller un peu plus loin.

⁴ Michel Balat, *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000, p.235-238.
« Le vide et la logique du vague » a été auparavant publié dans « Le vide », *Dires. Revue d'études psychanalytiques* n°19, 1996.

TROISIÈME ARABESQUE.

PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE.

FAIRE SIGNE

À Pierre Delion et Michel Balat.

Cette troisième arabesque continue le mouvement qui, du macrosocial, plonge au cœur du praxique et de son sujet. À son tour, elle pose quelques jalons à travers l'étendue où se tissent ces rapports privilégiés entre sujet et structure symbolique dans une praxis. Elle aborde cette question par le biais du langage, de l'interprétation et proprement de la sémiotique de Peirce ; les perspectives éthique et politique, qui prévalaient dans les études précédentes ne seront réintroduites qu'au fur et à mesure. Une variation de plus dans le point de vue adopté, sur un atomium⁵ à la question partout identique et insistante : qu'est-ce que tenir bon sur le régime praxique dans notre façon d'être-là, dans la concrétude d'une pratique, quant à une existence digne ?

Ce texte fut prononcé aux rencontres organisées par le mathématicien, sémioticien et psychanalyste Michel Balat, au Canet-en-Roussillon, devant une assemblée de praticiens des praxis psychiatriques, sociales et pédagogiques⁶. Avant d'en proposer la forme orale légèrement remaniée, quelques précisions.

Des limites tout d'abord. J'y fais référence à des notions de psychanalyse que j'aurais sans doute dû définir plus précisément ici, mais que je n'ai pas su repérer comme obscures. J'ai au contraire insisté sur des propositions sémiotiques, dont la compréhension n'était pas directement évidente pour les personnes qui m'ont fait l'honneur de bien vouloir me suivre sur les traces de Francisco et d'Odette. Ces propositions sont parfois des rappels d'ordre théorique et j'en sais les limites, tant il m'a fallu choisir, dans la complexité de la théorie peircienne, parmi les arêtes notionnelles à ne pas trop éliminer : en si peu de temps, une tâche purement érudite était forcément vouée à la vanité. La vanité est par contre absente de l'art psychiatrique qui a fait appel à l'outil puissant qu'est la logique du signe pour aider à voir dans l'enfant autiste autre chose qu'un cas neurobiologique pur et simple : c'est la grande lutte actuelle de Pierre Delion, et d'autres, que de maintenir que l'autisme, au même titre que les psychoses sur ce point, est certes une question neurobiologique, mais qui n'est ni simple ni ne l'est purement. C'est donc la praxis psychiatrique et son atomium, dans laquelle l'apport sémiotique est intégré, qui m'a semblé devoir ce jour-là avoir la priorité dans l'organisation de mon exposé. D'où, sans aucun doute, les bémols que sémioticiens et logiciens sauront mettre dans les propos qui suivent, ou les couacs que ne manquera pas d'entendre leur oreille affûtée dans cette petite variation⁷.

Mais par-delà ces précautions, mon propos s'ancre en un enjeu plus profond. La lecture logique par Michel Balat des écrits de Peirce a fait, à mon sens, événement, et révèle la valeur triplement fondamentale. Son travail⁸ est une lecture d'une exigence telle qu'il faut parler à son sujet de continuation de Peirce, plus que de seule érudition. Ce travail, par ailleurs, a pris la forme d'une étude comparée de la logique peircienne et de la logique lacanienne (et freudienne), via une intuition

⁵ Image utilisée par Fernand Oury et Aïda Vasquez pour décrire la complexité de la classe. Cf. début de la précédente arabesque.

⁶ Sa maturation est due à un séminaire sur les liens entre sémiotique et psychiatrie, « Le langage en-deçà des mots », que je dois d'abord à Bernard Golse, qui l'a proposé, autorisé et accueilli dans le cadre de son enseignement à Paris V et de son service de pédopsychiatrie à l'hôpital Necker. Qu'il en soit ici remercié, ainsi que les personnes grâce à qui, à mi-chemin entre ma praxis sémioticienne et leurs praxis « psy », mon discours a pu se tisser, se défaire et retisser à l'écoute leur propre discours, s'éprouver à leur contact et prendre une substance qui jamais n'aurait pu naître dans l'isolement.

⁷ Il est par contre un point sur lequel je ne dédierai pas ce que j'affirme ici. Une certaine façon (certes pas majoritaire) d'envisager les écrits logiques et sémiotiques de Peirce refuse comme une impureté anathème d'intégrer ces écrits dans tout ce qui pourrait de près ou de loin ressembler à une « application ». Cette vision de la chose sémiotique a pu, entre autres, se manifester dans le regard jeté d'assez haut par certains universitaires et chercheurs sur les travaux qui sont nés de la lecture peircienne, autour en particulier de Michel Balat et Joëlle Réthoré, dans ce grand port d'entrée de Peirce en France que fut Perpignan, sous l'impulsion jadis de Gérard Deledalle. Je ne m'étends pas sur un tel champ polémique, dont j'ai pu lire ou entendre des traces ici et là, à l'image, médiocre, de ce que sont les chapelles universitaires : ne faisant partie quant à moi d'aucune école, je ne cherche à défendre ni une orthodoxie ni un corporatisme — je ne me connais que des copains en théorie, qui d'ailleurs n'ont besoin de personne pour se défendre. Je remarquerai que ces garderies de temple, qui se traduisent dans des jugements soi disant doctrinaux, ne sont que des symptômes de la conception à régime macrosocial de la rigueur d'une théorie : en rien, elle ne peut rien rendre compte de l'intégration d'un concept, ou d'un champ conceptuel, dans l'atomium d'une praxis. Et je n'insisterai donc pas plus sur ce point désormais.

⁸ Rappelons qu'il s'agit de la première thèse d'État en France à avoir été soutenue sur Peirce, et que pourtant si peu semblent avoir lue. On peut se référer aux deux livres suivants : Michel Balat, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000 ; *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musément du scribe*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2002. Notons également la participation de Balat aux deux ouvrages suivants : Charles Sander Peirce, *À la recherche d'une méthode*, sous la direction de Gérard Deledalle, traduction et édition de Janice Deledalle-Rhodes et Michel Balat, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, Études, 1993 ; *Les textes logiques de C.S. Peirce du Dictionnaire de J.M. Baldwin*, traduction de Michel Balat, Gérard Deledalle, Janice Deledalle-Rhodes, Nîmes, Champ social Éditions, Essais, 2007. Néanmoins, Balat est un être de parole, plus que d'écrit. Il publie régulièrement le contenu de ses séminaires et interventions sur son site : www.balat.fr.

commune : la pensée triadique. Là non plus, il ne s'agit pas seulement d'histoire des idées et des sciences, et on peut tenir les propositions de Balat sur l'inconscient comme l'une des quelques avancées logiques sur l'inconscient qui comptent depuis Lacan. Troisièmement, malgré la relative absence d'écho du monde universitaire ou disciplinaire dominant, tant dans la sémiotique que dans la psychanalyse, au moins Balat a-t-il été lu dans le champ des praxis, par les praticiens de la psychothérapie institutionnelle (je ne la présente pas, et renvoie pour cela à l'avant-première et à la deuxième arabesques). On peut même dire que, à la suite d'une histoire longue déjà de soixante années de pensée et de pratique psychiatrique, la « rencontre » de la sémiotique peircienne, telle qu'articulée par Balat, a provoqué le dernier grand tournant conceptuel de la psychothérapie institutionnelle. Cette logique est surtout venue ajouter une modalité neuve au vaste « opéra » (dixit Balat) de parole et d'écriture que constitue le cheminement de Jean Oury⁹ à travers la psychose, l'aliénation et la clinique. Autour de cette rencontre, plusieurs autres sont advenues, entre deux univers de pensée, apparemment éloignés, mais qui révèlent jusque dans l'actualité la plus cruciale leur profonde congruence éthique. D'autres auteurs, comme Danièle Roulot¹⁰, au discours imprégné de sémiotique depuis de nombreuses années, ou comme Pierre Delion, spécialiste de l'autisme infantile et que l'on va retrouver dans cette arabesque, sont d'autres écrivains chez qui les articulations peirciennes ont formé un socle théorique et pratique, à partir duquel nombreux sont ceux qui dialoguent aujourd'hui. Notons enfin, pour anticiper sur l'apparition, finalement rare, de Balat dans cette arabesque, que c'est également dans l'éveil de coma que son approche sémiotique de la psyché s'est révélée des plus précieuses : nous en aurons un écho en fin de parcours. Reprenons donc celui-ci à son commencement.

*

Sémiotique, langage et pédopsychiatrie

Bonjour. Faut-il le préciser, l'énoncé de mon approche aujourd'hui n'a rien d'évident a priori : je n'ai aucune autorité psychothérapeutique à revendiquer, et cependant, je suis profondément assuré qu'il m'est impossible de parler sérieusement en tant que sémioticien sans tenir compte de votre domaine de pertinence.

Je vais vous exposer une *guise* d'approche sémiotique de l'acquisition, du fonctionnement et des troubles du langage. C'est-à-dire que je vais opérer beaucoup de simplifications ; ce sera, disons, un point de départ, à partir duquel il faudrait reprendre tout un ensemble de considérations conceptuelles dans le détail et dans leur ordre logique propre. Tout cela évoluera dans un ensemble qui vous paraîtra peut-être baroque : il ne sera pourtant qu'un chemin transversal, tentant d'articuler les différentes dimensions que, de votre pratique, j'ai croisées : théorique, pratique, éthique, politique, poétique, triviale — pour la seule raison qu'au quotidien, vous construisez votre savoir en tenant compte de tout cela à la fois et selon une priorité... quotidienne, quotidiennement mouvante. Si la sémiotique devait avoir une seule prétention, ce serait d'aider à comprendre comment « tout cela » s'articule, peut former un ensemble complexe, un milieu accueillant l'humain dans sa souffrance pour le traiter en un langage, plutôt qu'un sac de nœuds plus ou moins infecté par les affects, les prestances et les luttes de pouvoir qui, du langage, ne sont que des dégénérescences. Voilà qui est déjà donner la priorité à l'éthique. Il me faudra attendre la fin de ce parcours pour justifier cette prise de position d'emblée.

D'un point de vue plus théorique, je voudrais tisser quelques liens entre langage et psycho-dynamique. Je ne vous parlerai que de choses que vous connaissez, d'un point de vue qui est en partie le vôtre, mais avec des notions sémiotiques. Dans le meilleur des cas, vous vous direz que vous faites de la sémiotique sans le savoir ; dans le pire des cas, vous vous demanderez pourquoi compliquer l'affaire avec des termes barbares. Pour ces raisons, il se peut que certains développements théoriques semblent obscurs : j'espère que l'exemple auquel je reviendrai sans cesse éclairera ce que je veux vous dire. Sinon, n'hésitez pas à m'interrompre.

La sémiotique est l'étude des signes, *donc* du langage. Le signe (*semeion*), c'est l'atome du langage. D'emblée, disons que le langage ne se limite pas au verbal, et que la linguistique n'épuise pas la question : toutes les formes de symbolisation ou de lecture de soi ou du monde (de la signalétique routière à la musique) est un langage. Dit à l'envers : tout ce qui peut être interprété devient langage : même un ciel peut devenir signe (d'orage, de beau temps, de promenade). Bref, le langage existe en-deçà des mots, et, tissé à travers les signes, il impose au monde une logique. Nous allons donc beaucoup parler de logique ; mais d'une façon poétique, car la poésie est tout aussi fondamentale pour le langage que la logique. Séparer les deux, c'est déjà tout faire mourir.

Parmi plusieurs théories sémiotiques, il y a la pensée de Charles Sander Peirce, l'un des pères du pragmatisme. Bien que Freud et lui ne se soient *jamais* lus, Michel Balat a établi les *fondements sémiotiques de la psychanalyse*, et l'un de vos collègues, Pierre Delion, chef du Département de pédopsychiatrie du CHRU de Lille, a utilisé la sémiotique pour repenser toute sa pratique autour de l'autisme. Celle-ci s'inscrit dans le champ de psychothérapie institutionnelle, dont le repère majeur est

⁹ C'est surtout dans son Séminaire mensuel de Sainte-Anne des années 1994 à 1998 que Jean Oury articule ses considérations, nées d'une pensée sur le long terme, dans les perspectives logiques ouvertes par la rencontre avec Balat.

¹⁰ Danièle Roulot, *Paysage de l'impossible. Clinique des psychoses*, Nîmes, Le Champ social, « psychothérapie institutionnelle », 2003 ; *Schizophrénie et Langage, ou : Qu'est-ce que veut dire le mot « chapeau » ?*, Toulouse, Érès, 2005. Cette auteure est sans doute la plus « sémiotique », la plus précise (et pas la plus facile !) et la plus effarante, dans ses évocations de ce qu'est la psychose, des écrivains de psychothérapie institutionnelle.

l'apport de Jean Oury. Vous reconnaîtrez sans doute des traces de tout cela dans mes propos. Aussi, sans tarder, je cède la parole à Delion, tout d'abord pour présenter sa démarche puis pour un instant clinique.

Dans ce travail j'ai été guidé par les enfants autistes et psychotiques jusqu'aux confins de leurs difficultés à communiquer avec l'autre. Confronté dans ma pratique quotidienne à cette aporie, et pariant toujours, par principe et par souci éthique, sur la part de l'humain qui gît en chacun d'eux, je me suis résolu à entreprendre une approche raisonnée de leur processus de sémiose. Des signes, la médecine leur en a « trouvé » ; mais dans chaque signe, tel un passager clandestin, un message en provenance du sujet autiste ou psychotique manquait souvent de se faire annoncer et connaître ; c'est donc à partir de cette désormais impérieuse nécessité que j'ai croisé la route de la sémiotique¹¹.

*

Un art des signes — Francisco dans le groupe thérapeutique¹²

Voici un exemple, dans un groupe d'enfants autistes et psychotiques que je pratique avec une infirmière psychiatrique et une éducatrice de jeunes enfants depuis plusieurs années. Francisco, ce matin-là, est assis entre Marie-Agnès et Odette, les deux soignantes qui participent avec moi à ce groupe. A un moment, Francisco se met à me regarder longuement ; je perçois son regard comme en surface, comme s'il regardait mes lunettes, puis il change son objectif et se met à regarder très durement Odette en faisant des petits bruits de bébé qui se plaint de quelque chose, sans que je puisse deviner de quoi il s'agit ; tout son corps se tend comme un arc et Francisco commence à cracher sur Odette, et celle-ci dit à Francisco : « Tu veux me dire quelque chose, Francisco ? Tu peux me le dire, tu sais », et Francisco la regarde, arrête de cracher et dit quelque chose que je ne comprends pas, mais qu'Odette, elle, a compris. Elle lui répond en reprenant la phrase élémentaire de Francisco : « Oui, tu as vu que le carreau de la salle à manger de ton groupe était cassé ; mais tu sais, on va le réparer le plus vite possible », et je vois Francisco regarder Odette, lui sourire et répondre, à son tour : « réparer le carreau » ; puis, voyant que Yohann a quitté les genoux de Marie-Agnès, il se lève et va faire un câlin avec elle, très détendu.

Nous avons vécu avec Francisco des moments au cours desquels il a regardé sa cible puis visé cette cible d'une façon très violente ; c'est ce que nous appelons son regard laser ; plusieurs soignants ont été très gravement frappés, touchés, atteints par lui ; nous avons compris ce regard comme une façon pour lui de projeter à l'extérieur ses angoisses très archaïques. Mais ces angoisses ont beaucoup été en rapport avec des objets cassés de la réalité extérieure, qu'il ne pouvait pas s'empêcher de casser jusqu'au bout. Sans doute s'agissait-il pour Francisco de jouer dans le dehors ce qui se cassait dans le dedans.

Dans cet exemple, Francisco arrive dans le groupe avec une angoisse en rapport avec ce carreau cassé qu'il a vu le matin en arrivant à l'hôpital de jour. Pris dans cette qualité tonale, il ne peut faire un lien entre ce qu'il éprouve et la manière de dire ce qu'il éprouve ; tout à son angoisse, il ne cherche pas l'autre ; son autisme est réussi. Puis cette angoisse fait monter la tension : ses yeux et son tonus musculaire sont les traces de ce processus. Il crache vers Odette comme s'il voulait se débarrasser de cette angoisse interne avec sa bouche, puisque, avec ses yeux et son tonus, ça ne marche pas. Et Odette, qui connaît très bien Francisco, sait que cela veut dire qu'il n'arrive pas à dire quelque chose de son angoisse. Et elle répond à ses traces, ses symptômes, par une proposition abductive : « Est-ce que tu veux dire quelque chose que tu n'arrives pas à dire ? », et Francisco est attiré par cette proposition comme par un aimant : c'est d'une attraction qu'il s'agit, et, enté sur les types qu'elle lui propose, il accepte de formaliser la réponse à Odette sous ce véhicule-là, mais pas complètement ; sa phrase n'est compréhensible que pour Odette qui comprend par le contexte, la musique de la phrase et les quelques ressemblances entre les mots prononcés et le sens de ce que Francisco lui dit ; elle a toutefois la clairvoyance de lui demander de confirmer. Ce qu'il fait non pas par un mot mais par un sourire.

L'histoire de Francisco est un exemple de la mise en forme de l'objet par le représentation. Francisco passe par un niveau d'angoisse autistique sans autre représentation que tonal puis comme trace dans la phase symbiotique avec Odette qui n'est pour lui qu'un objet sur lequel projeter ses mauvais objets internes ; et c'est à partir de la prise de position d'Odette comme sujet que Francisco est avec un autre, dans une altérité qui transforme ses objets bêta en objets liés avec un type, un signifiant susceptible de le faire émerger de l'angoisse soit brute, soit ancrée dans le corps.

Cette vignette vaut pour un art des signes. Je ne vais cesser d'y revenir.

*

Dynamique du signe

L'idée intuitive que l'on se fait du signe, c'est une relation binaire entre une trace et ce qu'elle représente : signe/objet, signifiant/signifié, énoncé/énonciation, contenu/contenant, etc. ; le reste ne relèverait pas du langage à proprement parler, mais de sa *mise en pratique*. Le problème, c'est qu'ainsi, l'on repousse au second plan toute la dimension *pragmatique* du langage, le fait que « dire c'est faire », et que parler, actualiser un signe (ou un ensemble de signes), c'est agir dans, et sur le monde. Qui dit *binaire* dit toujours *statique*, alors que dès les représentations précoces du monde par l'enfant, le langage est mouvement et pas figement : vous êtes bien placés pour le savoir, et la vie du bébé questionne le dynamisme de l'interpénétration du sujet et du monde aborde à son orée. Or si on accorde de l'importance au fait que *l'inconscient est structuré comme un langage*, il faut savoir de quel langage on parle. Le fait est que Lacan lui-même a renoncé à ce qu'il appelait sa *linguistique*, quand il essayait d'articuler sa triade Réel/Symbolique/Imaginaire, avec la linguistique structurale, décidément trop binaire telle qu'il l'a reçue

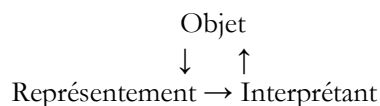
¹¹ Pierre Delion, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000, p.231.

¹² Delion, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, op. cit., p.175-176.

de Jakobson et du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure¹³. Et vers qui s'est-il tourné alors (entre autres) ? Vers Peirce, et sa conception du signe.

Quelle est cette conception ? C'est une définition *triadique* du signe. Elle est elle-même constituée d'un nombre conséquent de ramifications. Aussi, et sans suivre l'ordre logique propre à Peirce, dans un souci purement pédagogique, afin de pouvoir « piger » ce qui se passe autour de Francisco, je vais présenter ce qu'est la vie du signe en deux temps, et la schématiser en deux trilogies, qui se croisent et s'articulent.

La logique du signe se joue entre trois pôles : le représentement, l'objet et l'interprétant. Le signe, ou *sémiose* (l'action de traiter le monde par des signes), c'est un processus de construction du sens par une relation entre les trois pôles :



C'est leur interaction qui produit la signification. Enlever l'un de ces trois éléments détruirait l'atome du langage, donc le langage. Donc son sujet, on s'en apercevra — et c'est là tout l'enjeu éthique.

Le représentement, c'est ce qui représente et se perçoit : c'est le mot, mais aussi, souvent plus fondamental, le ton (de Francisco), la trace (le crachat, la phrase incomprise), le type général dont relève cette trace (et ce que Francisco ne peut arriver tout seul à nommer : l'angoisse du bris).

Ce que représente le représentement, c'est l'objet. Ce n'est pas forcément la chose réelle. À la rigueur, ce serait plus de l'ordre de la cause. Lorsqu'Odette s'adresse à Francisco, elle tente de lire les représentements dans un rapport adéquat à leur objet, au-delà des apparences. Dit grossièrement, cet objet qu'Odette repère à travers les traces de Francisco, c'est le sujet, inconscient et inaccessible, le sujet dont l'équipe fait le pari qu'il est bien là, à voir ce qui émane de sa place supposée.

Mais ce rapport ne se fait pas n'importe comment. Le renvoi des traces, du représentement à leur objet dépend d'une loi qui est fixée par l'Interprétant. Cette loi agit selon plusieurs modes : le *mode d'emploi* intuitif contenu dans le signe (interprétant immédiat), interprétant dynamique (Odette change la situation de communication), et enfin tout cela aboutit à des *lois* : interprétant final, ou *habitude*, qui stabilise le rapport représentement/objet. C'est-à-dire qu'à force de rencontrer les signes de Francisco, Odette prend pour habitude de les interpréter d'une certaine façon ; et l'équipe énonce ces lois, d'abord sous forme d'hypothèses, par exemple autour du *regard laser*. L'*habitude*, donc, c'est l'état de relative constance qui stabilise notre compréhension, l'aire de discours ; elle désigne aussi le risque de « tomber dans la routine », de figement des lois (on parlera de ce risque par la suite). Elle doit toujours être remise en branle par la dynamique de la réalité (objet réel) dans laquelle le signe est partie prenante.

Au final, l'élément clé du signe, c'est l'interprétant : il relie les deux autres termes et il définit en permanence cette liaison toujours relancée par l'objet. Ainsi la théorie peircienne du signe, et donc du langage, intègre dans son noyau même le fait d'être interprété : on a fait du chemin depuis le signe binaire. La vie sémiotique des signes, c'est le carrousel entre les trois sommets du triangle : isolez l'un, ou deux, de ces sommets, et vous perdez le rapport langagier de l'homme au monde. Au final, la vie des signes, donc la vie de la pensée, est dynamique¹⁴. Le signe, le sujet et le monde cessent de se regarder en chiens de faïence.

*

L'accueil des signes. Une conception constructiviste du langage

Ce que nous apprend la pédopsychiatrie, c'est qu'on ne peut accéder tout seul à ce processus sémiotique : nous avons besoin pour cela de la disposition accueillante de l'entourage. Associer adéquatement un objet à un représentement, produire une pensée pour l'autre et pour soi, c'est un travail que le bébé ou l'enfant psychotique ne peuvent accomplir seuls. Cette singularité deviendra le fait de l'enfant seul lorsqu'il aura intégré la maîtrise des fonctions du signe, et qu'il saura régler l'émission et l'interprétation de ses représentements dans un rapport au monde qui soit vraiment ajusté et indépendant. Cette maîtrise dépend d'une dynamique du Moi archaïque, qui progressivement structure les catégories sémiotiques : la myriade

¹³ Le *Cours de linguistique générale* est l'un des plus beaux cas de succès et de contresens arrivés à l'héritage d'une pensée. Tel quel, il est l'œuvre non pas de Ferdinand de Saussure, mais de ceux qui ont voulu rendre accessible et répandre son enseignement. Il y ont réussi au-delà de toute espérance, mais au prix d'une déformation qui a rigidifié et grandement sabré dans la complexité de la pensée de Ferdinand de Saussure. C'est, entre autres, le grand mérite de la publication des *Écrits de linguistique générale*, sous la direction de Simon Bouquet, que d'avoir donné à saisir toute l'ampleur de cette complexité. Laquelle n'a rien à envier à tous les systèmes sémiotiques et linguistiques qui, depuis, s'étaient construits contre le trop rigide CLG. Nul doute qu'un Lacan, par exemple, eût été comblé de voir ses propres propositions logiques se refléter dans les notes de Saussure. Et à ce sujet, preuve que les querelles d'école ne sont que vanité, un peircien pure souche comme Balat n'hésite pas à faire l'éloge du CLG lui-même : « Lisez-le d'une traite, et vous ne manquerez pas de ressentir que cette pensée est profondément triadique. Le contenu et les orientations des manuscrits découverts ces dernières années ne me surprennent nullement. »

¹⁴ Pour résumer cette première étape de notre parcours dans la sémiotique, j'inviterais volontiers à rapprocher les deux visions du signe, binaire et triadique, de la distinction que Meltzer¹⁴ fait entre *faim d'information* et *soif de connaissance*, la faim d'information renvoyant à la conception duelle du signe et la soif de connaissance au signe peircien.

des objets réels se regroupent en types généraux, et deviennent manipulables. Si Delion insiste sur cette fonction moïque de l'interprétant, c'est que le bébé y accède précisément là où l'enfant autiste se trouve empêché de la trouver. Si ce que l'enfant articule prend valeur de signe pour l'écoute qui accueille, sa parole tiendra de plus en plus compte de cette réception, et l'enfant entrera dans l'engrenage du langage ; Francisco par instants, grâce à l'équipe, *rentre* dans cette aire hors de laquelle il était la proie sans défense de l'angoisse.

Le problème, c'est que cette angoisse est contagieuse. Je cite B. Golse : *Quand les enfants autistes nous regardent, et tel n'est pas toujours le cas, rien n'est moins sûr, au fond, qu'ils nous regardent. Leur regard nous entraîne tout au fond de la mer*¹⁵. Il est d'autant plus difficile de résister alors à la tentation de neutraliser la violence de la vérité. Alors qu'au contraire, il faut oser la *déchaîner*. Pour cela, il faut supposer un sujet derrière la violence, présent bien que loin, et le respecter. L'éthique de votre praxis est de faire ce pari que, même dans ce qui ne s'adresse pas à vous, il y a des indices que vous allez décider d'interpréter, et qui grâce à cette décision, vont peut-être advenir à l'état de signes pleins : vous accueillez un objet, même sans savoir s'il est le bon, car peu importe : ce qui est important, c'est son entrée dans le circuit de l'interprétation, qui fait émerger l'hypothèse d'un sujet. Le sujet est désormais inscrit dans la lecture des échanges, *puisque* vous lui renvoyez ces indices, une fois que vous les avez ingurgités et transformés en signes. De fait, ce renvoi tient lieu d'hypothèse interprétative. La réaction de l'enfant, ou son absence de réaction, vous mènera à affiner ensuite votre interprétation de façon toujours plus fine. Cette loi fera contact ou non avec le réel, selon que vous avez ou non *touché juste*. On devine qu'Odette n'a pas trouvé la bonne réponse du premier coup.

Mais justement, comment ajuster cela ? Comment passer d'un interprétant, d'un représentation, d'un objet à l'autre ? Pour saisir cela, il faut franchir une étape dans notre modélisation de la complexité du langage, et en venir à la seconde triade annoncée tantôt.

*

Feuilletage du langage

Résumons-nous. La sémiotique se définit par la triade Représentement/Objet /Interprétant, et la vie du signe, c'est le carrousel logique entre les trois. Mais dire cela, c'est encore trop simplifier la vie du langage, car c'est la voir de façon trop abstraite. Vous le savez mieux que quiconque, quand on communique, cela ne passe pas que par un seul canal, dans la seule dimension consciente : Odette et Francisco nous le montrent bien, il y a différentes strates dans la communication. On pourrait croire que cela ne relève que du contexte, et qu'il n'y a là que du *détail*, circonstance pratique : au contraire, Peirce va intégrer cette stratification dans la définition du signe : autrement dit, l'atome du langage est un feuilleté, et le carrousel tourne sur plusieurs dimensions à la fois. Ce feuilleté vous concerne, car il se met en place durant les phases précoces d'instauration du langage.

Mais avant de rapprocher sémiotique et psychodynamique, je dois d'abord vous présenter ce feuilletage dans sa logique propre. Il vise à distinguer les différents modes d'être d'un signe : possible, réel (matériel) ou nécessaire. Le premier mode, Peirce l'appelle *priméité* ; le deuxième, *secondéité* ; et le troisième, *tiéréité*. Prenons comme exemple les hiéroglyphes sur la pierre de Rosette que Champollion déchiffra, et qui reproduit un même texte en trois langues : hiéroglyphique, démotique, grec. Dire qu'un signe existe sur le mode du possible, c'est dire qu'il représente quelque chose sans que l'on sache quoi : la signification des hiéroglyphes avant que Champollion ne les interprète, leur façon d'être des signes, demeure en suspens. Et tant qu'on n'y touchera pas, ils n'auront aucune existence réelle. Telle est la priméité. Considérons maintenant les hiéroglyphes en tant qu'ils sont là sur la pierre, tracés. Ce n'est plus leur fonction signifiante qu'on regarde, mais leur présence matérielle ; par le seul fait de côtoyer les deux autres textes dont on sait qu'*eux*, ils signifient quelque chose, leur présence, dessin après dessin, incarne la présence d'une signification. La chose tracée impose dans la situation une seconde chose tout aussi réelle, « autre chose » x bien qu'encore obscure, mais peu importe. La secondéité, l'être réel, matériel des signes, c'est leur inscription, au sens actif du mot : ils inscrivent qu'il y a quelque chose au lieu de rien, et qu'il n'est pas possible de faire sans. Dans la tiéréité, ça y est, Champollion a enfin découvert la loi du code hiéroglyphique. On peut considérer ces étranges signes non plus comme de pures possibilités ou des présences brutes, mais comme des signes à la signification prévisible. Désormais, chaque fois qu'ils apparaîtront à la surface d'un papyrus, les hiéroglyphes porteront avec eux un objet strictement interprétable. Autrement dit, une habitude est acquise. Désormais, on saura déchiffrer tout texte écrit en langue hiéroglyphique.

*

Les interactions ou les mises en scène de la sémiotique

Ces termes logiques, quel théâtre ont-ils pu faire dans la pensée de Delion, vu qu'il n'est pas égyptologue, mais psychiatre ? Comment les articuler avec la psycho-dynamique ? Le tableau 1, encore vide, nous montre la scène vide, et nous allons remplir progressivement ces cases vides par la suite.

¹⁵ B. Golse, *Du Corps à la pensée*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000, p.106.
p.10/82

Tableau 1 : disposition d'ensemble des catégories sémiotiques et psycho-dynamiques

	3. Interprétant	2. Objet	1. Représentement
3. Tiercéité Interactions fantasmatiques Registre secondaire ; Genre signifiant			
2. Secondéité Inter. comportementales Registre primaire ; Genre matériel			
1. Priméité Interactions Affectives Registre originaire ; Genre émotionnel, affectif			

La rencontre entre le bébé et l'adulte, c'est une *scène* où se déroule la sémiose pour la toute première fois. On va la remplir grâce aux interactions précoces, qui se déploient sur trois plans : affectif, comportemental et fantasmatique. Elles plongent le bébé dans un bain sémiotique. Elles sont la *mise en scène* de la sémiose : elles donnent le ton (affectif), elles dirigent le jeu (comportemental), elles surdéterminent le sens (fantasmatique) de ce jeu. Au final, on a trois canaux de communication : tonal, comportemental (matériel, corporel) et fantasmatique. Ces canaux, Delion les associe respectivement à la 1^{re}, 2^{de} et 3^{de}. Enfin, il les fait correspondre aux trois catégories : originaire, primaire, secondaire. Le carrousel entre représentements, objets et interprétants se déploie sur chacun de ces canaux : il tourne sur trois surfaces à la fois, et cela nous donne 9 cases¹⁶.

Delion va dynamiser le tableau en un schéma pour retracer l'accès au Moi archaïque, en prenant comme point de bascule le moment des premières inscriptions (schémas 2 et 3 ; les numéros surlignés désignent « l'ordre » dans lequel peut se déployer l'évolution du signe, dans les commentaires cliniques que livre Delion de ces schémas).

Schéma 2 : avant les premières inscriptions

	Interprétant/interprète	Objet/museur	Représentement/scribe
Tiercéité Genre signifiant Représentations Interactions fantasmatiques	Argument 7" <i>Bébé pleure comme cela donc il a faim</i>	Symbole 5 <i>Pensée : Tiens, bébé pleure</i>	Type 6 <i>Parole : Tiens, bébé pleure</i>
Secondéité Genre matériel Perceptions Interactions comportementales	Proposition 7' <i>Bébé pleure, je vais lui donner du lait</i>	Ligne des identifications Indice 3 Perception d'estomac vide de lait déclenchante neurologiquement Icône 1 Sensation d'estomac vide de lait « β »	Trace/tessère 4 Signe de faim (recherche sein, réflexe succion ou phonatoire: <i>Ouin!</i>)
Priméité Genre émotionnel Sensations Interactions affectives	Prédicat 7 <i>Bébé pleure : il pourrait avoir faim, sommeil, mal...</i>		Ton 2 Qualité de « faminité »
Fonction α (incarnée par la fonction maternelle)		Élément β (incarné par le corps-psyché de bébé)	

Schéma 3 : après les premières inscriptions

	Interprétant repr. de mots/ Interprète	Objet repr. d'objet/ Museum	Représentement repr. de chose/ Scribe
Tiercéité Genre signifiant Représentations Interactions fantasmatiques	Argument 7' <i>J'ai compris que quand j'ai faim, je dois téter le sein qui me procure du lait</i>	Symbole 5 <i>Le sein comme symbole de lait</i>	Type 6 <i>Tiens, bébé veut le sein → J'ai faim</i>
Secondéité Genre matériel Perceptions Interactions comportementales	Proposition 7' <i>Ah ! voilà le sein !</i>	Ligne Indice 3 Indice de lait (« sein comme voie du lait »)	Trace devenant tessère 4 Signe du sein (ex. : le pouce)

¹⁶ Ce nombre et cette disposition des cases semblera arbitraire : en un sens elle l'est. Elle l'est déjà beaucoup moins quand on sait que Delion dispose ces différentes étapes, et ces différents types de présence du signe, selon un ordre de déduction proprement peircien, par « trichotomies ». Elle devient encore plus intéressante quand on sait que, via Balat et Oury, ce « tableau à 9 cases » (Delion, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, op. cit., p.140sq.) reprend les catégories d'un tableau que Lacan développe dans son commentaire de l'œuvre de Freud *Inhibition, symptôme, angoisse*. Je n'insiste pas sur ces différentes strates théoriques et interprétatives, dont il faut cependant bien savoir qu'elles ne sont pas lubies d'exégètes, manipulations d'apprenti-sémioticiens, mais au contraire tentative rigoureuse et aventureuse d'articuler la logique complexe de la psychose et du langage à travers les deux éclairages, à la fois radicalement disjoints et fondamentalement en écho, qu'en proposent la psychanalyse lacanienne et la sémiotique peircienne.

Priméité Genre émotionnel Sensations Interactions affectives	Prédicat 7 <i>Je pourrais avoir le sein, le biberon, rien...</i>
Fonction α (dont peu à peu s'empare le bébé)	

Icône 1 Icône de l'objet-sein	Ton 2 (pictogramme) Qualité de la « seinéité »
Élément non plus β mais α	

Le tout est articulé avec l'appareil métapsychologique issu de Freud, Bion, Klein, Winnicott, Lacan, Lebovici, Golse, et surtout Balat. Et c'est à partir de cette matrice du langage qu'il développe une sémiotique des pathologies autistiques et psychotiques (schéma 4), avec les apports entre autres de G. Haag, Tustin, Szondi, J. Schotte, J. Oury et D. Roulot.

Schéma 4 : de l'évolution de l'autisme infantile traité (avec Haag, Szondi, Schotte)

	Interprétant (repr. de mots)/ Individuation schizomorphe	Objet (repr. d'objet)/ Paroxysmal sexuel	Représentement (rp. chose)/Contact	
Tiercéité Genre signifiant Représentations Interactions fantasmatiques Individuation schizomorphe	Argument Moi <i>pontifex oppositorum</i> But pulsionnel	Symbole	Type Légisigne Apparition du <i>non</i> Echolalie en adhésivité	
Secondéité Genre matériel Perceptions Interactions comportementales Phase symbiotique Paroxysmal sexuel	Proposition	Ligne de la fonction forclusive		
Récupération 1^e peau Priméité Genre émotionnel, Sensations Interactions affectives Autisme réussi Contact	Prédicat	Ligne des identifications	Indice Clivage horizontal (pousse paroxysmal)	<i>Tessère</i> Confirmation de l'investissement de la moitié inférieure du corps incluant l'anal et le sexuel
			Clivage vertical Objet (sexuel)	<i>Trace</i> Jonction des 2 ½ du corps
			Icône Recherche d'un appui dos Icône de l'objet-sein	Ton Recherche des sensations Recherche des sensations, tantrum au dérangement des stéréotypies Source pulsionnelle

Je ne peux m'attarder sur ces développements complexes, mais je tenais au moins à vous indiquer la finesse de la sémiologie ainsi élaborée par Delion, et tout ce qu'elle peut apporter dans une analyse ou un diagnostic. Je signale que Delion, vers la fin de son ouvrage, offre un tableau clinique qui met en congruence les propositions de Geneviève Haag sur « l'évolution de l'autisme infantile traité¹⁷ » et la vision sémiotique qui peut sous-tendre une telle évolution. Je relèverai en fin de parcours les ouvertures théoriques importantes que rend possible une telle congruence entre logique et psychodynamique.

Mais pour l'instant, j'essaierai seulement de vous présenter quelques lignes de lecture de ce schéma, ainsi que ses conséquences sur le plan de la pratique.

*

Psychodynamique des 1^{er}, 2^{es} et 3^{es}

Dans la priméité il n'est question que de possibilité pure¹⁸, que Delion rapproche des systèmes d'identification primitifs, et de l'*archaïque* de Tustin. Reprenons la réaction d'Odette. Sans même chercher à nommer l'angoisse pure de Francisco, elle est sensible à sa tonalité qui n'arrive même pas à se canaliser en des mots compréhensibles ; sans cela, en effet, pourrait-elle y répondre ainsi, dans une tonalité ajustée aussi profondément qu'est profondément ancrée la violence de l'enfant ? La priméité d'un vécu, c'est le pur vécu, en-deçà même du fait d'être *senti comme* vécu ; c'est proche du *pathique*, notion introduite par E. Strauss et présentée ainsi par H. Maldiney :

Straus met à nu dans le sentir un ressentir : ni réflexion, ni affection de soi par soi. La polarité sujet-objet, le redoublement intérieur de la conscience de soi, ne sont pas niables, mais ils sont seconds, et ne sont possibles qu'à partir d'une situation plus originelle : celle du sentir. Avec le percevoir, premier niveau de l'objectivation, nous sommes déjà sortis du sentir. On peut parler de « l'être-là » du sentir comme d'un être-avec-le-monde plutôt que d'un être-au-monde. Un être-avec qui se déploie en direction du sujet et de l'objet, qui ne deviendront tels qu'après coup. Strauss nomme moment pathique cette dimension intérieure du sentir, avant et en dehors de toute référence à un objet perçu. Il s'agit d'une autre logique [que la logique objectale] et cette logique est une esthétique intégralement exprimable en termes d'espace et de temps, phénoménologie constituée au niveau du Sentir et du Se Mouvoir¹⁹.

À quoi nous sert ce pathique ? À voir que les interactions affectives sont un lieu de communication transmodale. Le bébé et sa mère évoluent dans un dialogue transversal à tout code, *en douce* : les représentements eux-mêmes sont quasiment intangibles. C'est la tonalité de l'angoisse qui signifie, en-deçà même de toutes ses déterminations particulières. Pour entendre

¹⁷ G. Haag, « Grille de repérage clinique des étapes évolutives de l'autisme infantile traité » (en coll.), *La Psychiatrie de l'enfant*, XXXVIII, 2, 497-527.

¹⁸ Par exemple, je ne considère même pas la trace de rouge que je vois sur ce mur, ni même l'idée du rouge *en soi*, mais seulement de la qualité par laquelle le rouge ne paraît pas autre chose que du rouge.

¹⁹ Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p.136-138. Cité par Delion, *in op. cit.*

cela, il y faut d'autant plus un art de l'écoute polymodale : repérer le *clandestin* du signe et lui répondre de même, *en douce*. Mère et enfant évoluent sans passer par du réflexif, ni même par un besoin d'agir, mais par un pur co-sentir. Et parce qu'il y a résonance entre ces deux sentir, quelque chose va pouvoir se jouer sur la scène des actes. Aussi, même dans l'échange qui semblera le plus strictement comportemental, cette trame impalpable de la 1^{re} reste présente, comme condition de possibilité. Mère et enfant font se rencontrer leurs vécus originaires, et dans ce registre de l'affect, la possibilité d'un monde commun s'installe.

La scène des actes, c'est la secondéité, notre 2^e ligne, où on communique avec la présence des traces, même les plus ténues, mais qui sont cependant bel et bien agissantes²⁰. C'est toujours le même *je ne sais quoi* de la priméité, mais maintenant vécu *comme* je ne sais quoi. Odette agit en coprésence avec ces signes, elle fait signe à Francisco et fait contrepoids à cette angoisse qu'elle supposait de façon immédiate, primale. La secondéité fait embrayer la situation réelle sur la priméité ; et symétriquement, dans la priméité s'ancre la qualité de cette présence active (on verra comment). Bref, il n'y a pas de secondéité sans priméité.

La secondéité, c'est donc l'actualité de tout ce qui est. On pourrait s'en contenter. Odette calme l'enfant : ça suffit, apparemment, pour les gestionnaires d'ambiance. Mais c'est un leurre : si cela suffisait, n'importe qui pourrait faire comme Odette. Or force est de constater que ce n'est pas le cas. Donc, on pourrait se contenter de la seule *efficacité*. Pourtant, on ne cesse jamais d'en chercher les lois. Où ? Dans la tiercéité, qui, elle, est pensée de tout ce qui est. C'est la compréhension, par Odette et l'équipe, de toute la chaîne qui relie le sourire de Francisco répétant *Réparer le carreau*, à sa soudaine accalmie et au câlin qu'il part faire à Marie-Agnès. On a « pigé » comment ça marche. Les intuitions pro-posées dans la 1^{re}, dé-posées dans la 2^{re}, sont abstraites en une habitude qui règlera dans l'avenir les situations similaires. Cette quête, qui du réel abstrait le savoir, d'aucuns l'appellent *théorie*. Lorsque B. Golse fait du bébé un philosophe qui modélise et perçoit le monde de façon poétique, le propos ne me semble pas loin de cette tiercéité, sémiotisation du monde, présente y compris dans certains stades précoces du développement du bébé. Sur ce point, je renvoie à Lebovici et à la théorie de « la triangulation généralisée à tiers substituable » de Green.

La vie sémiotique est faite du passage entre ces lignes et ces cases, où les visages du signe varient beaucoup. En rencontrant ces différents visages, le bébé va accéder au langage. D'abord étayé, contenu par l'effort interprétatif de son entourage, puis seul, une fois introjectés ces contenants dans son propre psychisme. Delion regarde en profondeur la logique qui relie ces différentes étapes à partir de l'exemple canonique du bébé cheminant de la sensation d'estomac vide de lait comme élément *bêta*, c'est-à-dire même pas la faim réelle mais sa pure qualité, à l'habitude : *J'ai compris que quand j'ai faim, je dois téter le sein qui me procure du lait*. Delion ici (schémas 3 et 4) modélise la spirale progressive de la maîtrise du langage. La progression du bébé de la priméité vers la tiercéité sera son accès à cette maîtrise : remontée des lignes ; peu à peu, à partir de ses objets et représentements archaïques, il chemine vers l'établissement de lois interprétatives et il se fera peu à peu l'interprète de sa propre parole : parcours des colonnes de droite à gauche. C'est dans ce même schéma que va être intégré le crachat de Francisco : d'abord bloqué, puis capable de circuler dans les neuf cases.

*

Du crachat jusqu'à son interprétation finale

Le lire dans sa priméité, c'est tenir compte en lui de l'angoisse, sans qu'il soit question de sa signification ou de sa destination. Odette interprète ce qui passe sur un mode *flottant* (case 1.3) et le Représentement est de l'ordre du *tonal* (case 1.1), au plus proche de l'angoisse archaïque qu'Odette rapproche d'un Objet possible (case 1.2). Et si plus tard, un objet, une « cause », se révèle réellement associable au crachat, il se sera ancré dans cette case et cette ligne, dans l'impalpable et l'affectif.

Ce *plus tard*, il arrive dans la 2^{re}, lorsque l'objet possible devient un indice tangible (case 2.2), une fois pris dans les interactions comportementales. En interpellant l'enfant, la parole d'Odette (case 2.3) articule réellement ce qui demeurerait flottant : le tonal *s'encorpore* (J. Oury) en une trace, matérielle et corporelle (case 2.1). Cette trace et l'indice qu'elle révèle, Odette les met en rapport. Ce faisant, elle fait acte d'interprétation, au sens psychanalytique : elle *déchaîne la vérité*²¹. Sans Odette, Francisco resterait coincé dans l'angoisse pure et n'aurait plus que les passages à l'acte comme vecteur. A présent au contraire, l'angoisse peut se dialectiser, extériorisée dans la trace du crachat et rapportée à l'acte dynamique, singulier qui a *poussé* en Francisco : cracher l'angoisse faute de la dire.

Pouvoir la dire, c'est franchir l'ultime étape, vers la tiercéité, l'état du langage où enfin, une trace désigne une chose, un représentement désigne un objet, selon une signification stabilisée. Lorsqu'Odette et l'équipe arrivent à déduire et établir une telle loi, les manifestations comportementales de Francisco apparaissent comme relevant d'un type précis (case 3.1). En fait, vous le savez (je vous renvoie à la question des *représentations d'interactions généralisées* et aux travaux de Daniel Stern), c'est autour de la répétition de ces traces, d'abord perçues comme isolées, qu'émerge réellement un ensemble abstrait, général : la catégorie de *l'angoisse du bris*. A ces types, on peut rattacher les comportements et les émois de Francisco : les indices deviennent les objets identifiés et pensables, autrement dit une réalité symbolique : des symboles (case 3.2). A ce stade,

²⁰ La secondéité, c'est aussi le mode d'être de l'odeur que renifle l'animal aux aguets et qui lui *fait signe*, c'est la somme fade des petits indices que le commissaire Maigret laisse s'amonceler et d'où sortira sa lecture du milieu. On le verra dans la suite, c'est donc la dimension par excellence des *indices*.

²¹ Cette expression est entre autres dans le *Séminaire* « D'un discours qui ne serait pas du semblant ».

l'interprétation de la pure possibilité d'angoisse, contenue dans le crachat, est arrivée à son terme : on reconnaît ce qui cherchait à s'y dire, on sait désormais quoi lui répondre : une habitude s'est instaurée (case 3.3). Lorsque la sémiose du crachat s'est déployée *jusqu'à* la couche de la tiercéité, toutes les harmoniques de signification se sont pleinement déployées. Pour cette fois...

C'est ce stade de maîtrise sémiotique auquel Francisco, justement, ne peut accéder, mais qu'Odette suppose déployable en lui, énonce pour lui, manipule à sa place, et lui offre comme une articulation possible alors qu'il était incapable, seul, de se sortir du règne totalitaire de son angoisse. Odette porte sur ses épaules psychiques la possibilité du sujet qui demeurerait bloquée en l'enfant.

Cela nous permet de bien préciser une chose : le signe et son carrousel dispose un sujet au langage. Ce sujet, ici, c'est Francisco. Il demeure l'interprète du signe, même si c'est Odette qui, en un sens, « prend le relais » là où Francisco, empêché, entravé, ne peut porter jusqu'à terme ce signe. C'est toujours Francisco qui reste l'ultime autorité quant au sens du signe. On peut même dire de façon plus précise que, dans le carrousel du signe, le sujet est une dimension : l'interprète est une fonction, et peut importe la personne qui incarne cette fonction, qui la remplit ; le sujet ne se réduit pas à cette question *personnelle* — et cela, Odette, et toute l'équipe, le sait. On ne se trompe pas de sujet, quand on a une maîtrise et une éthique dignes de ce nom. Je laisse ce point en suspens, car nous n'allons pas tarder à le reprendre.

Et plus généralement, cette fonction interprétante est aussi remplie, quotidiennement, par l'entourage de tout enfant. Cela revient à dire que dès les premiers échanges, le bébé baigne dans la qualité de langage importée par l'autre dans la situation d'interaction. Le langage, la tiercéité prennent toujours d'abord le visage de l'autre, sa voix, sa langue. A ce niveau archaïque²², la communication doit passer par la couche la plus affective du psychisme : la priméité de la mère, qui communique avec celle de l'enfant (au sens où l'on dit qu'un endroit communique avec un autre), est comme le *cheval de Troie* par où entre ce dont le bébé n'a pas encore la notion et qui pourtant le marque. Le canal de la priméité est le cordon ombilical sémiotique le plus proche de son prédécesseur biologique ; par lui, la psyché des parents intègre dans son activité langagière ce petit être qu'ils *nourrissent de leur soin*, en l'aspirant ainsi dans leur façon d'être humains, en lui inspirant ses premiers balbutiements de petit d'homme. Bref, il faut bien en passer par l'hypothèse des interactions précoces. Imaginons pour nous en convaincre le cas opposé, hélas, d'un bébé plongeant sans qu'on s'en rende compte autour : un symptôme grave ne serait jamais réellement pris en charge, une volonté de signifier sans personne sur la rive pour l'accueillir et le sauver de la noyade : une machine sémiotique au point mort. Conclusion de ce tableau morbide : Francisco sans Odette, ou le bébé sans sa mère, ne sauraient exister au-delà de leurs éléments *bêta*. Le carrousel du signe, immobile : un représentation sans (la recherche de) son objet, dans un désert d'interprétants. Quant au feuilleté, il ne serait que platitude pure de la 1^{re} sans accès à la 2^{re}.

*

La tiercéité, clé de voûte de l'édifice symbolique

Eh bien, cette conclusion permet de comprendre avec la même logique comment l'on passe d'une ligne à l'autre de notre tableau. Car la priméité, seule, n'a pas le pouvoir de faire émerger la secondéité : le réel ne naît pas *ex nihilo* du possible (et d'ailleurs, la loi ne découle pas plus naturellement du réel) : On peut même dire que c'est tout l'inverse. Le bébé ne recrée pas le langage à partir de rien, il s'intègre dans le monde, qui est groupe et langage (René Kaes dit que *le monde est corps et groupe*), et il ne bâtit pas tout seul notre schéma ligne après ligne, case après case : tout le tableau est toujours déjà là : remplir dans la réalité cette condition logique, c'est la fonction de l'entourage de l'enfant. Les seules fonctions auxquelles a accès le bébé sont les cases du bas à droite. Si les fonctions inscrites dans les cases du haut de notre tableau n'étaient pas d'abord prises en charge par l'interprétation de l'entourage pour venir au devant des fonctions des cases du bas, jamais l'enfant n'arriverait à dépasser certains stades d'expression. Autrement dit, la ligne du haut, la 3^{re} n'est pas seulement l'achèvement du tableau : c'en est aussi la clé de voûte. Il y a de la 3^{re} qui vient agir même au cœur de la 1^{re} et injecter sa faculté de mise en liaison dans la 1^{re}. Le bébé, au départ, ne dispose précisément pas de cette tiercéité, cette couche des harmoniques fantasmiques, mais dépend de celles de sa mère, dont la présence donne le la aux interactions affectives. Dans cet ordre d'idées, Francisco seul n'arriverait pas à calmer son angoisse archaïque si Odette ne venait agir et piger, avec ses fantasmes et son contretransfert. Ainsi, une boucle s'effectue entre les lignes de notre tableau, exactement comme le carrousel entre les colonnes : cette boucle injecte la vertu *symboligène* (Dolto) dans les interactions affectives et comportementales²³. Je viens de lâcher ce mot : *symboligène* — donc parlons lacanien : La 3^{re}, c'est l'instauration du Symbolique, qui injecte de l'organisation au sein du donné : elle instaure de la médiation et de la modification au niveau de la priméité et de la secondéité, elle permet le passage et l'échange des différents signes au sein de ce qui n'est plus de l'immédiat indéterminé, mais un monde travaillé

²² Depuis une psyché autre, apparaissent les prémisses de la *fonction d'objectalité* et de *séparabilité*.

²³ Cette rétroaction n'a rien de magique dans son advenue : il s'agit de *psychodynamiser* la sémiotique pour le voir ; mais symétriquement, c'est à son bon fonctionnement que l'on juge de la qualité de l'interprétation à laquelle sont soumis les signes émis par le bébé. Et ce qui permet de jauger cette qualité, c'est la valeur structurelle, finale de la logique du tableau pris dans son ensemble, et au sein duquel finalement, peu importe de savoir qui fait quoi : le tout est que le signe fasse son petit bonhomme de chemin. Alors, le sujet sera assuré de pouvoir faire le sien. Qui évidemment n'est *jamais* tracé d'avance.

par de la structuration. La 3^{te} n'est donc pas seulement la *fine fleur* de l'interprétation, le diagnostic en béton armé, une fois détaché des situations qui nous y ont mené : la 3^{te}, c'est ce qui règle, *c'est la règle comme présence réelle*²⁴.

*

Fermetures et blocages : sémiotique des pathologies

En d'autres termes, la tiercéité empêche chacun des trois niveaux de se fermer aux autres²⁵. Pourquoi est-ce si important ? Parce que cette fermeture, qui bloque le trajet des signes et de leur interprétation, c'est ce qui définit la pathologie d'un point de vue sémiotique. C'est pour cela que Delion interprète les pathologies selon les catégories sémiotiques (schéma 5). En simplifiant sa théorie, la fermeture au seul niveau de priméité marque l'état autistique, où la tridimensionnalité du corps demeure encore inaccessible ; la fermeture à hauteur de secondéité marque l'être-là du psychotique²⁶, qui n'arrive pas à *franchir le Rubicon* de la fonction forclusive. Ainsi, entre autres, Delion reprend le travail de G. Haag sur la clinique de la sortie progressive de l'autisme, en faisant correspondre les différents stades de réintégration des fonctions psychiques avec le rétablissement du passage entre les *lignes* de notre tableau²⁷.

Mais on oublie souvent la pathologie de la tiercéité fermée sur elle-même. Quelle est-elle ? C'est le refoulement de tout ce qui n'est pas *rationnel* (ou rationalisé... : corps, tonal, etc.) et ce faisant, c'est l'abrasion de toute l'harmonique fantasmatique. C'est le retrait dans la seule logique binaire, même fardée du masque de l'*universalité*, et qui ne connaît que des lois cadres auxquelles obéit un univers uniquement composé de cas particuliers, (re)connaissables, comme si les émergences singulières relevant du sujet y valaient pour rien. Ce retrait frileux châtre tout ce qui, émergeant, dépasse les jugements tout faits et pourrait les défiger, en les remettant en permanence au contact du contingent, du pathique, de ce qui garde un ancrage dans le désir. Pour désigner cette maladie, aliénation (sur)moïque au règne de l'opinion, à la doxa, J. Oury parle d'*endoxalite aiguë* ; ce symptôme, aussi grave que d'autres, relève d'une maladie d'autant moins perçue qu'elle est massivement répandue : la *normopathie*. Sa manifestation clinique, c'est le refuge dans les *ça-va-de-soi*. Le normopathe, c'est *vouzémoi*, le névrosé lambda ; celui qui croit être normal alors qu'il n'est que normé²⁸. C'est pourquoi je dirai que la qualité de son être-là, c'est la connerie — et nous en sommes tous plus ou moins atteints. Procédons en effet par la négative : vous aurez remarqué que ce n'est jamais à l'aune de la connerie que l'on juge les propos, productions ou être-là des psychotiques. Un regard qui, du fond de la mer, *n'arrive pas* à nous regarder, *ça ne peut pas* être con. Pour ce qui est des normopathes, hélas...

²⁴ La tiercéité instaure dans la vie du signe le règne de la transuasion — encore un mot barbare, mais dont une syllabe me semble parlante : ce trans, qui à la fois traverse et relie les espaces que régit la loi. Il tient à la fois du transsibérien, qui parcourt une immense région et ipso facto la structure, donc l'unifie malgré son immensité : 3^{te} ; de la transhumance, suivant des chemins pourtant jamais tracés d'avance et pour lesquels un raisonnement pratique, incarné par exemple dans l'acte d'Odette, reste le moment réel de création logique aux croisements de l'existence : 2^{te} ; et enfin de la transformation, qui fait que prendre un embranchement, ce n'est pas effacer le trajet parcouru, et que regarder l'avenir suppose tout sauf considérer le passé comme figé : 1^{te}. L'existence a beau être une liste à la Prévert de hasards, cette liste n'en développe pas moins une morphologie singulière qui la rapproche plus de la beauté de la statue intérieure qui sont en nous, de notre trait unaire, que des va-et-vient des aveugles hasards de Fortune. Sans ce mouvement, quelle chance aurait le geste d'Odette de redéployer la situation de souffrance de l'équipe et de l'enfant ?

²⁵ Deux lois sémiotiques unifient l'interprétation : un phénomène d'intégration croissante (de la 1^{te} dans la 2^{te}, et des deux dans la 3^{te}), qui ne va donc pas sans une dépendance tout aussi croissante (pas de 2^{te} sans 1^{te}, et pas de 3^{te} sans les deux autres). Grâce à ces lois, la communication entre le bébé et son entourage se fait « en 3D ». Chaque *couche* d'interactions apporte sa richesse spécifique à la qualité de la communication. Celle-ci ne pourrait jamais aller labourer aussi profond si Représentements, Objets et Interprétants n'étaient, dans la priméité, colorés par ces pures possibilités encore non limitées par ce qu'ils pourront advenir ; la communication ne pourrait jamais être aussi ouverte sur la réelle incarnation (ou plutôt incorporation) et sur une réelle transformation, que dans son passage à travers la secondéité. La communication, enfin, ne pourra jamais être aussi pleinement fertile, souple, qu'en se déployant dans le tissu de liens rendu possibles de façon pérenne par la dimension structurante et symbolique de la tiercéité ; c'est pourquoi, peu à peu les visages des Représentements, Objets et Interprétants gagnent en signifiante au fur et à mesure qu'on *monte* de la priméité des interactions affectives vers la tiercéité des interactions fantasmatiques.

²⁶ *Secondéité pure* comme dit Danièle Roulot (cf. *Paysage de l'impossible. Clinique des psychoses*, Nîmes, Le Champ social, « psychothérapie institutionnelle », 2003).

²⁷ Pour établir un lien avec l'enfant, il faut tenir compte du degré d'*enfoncement au fond de la mer* dans lequel il paraît plongé. La problématique du soin n'est jamais fixable une fois pour toute (le rêve actuel des diagnostics...) ; le dispositif évolue avec la pathologie, et son critère de pertinence est toujours en rapport avec la singularité de l'enfant. Un enfant peut n'être qu'un simple émetteur de représentements (cela correspond à l'*autisme réusé*, selon la grille d'évolution clinique de l'autisme infantile mise au point par G. Haag) ; il peut articuler quelque chose d'un « savoir », certes incommunicable par du langage rationalisé, mais incarnant au moins un rapport entre les représentements et leurs objets supposés (c'est le cas du psychotique selon D. Roulot ; cela correspond aussi à la *récupération de la 1^{re} peau* puis à la *phase symbiotique installée*) ; l'enfant peut enfin maîtriser la relation objet/représentement par une loi qui soit de l'ordre du transmissible et du discutabile. Selon les cas, packing, atelier-pataugeoire, atelier-conte, thérapie, etc. aident l'enfant à aborder, et parfois de si loin, les rivages du symbole, proposant autant de contenants, de corps et de pensée, articulés sur les registres intra- et extra-psychique, et sur la culture du milieu.

²⁸ C'est en cela que toute croyance a le pouvoir premier de normaliser et de naturaliser ce à quoi elle s'attache. Qu'elle ne mène pas forcément à la normopathie, c'est tout aussi vrai — mais seulement si elle n'est pas coupée du dialogue avec les autres dimensions qui font, et fondent, la praxis (j'y reviens plus loin dans ce texte).

Mais revenons à Francisco et aux dégâts d'une approche purement rationalisante, positiviste : on peut imaginer que, de par l'échec d'un savoir préétabli, son crachat sera traité dans la clôture d'une pure interaction comportementale : *Francisco est un type-violent, il me crache dessus, je cherche pas plus loin, je lui balance une beigne. Rien à foutre de savoir pourquoi il crache. Qu'il crève dans sa méchanceté, on qu'on l'azimute à coup de cachetons.* Là, sous le comportement, on ne suppose carrément plus aucune priméité que ce soit ! Avec ça, toute véritable constitution de ce symptôme en objet de savoir inédit se trouve interdite. On en reste au symptôme et à sa contention. Pas besoin de remonter dans le temps ou d'aller voir ailleurs : il y a des lieux, à notre époque et chez nous, où, dans l'euphémisation ouatée et l'asepsie des normes en vigueur, des Francisco crèvent tout doucement. Je pense au livre de P. Coupechoux, *Un Monde de fous. Comment notre société maltraite ses malades mentaux*, qui date de 2006... A ne pas lire un jour de pessimisme trop appuyé. Dans ces lieux mortifères, deux aliénations se surajoutent, au lieu de se dialectiser : l'une toute compréhensible, à notre sensibilité et à nos fantasmes, et l'autre, beaucoup moins défendable, à la structure *hypermoïque* du champ social : c'est elle, la normopathie et ses corollaires ô combien répandus. Celle qui peut faire descendre un enfant encore plus profond que le fond de la mer.

*

Ni personne, ni hiérarchie : La praxis thérapeutique, lieu véritable de l'interprétation

Tout à l'inverse, pour indiquer ce que peut être une véritable 3^{ie} qui ne se ferme pas aux deux autres dimensions, donc une habitude au sens noble du terme, j'opposerai à ces tableaux morbides le souvenir d'une femme de ménage de la clinique de La Borde. A l'instar d'Odette, elle occupait une place privilégiée dans la constellation existentielle d'un schizophrène. Alors que rien ne la préposait administrativement à cette *tâche*, et que bien des empêchements relevant du juridique pouvaient empêcher l'infirmière de prendre certaines responsabilités, les psychiatres prirent néanmoins cette situation transférentielle au sérieux et avec cette employée, ils travaillèrent ce qu'il en était de son propre contre-transfert. Loin de lui retirer sa responsabilité dans l'efficacité sémiotique, sous prétexte de son statut social subalterne, ils lui donnèrent de leur pouvoir, un espace de liberté où, à partir de sa place réelle, elle a pu travailler son statut d'Interprétant dynamique pour le faire accéder pleinement à celui d'Interprétant final : autrement dit, ils lui donnèrent les moyens de transformer son savoir et d'en devenir maîtresse. C'est ainsi que, dans un lieu symbolique qui n'était pas du semblant, et qui ne ressemblait pas à ce qui tend à se généraliser au sein des guignolades sordides des administrations médicale, éducative, pénitentiaire, une femme de ménage devint psychanalyste.

Ce que l'on définit ici n'est pas mince : c'est une pratique qui n'écrase pas la singularité des sujets et de leurs interactions sous la logique sociale, c'est une pratique qui au contraire se structure autour de ces émergences. Cela s'appelle une praxis. La praxis est une pratique qui crée des objets et de la valeur, mais où les praticiens sont maîtres du processus de production, et donc maîtres de la valeur produite, qui devient aussi indissociablement la leur. Les praticiens sont donc maîtres de leurs conditions de travail et d'existence, et de la qualité de cette existence : une praxis est donc créatrice d'une valeur qui touche le sujet lui-même (poiesis), qui n'est plus seulement un agent qui ne *vaut* que ce que vaut son effort ; liberté, pouvoir et responsabilité vont de pair dans la praxis, et tout est noué ensemble : la valeur de soi et du groupe, et la valeur de la production : avec la praxis, on assiste à une définition générale, complexe, de la valeur. Une praxis peut avoir la taille minuscule d'une petite équipe soignante, dérisoire en termes de logique managériale ; mais, pour cette même raison qui fait son humilité, elle peut aussi devenir le *lieu* où l'humain se (re)tisse.

*

Les trois fonctions sémiotiques de l'équipe accueillante

J'en viens aux trois fonctions soignantes que Delion assigne à l'équipe d'accueil. Elle porte l'être souffrant, fonction phorique de *portance* qui assume *le lointain de l'autre* (J. Oury) jusqu'à ce qu'autrui puisse se porter soi-même. Cette fonction dépasse la technique de soins et l'intègre à une éthique du souci de l'autre. On y reviendra. Elle est impensable séparément de deux autres fonctions, qui instaurent un climat de langage. L'une est la fonction métaphorique. L'apport augural du langage et de la 3^{ie}, est de manipuler librement des significations : a-t-on jamais vu une colombe préoccupée par la paix ? En disséquant un cœur, avez-vous vu l'amour mort ? Pourtant, ce sont là deux métaphores, bel et bien réelles, puisqu'elles s'imposent dans la vie de tous²⁹ et qu'elles sont aussi réelles que le réel qu'elles bousculent. Eh bien, vous, vous réinstaurerez la possibilité de métaphoriser chez des êtres qui, ancrés dans la souffrance du Réel, ne peuvent s'en détacher. La troisième fonction de l'équipe consiste à donner sens aux signes émis par un sujet, ou au moins aux indices reçus depuis sa provenance supposée ; cela n'est possible qu'à la condition de pouvoir porter ces signes : l'équipe soignante se fait donc *sémaphore*, *porteuse de signes* : fonction *sémaphorique*. Dans un tel milieu de langage, où il y a à la fois habitude et ouverture, structure symbologène et liberté, le sens, et avec lui son sujet, circulent d'un lieu à l'autre : permettre une telle circulation dans un groupe thérapeutique, c'est savoir se tenir à la bonne distance du sujet que l'on accueille pour ne pas l'écraser ni le laisser tomber.

²⁹ Cela porte un nom : la poésie. La poésie est le visage le plus libre de la 3^{ie}, elle en possède la loi, la plus ouverte aux *beaux hasards* (P. Fort) de la 1^{re} et de la 2^{de}.

Autre point crucial, autre évidence : ces *fonctions soignantes* s'instaurent à hauteur de milieu, et non par tel ou tel individu : c'est la structure de toute l'équipe qui intègre Francisco, qui est soignante, et pas seulement les sujets-supposés-soigner. Distinguer une fonction de celui qui l'incarne est fondamental, afin de ne jamais figer la place d'un sujet : cette identification mortifère mènerait à bloquer les individus à la place qui leur est assignée d'emblée. L'attente sociale, bloquée par le spéculaire et le rapport de force (hiérarchique ou autre), hélas, écrase souvent ces ferments d'interactions véritables. C'est sur ce point que la psychothérapie institutionnelle fait au contraire constamment bouger le statut, le rôle, et la fonction de chacun dans le collectif. Et c'est là, dans ce défigement permanent des identifications, que la praxis fait habituellement scandale. Pourquoi ?

*

Hypothèse abductive et patience active

Parce que le sujet de la praxis n'est pas défini par son statut social, mais par la nature de son savoir. Ce savoir est irréductible à l'application particulière d'une loi générale : il s'agit, dans la praxis, de tenir compte de ce qui émerge là, devant nous, et dont nous ignorons la loi ; plus, même : il s'agit d'un savoir qui naît d'un objet qui impose *sa* loi et neutralise le recours rassurant au savoir acquis. Cet objet de savoir n'est pas particulier, il ne peut donc relever d'une loi générale, et pourtant, tout indique qu'il fonctionne selon une loi : sa logique n'est pas la logique du général, c'est la logique du *singulier*. C'est elle qui est au cœur de la praxis, et qui la rend irréductible à toute rationalisation.

Revoyons ce qu'accomplit Odette. Sa parole ne cherche qu'à *être là* pour Francisco, peu importe la façon. Justement, c'est dans ce *peu importe* qui pourtant touche juste, que réside tout le savoir d'Odette, même si ce savoir, dans sa fulgurance, dépasse sans doute l'infirmière elle-même sur le moment. Quel est ce savoir³⁰ ? Odette change la situation et introduit la possibilité d'une évolution matérielle. Elle produit un changement réel dans l'interprétation, dans l'atome du langage, dans la nature du signe et pas seulement dans sa manipulation : cela s'appelle faire une hypothèse abductive. Précisons, et distinguons trois types d'hypothèses. L'hypothèse *déductive* connaît le particulier à partir du général : *Socrate est un homme, donc il est mortel.* L'hypothèse *inductive* connaît à partir du particulier : *Vous êtes comme moi, donc vous êtes mortels.* Ces deux hypothèses n'apportent aucun savoir nouveau : elles appliquent une logique du général, qui ignore l'ambivalence, l'ambiguïté, l'indécision : *Tel être est ou n'est pas mortel* : il n'y a pas de troisième option pour une déduction ou une induction ; c'est le *principe du tiers exclu*. Au contraire, une hypothèse *abductive* suspend toute assertion, dans un sens ou dans l'autre : *Peu importe que ce crachat veuille dire ceci ou cela, car ce n'est pas ce choix qui importe avant tout, mais la création d'une possibilité d'avancer là où les savoirs précédents ne permettent plus de penser le monde : Peu importe que ce crachat veuille dire ceci ou cela, il s'agit de reconnaître qu'il peut vouloir dire quelque chose pour Francisco.* Alors seulement, le crachat peut révéler sa signification profonde, s'il en a une. L'hypothèse abductive ne vise pas à être vraie ou fausse, mais à rouvrir la voie d'une réponse possible, quelle qu'elle soit. C'est ce que fait Odette : elle se fout de savoir si elle a raison : elle pose une question, et elle est vraiment ouverte à la réponse. Tout ce qu'elle veut, c'est *attirer* à nouveau Francisco dans la centrifugeuse du langage. Ensuite, c'est l'enfant qui dicte la marche à suivre. Au sein d'une situation bloquée, l'hypothèse abductive *greffe de l'ouvert* (J. Oury). Elle empêche des portes de se refermer, de bloquer l'interprétation dans l'impasse d'un crachat *qui ne veut rien dire* (ou qui ne pourra jamais avoir qu'une seule signification, c'est pareil) et d'enfermer tragiquement l'enfant toujours plus dans sa carapace. Si ce crachat-là *veut dire* quelque chose, encore faut-il lui laisser l'espace pour le dire. Quand aucun chemin prévu, particulier, ne peut mener à une décision sur ce qui est vrai ou faux, il *faut* en inventer un. *Le chemin se fait en marchant*, dit A. Machado.

Dans ce savoir abductif, l'attitude qui prévaut, c'est ce qu'Oury appelle la *patience active*. Avec notre schéma, cette expression n'apparaît plus comme une contradiction facile, c'est au contraire l'énoncé d'une loi logique : on est dans la secondéité (dans l'action), mais qui intègre comme son indispensable corollaire la priméité, cette patience qui *flotte*, comme l'écoute, dans l'attente pure, sans même savoir (ce) qu'elle attend. Odette *n'a rien prévu* (et pour cause), elle opère *dans le* hasard, mais elle n'opère pas *par* hasard. La nuance est fondamentale : s'il n'y avait pas la couche impalpable de la 1^{re}, lorsque advient une situation réelle, il n'y aurait qu'une réaction contingente, Odette agirait *par hasard* : rien de possible ne viendrait à proprement parler se révéler — alors que, vue l'accalmie de Francisco, on se rend bien compte que quelque chose était là, tant en Odette qu'en lui, attendant une interprétation. Sauf que précisément, on ne se rend compte qu'après qu'il y avait ce « quelque chose ». D'où la caractéristique de toute hypothèse abductive : aux yeux des autres, elle vient comme un coup de force, et pourtant l'instant d'après, elle apparaît déjà dans son imparable évidence. Francisco sourit, et Delion commence à peine à piger. Odette, elle, a su. Et grâce à elle, l'enfant a pu.

Face à cela, on voit bien que la *puissance* sémiotique et thérapeutique sérieuse n'est la propriété de personne, et assurément pas de ceux qui jouissent du statut social de *puissants*. Pourquoi ? Parce qu'au fond, peu importe *qui fait quoi*, Odette, Francisco, l'équipe, l'enfant, les parents, pourvu que l'interprétation chemine. Quels que soient les acteurs, ce sont des fonctions qui sont à l'œuvre. Et dans la praxis, ces fonctions relèvent *toutes* plus ou moins d'une dimension : la dimension du sujet : celui

³⁰ Si quelque chose de l'ordre du pathique ne circulait pas entre la clinicienne et l'enfant, elle ne pourrait pas répondre à Francisco dans la réalité concrète de la situation, avec une tonalité ajustée aussi profondément qu'était ancrée la violence de l'enfant.

qui émet les représentements, celui qui les interprète, et celui dont relève la dimension de l'objet (à travers le crachat, il y a un enfant)³¹.

La présence de ce sujet, au sens de *sujet inconscient*, impose à la praxis une conséquence de taille : l'interprétation elle aussi est un feuilleté, et dans la praxis, ce feuilleté fait appel à chaque couche en permanence. Si Odette change réellement le présent par sa parole fulgurante (interprétation de secondarité), c'est que sa parole est impensable sans le précipité de ses *intuitions flottantes* (interprétation de priméité) ; et enfin, l'interprétation s'achève dans la maîtrise généralisée de la tiercéité : pour l'avenir, Odette et l'équipe *prennent l'habitude* de communiquer avec l'enfant selon ce nouvel élément de compréhension. Mais l'habitude n'est jamais totalement stable, et une interprétation n'est là que pour relancer, toujours, le chemin du sens. Une théorie n'a de sens que si elle a le courage d'initier en permanence le dialogue avec le réel. Plus radicalement, on peut dire que jamais l'interprétation ne peut se cantonner dans la tiercéité, dans la logique du général où des lois universelles règnent sur des cas particuliers toujours reconnaissables. Le diagnostic pour tout et tous est un rêve de positiviste du 19^e siècle, ou de ses avatars *high tech* actuels, manager d'entreprise, administration médico-éducative ou programmeur *réaliste* de la Lof. Au final, le moment clé, qui singularise l'interprétation dans la praxis, c'est l'hypothèse abductive. Conclusion : le sort de l'interprétation dans son rapport à la vérité se joue dans la singularité et non dans la généralité ; ce qui n'étonnera pas les héritiers de Freud. Ce sont les hypothèses abductives osées par Odette (qu'elles soient réussies ou non), et elles seules, qui aident l'équipe à ne jamais cesser d'affiner le *mode de fréquence* sur lequel renvoyer quelque chose qui touche le vrai en Francisco : pour citer B. Golse, la praxis atteint ici l'art de la *mise en rythmes congruents des différents canaux de communication*, qui *permet le contact et l'émergence progressive de l'intersubjectivité* — ce qui n'est rien de moins que faire accéder Francisco au *rythme des interactions qui ouvre simultanément sur les registres étroitement liés de l'affect et de la représentation, comme une sorte de plaque tournante de l'ontogenèse de la psyché*³². Pour Francisco, cet accès est momentané, certes, mais pour Odette, il marque une maîtrise toujours plus *permanente*. Or ces deux sujets sont intimement liés, au point que, qui sait, c'est dans l'épanouissement de l'Interprète en Odette que s'originera un jour, peut-être, la (re)naissance au langage que Francisco appelle du fond de la mer³³.

Je reviens donc maintenant, et de façon très schématique, sur la question du sujet. On vient de parler beaucoup d'Odette : du sujet en elle, assurément, est là autour du crachat de Francisco. Mais cela ne signifie pas qu'« elle » est le sujet de l'interprétation. Elle porte le possible sur ses épaules et empêche que le possible se perde et replonge en-deçà de sa détermination et de sa dialectisation. Le sujet de l'interprétation, en l'occurrence, reste Francisco, car il s'agit bien de l'angoisse qui marque ce sujet, et du devenir de cet angoisse, de son défilé éventuel dans la parole et à travers le langage. On le voit : ici, la notion de sujet n'est pertinente que par rapport premièrement à un processus, deuxièmement une « dialectique de la demande », par rapport à une angoisse empêchée de faire une telle entrée sur la scène du langage (jusqu'à l'improbable réponse d'Odette qui « déchaîne la vérité »), et troisièmement par rapport à un système sémiotique vaste, une « machine » sémiotique, un dispositif institutionnalisé qui tisse un univers symbolique, « univers de discours », « feuille d'assertion » dans laquelle du sujet peut venir laisser se prendre et s'imprimer ce qui, de lui, s'ex-prime. Enfin, en une seconde imprévue, pour Francisco, « ça cesse de ne pas s'écrire » : le sujet n'a pas pour répondant « Odette », mais une praxis. Et dans la praxis, du visage peut venir se manifester au sujet, jusque dans son fond de l'océan. C'est soutenue par cette praxis qu'Odette, praticienne, peut envisager Francisco, se laisser envisager par lui, et faire participer ce qui en elle relève du sujet, dans la priméité la plus profonde, au sein d'une praxis qui, elle, est la tiercéité institutionnalisée.

*

La logique du vague, figure de l'éthique

Alors, en fin de compte, pourquoi ce schéma si compliqué ? Parce que grâce à lui, on peut reconsidérer plusieurs enjeux épistémologiques qui ne sont pas minces.

Tout d'abord, je reviens sur notre conception triadique du signe : en fait, elle réintègre la conception dualiste. Car le langage vise toujours à établir des définitions universelles, il y a juste que cela n'est possible qu'au sein d'un processus d'interprétation : la logique abductive n'éradique pas la logique du général, elle la relance et la refonde. Et si le langage est une structure, celle-ci garde à jamais la trace de son ontogenèse, et c'est en cela même qu'elle n'est pas un carcan. Voilà deux propositions à mettre en rapport avec le projet d'un structuralisme des processus, par opposition à un structuralisme des états.

Ensuite, vous opérez un geste crucial : faire tomber le dualisme corps/pensée. La sémiotique en fait tomber un second : le dualisme pensée/langage. Je laisse en suspens le dualisme corps/langage, même si j'aurais aimé vous présenter les concepts

³¹ Dans toute vraie communication, les rôles s'échangent en permanence. Le bébé dont la qualité de regard change soudain après que la mère a tenté une réponse sur un certain ton, Francisco qui soudain se calme, sourit et part faire un câlin, ne sont plus des êtres passifs, interprétés mais des acteurs interprétants : l'interprète n'est pas toujours celle qu'on croit. Cela, la mère, ou quiconque devant un être qui soudain s'empare de nos signes, en est la plus heureuse. Odette aussi sans doute. Et, on le sent, toute l'équipe avec elle. C'est en cela que la sémiotique est une approche des plus respectueuses de la praxis, donc du sujet.

³² Bernard Golse, *L'Être-bébé*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2006, p.90.

³³ Ce petit fait, crucial sur le plan logique, signifie que la prédiction d'événements futurs est *ipso facto* un événement important dans l'advenue de ces événements. Par lui, on franchit un stade : intégrer un changement qui, possible puis réel, bouleversant réellement l'équilibre précédent, impose sa nouvelle régularité, rendant possible une nouvelle organisation stabilisée.

mis en place par Peirce puis Balat, de *trace* et de *tessère* : ils sont des pistes fécondes pour questionner les confins entre structure symbolique et appareil corps/psyché.

Et enfin, et surtout, ce schéma sémiotique a permis à plusieurs logiques de s'articuler sans qu'on ait jamais à sortir de son aire ; la sémiotique se présente comme un lieu d'articulation théorique ($\neq$ annexion !), un schème articulatoire ouvert, une logique pouvant faire office de principe intégrateur, pour plusieurs problématiques cruciales. 1. L'interprétation psychodynamique et interactive permet une approche graduelle et continue du *normal* et du *pathologique*. 2. Une logique articule la métapsychologie freudienne classique et ce qui peut être légitimement désigné comme une *métapsychologie du bébé* : toutes deux se réaffirment comme cofondées, dans l'incessant dialogue que la sémiotique établit entre l'efficacité, hors-temps, des structures symboliques, et leur ontogenèse : ce faisant, la sémiotique ne sort pas indemne, et tant mieux, puisqu'elle se voit elle-même *psychodynamisée*, et ses articulations définitives ne délaissent en rien ses prémisses natives. 3. Les logiques des pathologies autistique, psychotique, névrotique et sociologique : tout le champ de l'aliénation est couvert, ouvrant à une pensée non seulement de leur articulation, mais également d'un travail dialectique qui les déchaînerait. 4. Une logique institutionnelle naît de ce travail aliénatoire et instaure une *analyse institutionnelle* permanente des deux dimensions, *psy* et sociale, en les articulant (Tosquelles et psychothérapie institutionnelle).

La sémiotique, en proposant une logique, et en évitant une psycho-logique, permet de structurer le champ de la psychopathologie d'une façon renouvelée et ouverte ; son développement donne une entrée pertinente pour l'abord des rapports entre le bébé ou l'enfant autiste, leurs parents et leurs institutions³⁴.

Ce nœud logique désigne un lieu réel, enjeu éthique et politique : une praxis. A ce sujet, qu'il me soit permis de rappeler en passant que le seul concept politique sérieux qui corresponde aux exigences d'une praxis, cela s'appelle une *coopérative*. Ce mot doit être entendu dans sa portée théoriquement subversive : la praxis est structurée comme, et à partir de son objet : le désir. Or celui-ci est inaccessible, irréductible. On peut seulement le dialectiser. C'est pour ces raisons que je finirai mon propos en reprenant à présent quelques points de logique, dans une perspective éthique.

Que nous apprend l'hypothèse abductive ? Qu'il faut savoir parfois se tenir hors d'une logique du général pour sortir du mutisme. L'hypothèse abductive n'est pas le contraire d'une loi, ce n'est pas un geste lancé au hasard et délaissé par la suite : elle procède par une inférence singulière et concrète ; sans elle, le sens que les signes de l'enfant agressif portaient en eux serait resté pure potentialité et l'angoisse serait restée un enfer ; à rebours, Odette a pris le risque de les prendre au sérieux, dans une coprésence travaillée (embarras). Au lieu de rester dans la fascination figeante, elle est *inter-venue* et a relancé la machine sémiotique. Action symbolique éminente, réinstallant la 3^{te} véritable de la praxis. Eh bien, Peirce appelle cela *la logique du vague*. La logique du général nous fait penser que : *ce qui est dit est vrai ou faux, sans autre alternative. Une porte doit être ouverte ou fermée*. La logique du vague, c'est au contraire celle qui nous autorise à dire qu'il faut parfois que des portes ne soient ni ouvertes ni fermées à l'avance, pour qu'elles aient au moins une chance de pouvoir mener quelque part. Et c'est cela qui est à l'œuvre dans tout accueil du sujet.

Mais surtout, c'est dans notre éthique que cette logique nous soutient. Car bien sûr, pour combien d'hypothèses lancées, telle l'onde d'un sonar, obtient-on un écho lointain venu du fond de la mer ? L'éthique, c'est continuer malgré tout à questionner cette source hypothétique de signes, aussi longtemps qu'il le faudra pour que de son lieu obscur, émerge un sujet. Il n'y a pas forcément de fin ni de finalité à un tel accueil, il faut se tenir là le temps nécessaire, c'est-à-dire un temps dont rien, sinon le sujet lui-même, ne décide de l'achèvement, obéissant en cela à une logique de signes, à une sémiotique, qui défie tout positivisme. La portance se fait dans l'insu, mais un insu qui se travaille. C'est le sens qu'un sémioticien peut lire dans l'aphorisme de Lacan : *La guérison ne vient que par surcroît*.

Votre praxis, toute praxis, est marquée du sceau de la précarité. L'éthique n'a pas de terme, d'où son étrangeté pour la comptabilité administrative. Aussi, pour terminer ce parcours sémiotique, je voudrais vous lire une dernière anecdote, et céder pour cela la parole à Balat.

*

Hors champ : accueillir le rien³⁵

Je vais vous raconter un petit épisode de ce qui s'est passé à Château Rausé, là où nous travaillons auprès de blessés en éveil de coma. Nous faisons une petite réunion où le blessé est amené, il y a toute l'équipe et nous parlons, nous délirons sur sa situation et cela a des effets.

Notre réunion commence à neuf heures du matin, et nous avons l'habitude, avant que le blessé n'arrive, de déjeuner. Il y a de très bons croissants, faits par le cuisinier, le café fumant, tout cela est très agréable, c'est un moment de grande complicité. Ce jour-là le jeune blessé est amené un peu plus tôt et, dès qu'il arrive, panique à bord, « attention, il faut enlever les croissants », dit quelqu'un. Pourquoi ? parce que ce jeune homme fait des fausses routes, il a tendance quand il mange à faire passer les aliments dans les voies pulmonaires. C'est parfois mortel. Donc, pas de croissant. A ce moment là, le docteur Edwige Richer, qui dirige la clinique, s'écrit : « Pourquoi, pas de croissant ? » Tout le monde se retourne vers elle : « Mais enfin, vous savez bien, il risque de s'étouffer ! » « On verra bien s'il veut des croissants, ce n'est pas sûr ! ». Bon d'accord, il n'en mangera peut-être pas, nous pouvons les laisser. Deuxième temps. On approche le blessé sur sa petite voiture et puis, comme il s'exprime certes très peu, mais quand même, avec le doigt il montre les croissants. Deuxième panique, autour de lui, ça bouge, et son voisin à ce moment-là regarde Edwige Richer, coupe un petit bout de croissant pour le donner au jeune homme, et s'entend

³⁴ Delion, *op. cit.*, p.233.

³⁵ Michel Balat, *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000, p.235-238. p.19/82

dire par elle : « Pourquoi donnez-vous seulement un petit bout ? » Alors là, c'était trop. « Il va s'étouffer ! » « Mais, dit-elle, nous savons le soigner, s'il s'étouffe. »

Voilà, c'est tout, c'est une histoire simple, mais c'est une histoire énorme. Pour terminer l'histoire, il ne s'est pas étouffé, il a mangé le croissant en entier, ce qui est en soi assez étonnant. Cela ne veut pas dire qu'il était guéri, loin s'en faut, parce que quelques temps après il a failli s'étouffer en mangeant. Je veux dire que ce n'était pas la question. Mais qu'est-ce qui s'est passé ?

Ce qui s'est passé, c'est que ce jeune homme arrivait, en quelque sorte, dans la logique du général, et ça, nous ne le savions pas. Ce type (comme on dit une question-type) arrivait comme un de ceux qui font des fausses routes. Une fausse route générale. Quand quelqu'un arrive comme un général, on ne l'accueille pas, parce qu'il arrive comme si tout était déjà dit de lui, dans un appareil nécessaire. Il aurait été tout le temps hors champ dans notre travail. Et nous ne nous en serions pas aperçu, parce que quand même, il était parfaitement raisonnable d'écarter les croissants.

Edwige Richer, elle par contre, insiste, et dit : « Rappelez-vous, nous sommes pour la logique du vague ». Autrement dit, considérons-le un instant comme un être possible. Ouvrons les possibilités là où il n'y en avait pas. » Nous fabriquons en quelque sorte, un sujet qui est un sujet comme « rien », finalement. Un temps, laissons-lui la possibilité de n'être rien [de prévu], pour pouvoir se définir. Et nous pouvons dire qu'à ce moment là, dans ce temps là, ce qui se joue, c'est la possibilité de n'être rien pendant un temps. Et ce « n'être rien pendant un temps », c'est ce qui va permettre ensuite d'aller vers une définition de plus en plus précise.

On connaît de tels problèmes dans l'ordre analytique. Il est une question souvent posée : mais enfin, vous avez une théorie très articulée, la théorie psychanalytique, c'est une montagne. Si quelqu'un vient nous voir et rencontre la montagne, il ne pourra pas dire grand-chose, parce que tout ce qu'il pourra dire va être retenu contre lui, là il est tranquille, il va rentrer dans des catégories qui vont le laminer, l'organiser. Toute la question du travail analytique, si difficile à comprendre pour la plupart des gens, c'est qu'il ne s'y passe rien d'a priori. Moyennant quoi, quelque chose peut se passer.

La logique du vague est quelque chose qui nous est posé, régulièrement, comme étant une sorte de définition supplémentaire à donner à cette chose, à ce rien. En quelque sorte, nous pourrions dire que l'on accueille le rien.

Permettez-moi en conclusion de reprendre ces questions de l'éthique, pour ne pas les considérer comme fermées : Est-ce que l'éthique de la psychanalyse ne pourrait être du côté de l'indéfinition, de l'ouvert ? Dire : « Non, vous ne me ferez pas rester dans votre monde de détermination ou d'indétermination décisive totale, [j'évoluerai] dans un monde d'indéfinition. Il y a toujours du défini à accomplir, de la définition à faire, il y a toujours de l'ouvert. Si nous reprenons l'épisode du croissant, nous voyons bien que le moment décisif, la position éthique d'Edwige Richer, était bien de dire : non, je ne considère pas que cet homme est arrivé au bout de ce qu'il a à dire, de ce qu'il a à être. Ce qu'il a à être, ce n'est pas simplement d'être quelqu'un qui fait des fausses routes. Ce qui évidemment dans un travail clinique, en particulier avec les éveils de coma, est décisif, parce que les équipes ont toujours tendance à un moment donné, à clore. Toute cette réflexion tourne autour de ce que nous vivons à Château Rauzé, autour des états végétatifs. Maintenant avec le travail d'Edwige Richer et de quelques autres, il a pu être montré que l'état végétatif n'existait pas. Il est toujours possible d'aller un peu plus loin.

Si plus loin est le possible, laissons-le demeurer tel, et arrêtons donc ici ce long exposé. Non sans penser à Lacan, qui disait : *l'éthique, c'est ne pas céder sur le désir* ; à Jean Oury, qui traduit cela à régime praxique : *L'éthique, c'est le rapport entre mon désir et mon action* ; et à les pasticher tous deux, en posant que *l'éthique de la praxis, c'est ne pas céder sur la logique du vague*.

Et sur ce, je vous remercie de m'avoir, comme on dit par habitude et sans s'en rendre compte, supporté.

Le Canet-en-Roussillon, novembre 2008.

L'ORDRE DES CLINIQUES, OU : *GREFFER DE L'OUVERT* LA FONCTION ÉTHIQUE DE LA LOGIQUE DU VAGUE UNE RENCONTRE ENTRE PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE ET SÉMIOTIQUE PEIRCIENNE

Pierre Johan Laffitte
pjlauffitte@almageste.net

N.B. Cette version correspond à la version anglaise prononcée le vendredi 27 octobre 2018 à la Bibliothèque de l'Universitet i Oslo. Ce qui vient en Annexe n'a pas été prononcé, mais le tout constitue l'intégralité du texte.

Mesdames et messieurs, bonjour. Je tiens tout d'abord à remercier nos amis norvégiens pour nous permettre une telle rencontre.

Je voudrais dire ici une chose très simple, banale après tout : la rencontre entre les sciences et pratiques humaines, et les sciences dites « dures » (biomédicales, physiques, génétiques), doit articuler ces approches, et non pas détruire l'une d'entre elles — alors qu'aujourd'hui on assiste à une réduction massive du travail thérapeutique au paradigme des sciences « dures ».

Je voudrais évoquer comment une telle jonction peut être éclairée par une voie généralement très peu vue : celle de la sémiotique de Charles Sander Peirce, qu'un petit nombre de psychiatres et psychanalystes utilisent de façon très efficace. Parmi eux, Pierre Delion³⁶, pédopsychiatre dont l'équipe travaille dans un hôpital public en France, et pratique ce qu'on appelle la « psychothérapie institutionnelle³⁷ ». Delion compte parmi ceux qui sont en faveur d'une approche polyfactorielle de la psychose et de l'autisme. À la suite des propositions séminales du sémioticien et psychanalyste Michel Balat³⁸, il articule la sémiotique avec la psychanalyse freudienne et postfreudienne (kleinienne, lacanienne), la psychiatrie phénoménologique (Ludwig Binswanger, Victor von Weizsäcker, etc.) et la psychothérapie institutionnelle (Jean Oury, François Tosquelles, etc.) ; cette « acclimatation freudienne » de la sémiotique peircienne constitue une voie des plus fécondes pour le champ de la psychiatrie mais aussi, par exemple, pour la clinique de l'éveil de coma³⁹. Sans la détailler ici, voici ce que dit Delion, au sujet de sa façon de travailler avec des enfants autistes :

Avant tout, nous faisons toutes les batteries de tests physiques et neurologiques, pour voir ce qu'ils ont à nous dire de la maladie.

Mais en un certain sens, mon vrai travail de psychiatre ne commence qu'alors, car l'être humain que j'ai à accueillir thérapeutiquement ne se résume pas à sa maladie.

Comment entendre la priorité que Delion donne aux examens neurologiques et biologiques ? Primordialement, ils forment une recherche d'information renseignant sur les carences et blessures physiologiques, l'endommagement du substrat neuronal, l'ensemble du corps et de son patrimoine génétique. Ces éléments sont déterminants, c'est-à-dire qu'ils obéissent à une logique de la détermination : à la question de leur pertinence de ces données, on peut répondre par une échelle allant du *oui* au *non*. Cette enquête apporte parfois un point d'arrêt rapide à la recherche des signes émis par l'enfant et son corps : lorsqu'une intervention biomédicale est clairement nécessaire. Mais à partir du moment où une cause majoritairement physiologique, neuronale ou génétique est écartée, ces informations prennent plutôt le statut de données, qui ne forment qu'une région intégrée à un abord diagnostique proprement psychiatrique, et que le psychiatre H.C. Rümke appelle *Praecox Gefühl* : dans un tel instant décisif de la rencontre, de telles données ne sauraient « dire le tout » de ce qu'est l'existence autistique et la souffrance qu'il y a à accueillir et à travailler *avec* l'enfant et sa famille, dans le milieu de soin de l'équipe⁴⁰.

On peut même dire que le travail du psychiatre commence à ce moment-là, où la tentation serait de clore tout ce que le sujet a à dire... La tentation de penser que tout ce qui peut se dire de ce sujet est contenu dans ces traces objectivement

³⁶ Pour approfondir la clinique de Pierre Delion, je renvoie à ses nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Séminaire sur l'autisme et la psychose infantile*, Toulouse, Érès, 2009, *Prendre un enfant autiste par la main*, Paris, Dunod, 2011.

³⁷ Une présentation, brève et très claire, bien que dense, de ce mouvement majeur de la psychiatrie française, se trouve dans Pierre Delion, *Qu'est-ce que la psychothérapie institutionnelle ?*, Paris, Éditions d'Une, 2018.

³⁸ Michel Balat, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000 (version abrégée de la thèse d'État de 1986) and *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, 2000. Voir également www.balat.fr.

³⁹ Pour avoir une première vue de ce champ, aussi riche que massivement ignoré, voir Michel Balat, éd., *Autisme et éveil de coma. Signes et institutions*, Nîmes, Éditions Champ social, « Psychothérapie institutionnelle » ; Pierre Delion *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, « Le fil rouge », 2000 ; Pierre Johan Laffitte, *Le Langage en-deçà des mots. Sémiotique peircienne, métapsychologie du bébé et psychothérapie institutionnelle (Commentaire à L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique de Pierre Delion)*, Paris, Éditions d'Une, à paraître.

⁴⁰ « Si quand quelqu'un entre dans la pièce, on n'est pas capable de savoir sur le champ s'il est schizophrène ou pas, on n'a rien à faire en psychiatrie. » Aussi « contre-intuitive », anti-evidence-based qu'elle paraisse, c'est une phrase que l'on retrouve très souvent chez les psychiatres, surtout ceux dont Delion se revendique (Jean Oury, François Tosquelles, etc.).

perceptibles du dehors : autant du dehors de l'enfant, que du dehors de la subjectivité du psychiatre, ou de toute autre personne qui accueille l'enfant. Car comme le dit Delion :

Souvent, nous avons remarqué, derrière ces signes massifs, un passage à l'acte, une chéloïde ou des détériorations physiques ou neuronales graves, un signe clandestin qui cherchait à se dire.

Le travail proprement thérapeutique s'engage à partir de cette décision d'écouter ce qu'un tel clandestin a à nous dire.

Ce travail est fait d'une écoute longue, polymodale, de ce qui se dit en provenance de l'enfant, mais aussi d'une même écoute de ce qui peut venir s'investir de la part des soignants — en termes psychanalytiques, je désigne là l'analyse du champ du transfert et du double-transfert⁴¹ institutionnel. Dans la clinique de la psychothérapie institutionnelle, la psychiatrie est essentiellement, parmi d'autres dimensions, une clinique du transfert, et ce, aussi multi-référentiel (Tosquelles) et dissocié (Oury) que soit le transfert dans le champ psychotique ou autistique⁴². Partant, ce travail est marqué par une temporalité propre, tendue entre instants fulgurants et moments longs, temporalité dont le *telos* est d'accueillir, par-delà la rythmicité biologique, la profonde singularité du rythme psychique, y compris et avant tout la temporalité *chaotique* de la psyché psychotique ou autistique.

Alors, un tel travail échappe à une technicité qui imposerait une cadence protocolarisée (dont les variations ne seraient que des aménagements à la marge), et il n'est plus question de répondre en termes de *oui/non* à « ce que l'être que nous accueillons nous dit de lui-même ». On entre dans un diagnostic qui n'est plus du même ordre que le régime du présent/absent. Partant, la réponse ne peut plus être un protocole de soins, ce doit être une clinique qui « se structure à partir du sujet » (Oury). Il s'agit d'apporter des réponses qui naissent de ce qu'a d'unique cet appel en provenance du corps et de la psyché accueillis : pas des réponses protocolaires, déjà pensées d'avance, mais des réponses qui acceptent l'injonction de « parler la langue » du sujet qui se tient là, défaillant, au cœur de notre accueil groupal. L'enfant accueilli est une personne, une subjectivité psychique autant qu'un corps. Sa dignité est celle de tout sujet de langage. L'accueil thérapeutique ne sera pas purement physique ou comportemental, mais tentera également d'entendre ce qu'a à dire ce sujet. La relation thérapeutique entre l'équipe et l'enfant se feuillette et se déploie sur plusieurs couches interactives : les interactions physiques, mais également les couches affectives, archaïques, et celles, plus élaborées, fantasmatiques (c'est par ce dernier canal qu'entrent en jeu les dimensions groupales, familiale, transgénérationnelle et culturelle).

Quelle logique sous-tend cette conception du métier de psychiatre ? C'est une logique des signes : une *sémiotique*.

Or en sémiotique, tout part de la question : Qu'est-ce qu'un signe ? La notion qui nous vient d'emblée donne habituellement du signe l'image d'une liaison binaire entre signifiant (image acoustique ou visuelle) et signifié (concept), relation binaire reproduite au niveau intégratif supérieur entre signe arbitraire dans la langue (la valeur n'y vaut que de façon différentielle par rapport à l'intégralité des places régulées par le code) et son référent réel dans le contexte. Or un signe n'a jamais une signification univoque, et l'interprétation est partie intégrante du processus signifiant. C'est pourquoi la conception peircienne du signe n'abandonne pas la décision d'une telle interprétation aux seuls usages sociaux, ni au seul calcul des stratégies des usagers. Au contraire, Peirce propose une conception triadique du signe, qui relie un pôle signifiant (Peirce l'appelle *representamen*) et un pôle objet (conventionnel, mais aussi réel) par l'action d'un troisième pôle interprétant. La logique de ces signes englobe toute la situation où les effets de ce signe se font sentir. Autrement dit, les « usagers » du signe ne sont jamais des manipulateurs interprètes extérieurs à lui : leur destin est intrinsèquement intégré à la logique du signe dont ils ne sont qu'un des postes actantiels. Ainsi, un symptôme n'est pas qu'un signe physiologique ou comportemental, il ne prend totalement sens que par rapport à l'ensemble de toutes les interactions *affectives, comportementales*, et *fantasmatiques* où est pris le sujet de ce symptôme. Sur ces trois niveaux le signe triadique fait tourner son carrousel représentation/objet/interprétant. Sur ces trois plans se déploie la vie sémiotique de l'enfant, de l'équipe d'accueil, de la famille, et par conséquent des signes physiques ou psychiques⁴³.

Cette sémiotique étaye une psychiatrie qui ne veut pas voir réduire la fonction thérapeutique à une conception strictement médicale et physique. La sémiotique dépasse la seule sémiologie d'une nosographie : elle peut soutenir la logique d'une nosologie, mais surtout la sémiotique fonde cette nosologie en une anthropologie. En effet, Peirce écrit sans ambages : « l'homme est un signe », ce qui ne peut pas ne pas faire penser au nom inventé par Lacan pour désigner l'être de langage qu'est l'homme : il est un *parlêtre*. Commune à ces deux conceptions, une intuition anthropologique fondamentale : le langage est consubstantiel à l'être-humain, et pas seulement un outil de communication dont les codes et usages sont plus ou moins bien intégrés par le sujet. Partant, les pathologies psychotiques ne peuvent être réduites aux seuls indicateurs médicaux, elles engagent tout le champ de l'existence. Et la sémiotique peut constituer l'un des modes de l'ouverture clinique sur cette dimension existentielle.

Comment définir cette ouverture en termes sémiotiques ?

Selon Peirce, deux logiques régissent la vie des signes : la logique du général, et la logique du vague.

⁴¹ C'est au psychiatre Salomon Resnik que l'on doit cette expression, qui me semble plus heureuse que le terme de « contre-transfert ».

⁴² C'est bien la pensée d'une telle dissociation, et de son travail thérapeutique par un milieu lui-même hétérogène et pluriel, bien que relié, qui fait tout l'enjeu de la clinique par l'institutionnalisation des lieux de vie et de travail où évoluent « patients » et « soignants ».

⁴³ Nous sommes ici à l'opposé du DSM, qui réduit le signe à du symptôme univoque, dont la compilation est censée construire un tableau nosologique suffisamment fiable pour prendre le nom de diagnostic : ce qui dessine l'idéal objectiviste d'une production discursive dénuée de tout engagement subjectif dans l'assignation interprétative, dans l'assertion d'un sens qui n'en est donc plus un...

La logique du général est une logique de la *dédution*. À partir de lois générales (ou universelles), on déduit le fonctionnement, ou le dysfonctionnement, de tel ou tel point réel, qui est interprété comme un *cas particulier* de la loi générale. Le réel est lu comme un ensemble de cas particuliers tous intégrés sous la législation d'une loi. De cet ensemble de lois, on déduit la connaissance et l'action adaptées à ces particularités. Cette généralité déductive, dans les différentes places logiques qui constituent la logique signique, a pour figure ce que Peirce appelle un « interprétant final », ou encore une « habitude ». La déduction est le mode de production d'une connaissance générale au sujet de cas particuliers. Partant, la logique du général soutient le régime d'universalité de toute science⁴⁴.

Quant aux cas qui n'entrent sous aucun des cas particuliers intégrés à la loi générale, ils comptent pour rien : c'est la catégorie de la *contingence*. Dans une logique générale, la contingence ne vaut rien, son destin est de pouvoir être effacée sans qu'il en résulte une perte substantielle pour la théorie.

En revanche, un problème grave apparaît au moment où je réduis un diagnostic, par exemple celui d'une schizophrénie, à une suite d'items dans une liste, et si je suis formé à ne juger d'un tel « spectre » que par l'échelle quantitative du nombre plus ou moins grand de ces items. Qui plus est, si j'exerce dans un contexte économique et politique qui réduit la psychiatrie à une pure fonction d'accalmie de surface des signes de la folie ou du désordre, et à sa contention, qu'elle soit chimique ou physique... Dans ces conditions, la nosologie est massivement hors-champ, et ce diagnostic intégralement protocolaire évacuera du futur processus thérapeutique tout ce qui ne peut être réduit à cette mesurabilité positiviste : c'est-à-dire le champ du désir, du fantasme, de la pulsion et de la parole. Tout cela, digne de la poubelle où finissent les contingences. Des êtres peuvent hurler des nuits entières dans des chambres de contention, tant que le protocole et les moyens mis à sa disposition ne prévoient pas de répondre à de tels appels, ces derniers resteront lettre morte, et leurs sujets, des sous-hommes.

Bien sûr, il ne faut pas croire que, sous prétexte de ses usages pervers, la logique du général soit à bannir totalement : ce serait absurde — les sciences médicale, biologique et physique ne sont pas des illusions⁴⁵. Non : la question est ailleurs. On le sent à son ton et à son contenu, le paragraphe précédent est passé du plan logique au plan éthique ; mais qu'on ne croie pas qu'il s'agisse d'une dérive : logique et éthique sont inséparables. Pour autant, il ne faudrait pas croire que cette inséparabilité prend la forme d'un jugement moral qui viendrait se coller sur le fonctionnement logique, comme une étiquette sur un corps. Comment l'éthique entre-t-elle comme une dimension de la logique des signes ? Par une *décision*, qui va faire bifurquer la logique du général.

En effet, la logique du général connaît une limite, plus profonde celle-là, parce qu'interne à son fonctionnement. La déduction organise seulement l'efficacité d'une loi dans un état déjà stabilisé, mais elle ne permet en rien la création d'une loi neuve. L'émergence d'une loi neuve ne provient jamais d'une déduction (et encore moins d'une induction⁴⁶), mais d'une *abduction*. L'abduction est la figure logique de l'ouverture de la pensée, afin d'accueillir ce qui n'entre dans aucune des catégories générales qui organisaient son interprétation du réel jusqu'à ce point. Un raisonnement abductif suspend le principe du tiers-exclu : il y a des choses dont, intrinsèquement, je ne peux décider si elles sont ou *a*, ou *b*. Ces présences sont réelles, mais n'entrent sous aucune loi générale : ce ne sont donc pas des cas particuliers : cette loi ne peut donc les considérer que comme des contingences. Or ces choses insistent, et si ma pensée accepte de ne pas les refouler, je suis bien obligé d'en conclure qu'elles sont potentiellement porteuses d'une loi neuve. Cette présence insistante, qui fait rupture dans une suite de cas particuliers, est une *singularité*. Une singularité est un point de réel qui ne relève d'aucune loi répertoriée de notre logique, qui fait rupture et résiste au sort que notre logique réserve *habituellement* au réel. Il s'agit de savoir la laisser advenir *in its own way*, en prenant sa propre voie logique et en suivant sa guise à elle, en faisant entendre sa propre voix singulière. Dans le cheminement de l'interprétation, une singularité tient en échec la législation générale, et appelle une bifurcation. Une fois cette singularité reconnue, elle déploiera pleinement la loi dont elle est porteuse et cette loi pourra devenir une nouvelle généralité qui aidera désormais à percevoir le réel autrement, et à en rénover la catégorisation. Une singularité ni n'est comptable sous le régime d'une loi générale, ni ne peut compter pour rien. Ni *une* (parmi d'autres), ni *zéro*

⁴⁴ Mais c'est aussi le fonctionnement commun à toute « habitude » de raisonnement — on peut appeler cela une opinion, une doxa.

⁴⁵ De même, la catégorie de contingence est nécessaire à la formation de tout discours scientifique. Par exemple, si mon enquête s'intéresse aux déterminations sociales entre hommes et femmes, l'information « être blond(e) ou châtain » est a priori totalement contingente, et donc comptera pour zéro dans l'établissement des lois sociologiques.

⁴⁶ On pourrait s'étonner de cette disqualification de la troisième figure logique de l'induction, c'est-à-dire la production d'une généralité à partir d'une succession de cas particuliers. Il faut préciser que selon Peirce, l'induction est un mode de raisonnement dénué de toute autonomie, car il s'agit d'une sous-catégorie de la déduction. On ne crée pas du général à partir d'un amoncellement de cas particuliers, une somme de particuliers réels n'a jamais fondé la nécessité universelle d'une généralité. L'induction n'est que le vécu sensible d'une présence générale à l'œuvre, dont on n'aurait pas conscience de prime abord, mais qui pourtant agit ; l'induction n'est que la dé-couverte (*uncovering* plus que *discovery*) d'une généralité, pas son invention. En gros, une induction est une déduction qui s'ignore. Cette position logique va à l'encontre d'un « constructivisme naïf » : le mode logique du réel, contingent hormis le seul fait qu'il est-là, ne peut permettre le saut vers la catégorie de l'existence, la nécessité universelle rendant possible le fait qu'il puisse à nouveau être là. Dans le domaine de la biologie héréditaire, on trouve une modélisation exemplaire de cette question logique dans *La Logique du vivant* (Paris, Gallimard, « Tel », 1970), où François Jacob, dans le dernier chapitre « L'intégron », récapitule comment s'organise la « statue intérieure » de l'organisme, en montrant combien l'organisation est faite d'intégrations entre des niveaux radicalement distincts d'organisation du réel : chaque degré d'intégration permet l'émergence de phénomènes et de liaisons totalement inconcevables au degré d'intégration inférieur. Une molécule ne naîtra jamais d'un regroupement d'atomes, et quand on dit qu'une cellule est constituée de molécules, cela ne signifie en rien qu'une addition de molécules donnent naissance à une molécule.

(nullité définitive) : son statut flotte — en attendant de compter pour quelqu'un, puis de compter pour quelque chose, et enfin de s'établir à son compte... La logique abductive, qui ouvre la pensée aux singularités, c'est cela, la *logique du vague*⁴⁷.

Le courage de la pensée consiste dans ce qui lui fait violence, cette ouverture de son aire logique à la possibilité d'une loi inédite. D'abord, cette loi n'est que possible et il s'agit d'ouvrir le champ de la pensée à cette présence purement possible, sans donc savoir quelles en seront les conséquences. Cela, c'est résister à la pression réelle de nos habitudes de pensée, pour laisser à cette pure potentialité la liberté nécessaire pour que se déploie cette loi dont elle est porteuse — ou pas. En effet, dans le cas où « ça ne donne (décidément) rien », l'hypothèse abductive s'annule, tout simplement ; mais si une loi s'avère être véritablement présente dans cette source inattendue, alors il aura fallu une décision courageuse de la pensée pour ouvrir à cette source le long défilé de son flot : avoir pris le risque d'une voie qui ne mène à rien — un *Holzweg*, un « chemin ne menant nulle part » pour le dire avec l'imaginaire d'Heidegger, une « brande » pour le dire avec l'arrière-pays de Tosquelles. Ce risque, il s'agit tout simplement de l'assumer, de rester là pour en assumer les conséquences⁴⁸.

L'abduction n'est pas l'attente épiphanique d'une « loi réelle » qui tomberait immédiatement *sub specie* symbolique : elle est, de façon beaucoup plus maigre, la mise entre parenthèse⁴⁹ des lois qui organisent l'état stable des rapports entre pensée et monde. Elle « met du jeu » dans les catégories générales, et neutralise notre réflexe : pour un certain temps, il faut accepter que peu importe qu'une chose soit *a* ou *b*, et renoncer à choisir automatiquement, pour que l'ensemble des conséquences de ces hypothèses déploient point par point leurs différentes lignes imprévisibles, qu'elles inscrivent librement et suffisamment longtemps assez de traces pour que s'y puisse lire — ou non — la possibilité d'une loi⁵⁰. Cet espace logique à maintenir libre nécessite un art de la retenue et en même temps de l'attention : cette tension constitutive, le psychiatre Jean Oury la nomme « une patience active ». Cette expression me semble désigner très exactement l'éthique pragmatiste peircienne, son souci, l'engagement décisif du sujet dans une discipline de l'ouverture. L'abduction n'est pas un simple réajustement, à la marge, d'une loi générale, elle signe l'introduction d'une logique radicalement différente, qui bouleverse nos habitudes de penser et d'agir. Il en résulte pour la pensée le lancement d'une rénovation permanente de ses catégories qui, sans cette salvatrice catastrophe, se figeraient et se désarrimeraient du réel. Jean Oury, toujours lui, parlait métaphoriquement de « greffer de l'ouvert » et de « programmer le hasard ».

Une telle greffe d'ouvert est d'autant plus urgente dans le cas des pathologies psychotiques et autistiques, que ce sont des situations où les relations avec le monde extérieur et l'altérité atteignent, pour le sujet aliéné, le point de plus profonde agonie. Mais plus généralement, la logique du vague sous-tend et définit la praxis psychiatrique. Et plus généralement encore, elle concerne toute praxis digne de ce nom⁵¹.

La logique du vague, c'est celle qui accueille le sujet par le fait de décider que « tout n'est pas dit de lui » quand il arrive. Il n'est pas seulement un autiste-type, ou une sous-catégorie de schizophrène. Quand un autiste développe une chéloïde, quand un schizophrène s'engouffre violemment dans un passage à l'acte, quand un enfant incapable de mettre en mots une angoisse archaïque et tend tout son corps pour cracher, comment accueillir ce qui se dit là ? Une camisole chimique ou une mise en chambre d'isolement feront taire les symptômes, mais en feront réapparaître d'autres (à moins de mater et détruire définitivement la résistance psychique du sujet). Neutraliser de tels réflexes assassins ouvre un espace apte à accueillir ces symptômes et les laisser travailler dans un milieu thérapeutique hétérogène, ouvert sur la vie véritable, portés par le champ du transfert et du fantasme, aussi dissociés soient-ils. Il s'agit d'aider l'enfant à déployer pleinement ce qui demande à s'articuler, afin qu'il retrouve les moyens de redevenir le sujet véritable de sa parole. Y compris quand sa parole passe par du seul corps, du seul symptôme⁵², l'important est que le signe du corps ne soit pas renvoyé seulement à une pure sémiologie, encore moins à celle, nosographique, du DSM (dont la pauvreté confine à la signalétique, aussi démentielle et exponentielle

⁴⁷ L'ouvrage majeur, qui donna dans le champ intellectuel toute sa notoriété au « vague » peircien, est celui de Christiane Chauviré, *Peirce et la Signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.

⁴⁸ En termes d'ouverture de la pensée, Jean Oury énonce le principe de cette pensée abductive : « Se donner le droit à la connerie ». Étant entendu que s'en donner le droit, c'est avant tout se donner le devoir de contrôler les effets d'une telle décision, dans le réel du jour-le-jour, au plus près des êtres. Assumer collectivement ce droit donné à chacun, condition sine qua non d'une liberté véritable, et que seule peut donner la confiance absolue que l'on peut avoir dans un milieu commun, c'est tout le but de l'institutionnalisation du milieu.

⁴⁹ Cette expression pourrait nous tirer vers une autre ambiance : celle de l'épochè phénoménologique, avec laquelle assurément la sémiotique de Peirce partage un grand nombre de thèmes et de recherches. Sans pouvoir y insister, notons que Peirce a appelé « phanéroscopie » son enquête sémiotique, et qu'on doit remarquer à la fois sa proximité par rapport à l'entreprise husserlienne, mais également la différence profonde dans ses réponses (c'est tout particulièrement le concept de *representamen* qui concentre l'issue de ces arcanes théoriques d'une grande portée).

⁵⁰ Cette suite de points s'inscrit sur ce que Peirce appelle une « feuille d'assertion », celle de notre langage et de notre pensée, feuille qui de fait se trouve bouleversée par ce tracé nouveau qui raye les tracés orthonormés des lois générales préexistantes : des transversales, des « chemins de traverse », viennent faire dérailler le réseau tout tracé des particularités.

⁵¹ Sans définir ici ce que j'entends par « praxis », et si l'on devait donner un autre point de comparaison, on pourrait penser à *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, qui propose une distinction fameuse entre la pensée de l'ingénieur et celle du bricoleur : la logique du générale forme la pensée de l'ingénieur, la logique du vague forme la pensée du bricoleur. De fait, c'est le discutant de notre séance de travail, Anders Johan Wickstrøm Andersen, qui nous a ramené à l'esprit la comparaison de Lévi-Strauss, et je le remercie vivement de m'avoir appelé à ce texte séminal.

⁵² « Ce qu'il y a à se dire » ne passe pas toujours, et de loin, par le sémantico-verbal de la langue : « tout est langage », disait Françoise Dolto.

soit sa croissance : une accumulation de traces et de règles ne fera jamais naître une loi structurante). Le corps est « le trésor des signifiants », disait Lacan, et c'est à sa logique d'apparaître et de langage, autrement dit sa sémiotique, qu'il faut en permanence ramener ce *corpus*.

Mais la parole ne peut pas toujours reposer sur les seules épaules de l'enfant, ni sur la bonne volonté de tel ou tel soignant : la proposition abductive de signifiants ne peut être portée qu'au travers du corps sémiotique de l'équipe — c'est là la fonction thérapeutique. Alors, c'est le milieu lui-même qui peut être le tenant-lieu de ce que Winnicott appelle l'« espace potentiel ». Dans le cas des pathologies les plus lourdes (mais pas que pour elles), c'est seulement à hauteur de ce dernier degré d'intégration qu'est le milieu, plan de toute la vie institutionnelle, que la pleine qualité de langage peut être réinstaurée aux paroles et aux désirs en souffrance. Par où nous retrouvons la définition du signe triadique, qui englobe toute la situation de son interprétation⁵³.

Arrivé à ce point, j'insiste : logique générale et logique vague sont interdépendantes. L'enjeu n'est pas de choisir l'une et l'autre, dans une logique de supporter d'équipe de foot, mais plutôt de soutenir la question : laquelle de ces deux figures logiques doit être mise en position de clef-de-voute de la dynamique sémiotique de nos vies et de nos praxis ? La généralité doit rester à cette place d'idéal, à la fois final et à toujours défiger et relancer, pour la vie des signes et de leur interprétation. Mais elle ne saurait être le cœur de la logique peircienne : s'il en allait ainsi, cette logique régresserait à terme en un pur formalisme (une sacrée contradiction, quand on pense que Peirce fut l'un des trois pères du pragmatisme, aux côtés de William James et John Dewey !). Le moteur véritable de la dynamique du signe — à proprement parler, c'est elle que Peirce nomme une *sémiose* —, c'est la possibilité permanente de l'abduction. D'une façon quelque peu paradoxale, disons donc que *l'abduction est la loi générale de la sémiotique*.

La circulation entre toutes ces figures de signes est logiquement régulée. J'ai seulement voulu indiquer, dans cette logique, ce point où gît la possibilité d'une décision qui soutienne la logique du vague, et de l'éthique, autant subjective que collective, qui s'y rattache. Le vague désigne autant une logique qu'une éthique. Autrement dit, j'ai voulu évoquer la possibilité de cet instant et de ce point, contingents et hasardeux, dans la clinique, mais aussi tout simplement dans la vie quotidienne, où une décision éthique engage absolument le sujet, et lui seul, mais peut à ce prix faire point de bifurcation et emporter tout ensemble le destin d'une clinique, d'une théorie médicale et d'une anthropologie, c'est-à-dire le sens de ce qu'on doit appeler un homme, de ce que peut devenir son existence, et de ce qu'est sa folie — la nôtre.

ADDENDA. QUOI DE NEUF ? RIEN DE NOUVEAU...

ÉTHIQUE DU PENSER ET SA RÉNOVATION,

OU : L'INFORMELLE RECONNAISSANCE DU SINGULIER

1. En arriver logiquement à l'éthique : au nom de quoi ?

À l'issue de ma communication, une question m'a été posée : « Mais pourquoi, et surtout comment, relier ainsi logique et éthique ? » Question trop profonde et redoutable pour que je ne rapporte pas ici, en développant quelque peu, ce que j'ai tenté d'articuler en guise de réponse. Cette réponse se pose en trois moments.

Le premier est interne à la logique de la sémiosis. Pour Peirce, grand lecteur des métaphysiciens médiévaux, le vague n'est pas lié à un déficit du sujet de la connaissance, et il y a des cas où, de façon intrinsèque, ce que sont les choses est indécidable ; dit autrement, et comme l'affirme Balat après Peirce, il y a un *réalisme* du vague. Or qui dit réalisme, dit de facto entrée de l'éthique sur la scène de ce qui ne peut plus être seulement de la pure discursivité. Cela n'implique pas cependant que la sémiotique peircienne soit un réalisme pur : c'est au contraire son apport propre que de relire la fameuse « querelle » réalisme/nominalisme dont nous avons hérité de la grande pensée scolastique — et sur de nombreux points la logique peircienne réintègre les sagesses du nominalisme scotiste et ockhamiste. La sémiotique peircienne « dialectise » (ce vocabulaire n'est pas le sien !) nominalisme et réalisme, qui en un sens ne sont plus des enjeux polarisants, mais seulement des positions locales et momentanées impliquées dans le déploiement de la sémiosis. Pour autant, la sémiotique ne peut se débarrasser de certaines questions, qui demeurent. Or s'il est un point sur lequel porte une critique forte (la seule peut-être à mes yeux), de la part des tenants du réalisme, à l'encontre du nominalisme, c'est précisément au sujet de l'éthique : on ne peut se laver les mains de tout, et parler engage l'être-humain. Et il me semble non anodin que ce soit sur l'opération de l'abduction, et sur la position du vague, que le réalisme se signale : si le vague demande à se soutenir de façon *décisive*, c'est

⁵³ Autrement dit, le langage peut exister bien en-deçà du linguistique. Car il faut insister sur un point : à mon sens, l'une des impasses intellectuelles contemporaines majeures a consisté à réduire le langage (*language*) à la langue (*idiom*), à son code et à ses usages, réduire la sémiotique à la linguistique (fût-elle renommée « linguistique pragmatique »). Pareille démission intellectuelle a fini par hypothéquer non seulement les sciences du langage, mais les sciences humaines, et en particulier la psychiatrie et la psychanalyse. L'un des effets les plus calamiteux est qu'ainsi, on châtre toute la dimension singulière de la *parole*, pour la réduire au seul concept discursif de *speech*, énoncé (ou son acte) particulier et positivement repérable — là où au contraire un Lacan avait œuvré, avec son concept de *lalangue*, à ce que soit préservée dans la parole toute la « fabrique inconsciente » d'un dire profond qui ne se réduit pas à « ce qui s'entend dans ce qui se dit » (je fais référence ici à l'incipit de *L'Étourdit* : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »).

que tout à la fois il appelle une décision dans le penser (dimension décisive), et que cette décision peut réorienter ce penser radicalement (à sa racine) — au prix de traverser l'épreuve de la désorientation radicale⁵⁴.

Or, sans jouer sur les mots, le concept d'orientation, avec ce qu'il comporte d'une fonction décisive, est assurément d'origine éthique. Soutenir logiquement, dans l'ordre nécessaire des conséquences, une *passion* de la désorientation réelle : telle serait l'orientation d'une éthique du vague dans le penser⁵⁵. Et sur ce second plan, la dimension pragmatique doit tenir compte de ce que la logique signique ne se fait pas dans un vide d'aliénations (sociales, psychiques, etc.) : le maintien concret de cet « espace de liberté logique » nécessite l'engagement d'un sujet. Cet espace, on pourrait le caractériser comme espace, ou durée, d'une non-réponse : absence d'une réponse attendue, moyennant quoi pourra advenir une réponse inouïe, mais forcément fragile et précaire dans le balbutiement de ses premiers prédicats, lesquels ne résistent jamais à l'écoute judiciaire des raisonnements déjà faits. Cet espace de liberté doit durer : c'est toujours dans l'a posteriori que, nécessairement, se vérifiera ce qui, dans l'intervalle, a pu s'inscrire (fonction « scribe » selon Balat), délivrant une interprétation (fonction « interprète ») qui confirmera, ou infirmera, cette pure possibilité d'une loi (fonction de ce que Balat appelle le « museur »), possibilité que l'abduction avait envisagée et à laquelle, par suspension des jugements tout-faits, elle avait « fait un peu de place ». Quant au sujet, sa place est *décisive* : elle s'actualise en une décision, et cela (peut) change(r) tout. Mais toute décision réelle « engage » : elle prête à conséquences, et il s'agit d'assumer ces conséquences, ouvrantes ou fermantes. Dans cette fidélité, se joue la survie de la praxis elle-même : il faut tenir bon sur cet espace libre, cet espace qui est par ailleurs tant mis sous pression — d'autant plus sous pression que cette liberté, même (voire *surtout*) au-dehors, angoisse et signale la possibilité d'un changement que la doxa récuse de toute sa force de généralité. Dans cette présence qui assume, seul un sujet peut se tenir⁵⁶.

D'où, troisième plan sur lequel je situe l'éthique du vague, cette décision requérant l'instance d'un sujet ne peut se faire hors du champ du désir — sans désir « opérotropisé » (L. Szondi) sur la praxis, nulle analyse institutionnelle n'est possible, nul dégagement d'une ouverture n'est envisageable dans ce qu'Oury appelait la « grouillure » du quotidien des établissements. En effet, dans le champ du désir, l'éthique s'énonce depuis Lacan en ces termes : « Ne pas céder sur son désir », énoncé qui désigne ainsi ce que doit être un faire, un penser, un être-là qui soit à la hauteur de ce qu'en psychanalyse, on désigne comme un sujet. Cet adage, Jean Oury l'a articulé (et non « appliqué »...) à hauteur de praxis, en : « L'éthique est le rapport entre mon désir et mon action ».

Telle est la disposition, sans doute extérieure au strict champ peircien, que je proposerais de cette place de l'éthique dans la sémiotique. Voilà comment, je pense, *on en arrive logiquement à l'éthique*⁵⁷.

Cette éthique a un prix : prix de la castration symbolique, dont est porteuse la notion même, symbologène et structurante, d'*institution*. Mais plus qu'un prix, elle recouvre un risque. Ce cheminement qui nécessite le positionnement d'une passion de la désorientation n'est peut-être pas loin, qui sait, de la position dépressive kleinienne, ce moment fondamental pour que l'espace du psychisme, en train de se constituer, fasse suffisamment l'épreuve de la tombée des défenses pour que de l'autre et du monde pénètrent sur la scène du Moi, puissent enfin y prendre place pour la faire accéder, dans cette fragilisation de ses piliers précaires encore, au déploiement d'une connaissance apte à accueillir, toujours plus sereinement, toujours plus d'autre et toujours plus de monde.

C'est bien d'une dépression qu'il s'agit, mais quasiment au sens géologique du terme : les lieux du penser connaissent un évidemment, qui dans des situations pathogènes peut mener à l'effondrement, mais qui sinon ne sont porteurs que d'une chute de pression. Si le désir est vraiment délesté de ce qui le « comblait » et tentait d'évincer son inséparable angoisse (« besoins » et autres « motivations » plus ou moins artificiellement entretenus), alors, d'un seul coup la scène subjective s'amaigrit. Et soudain se révèle cette différence de pression entre cette situation maigre que j'ai définie comme espace et durée de non-réponse-attendue : il devient soudain difficile de tenir bon contre la pression doxique ambiante (et personnelle : surmoïque, etc.) qui ne demande qu'une chose, c'est que soit comblé ce vide de doxa, et purgée cette bulle d'angoissante liberté logique et psychique. La dépression s'installe et, dans une disposition au sens pour le moins fragilisante, le penser doit tenir cette

⁵⁴ La généralité, quant à elle, n'a besoin d'aucune décision singulière pour s'appliquer. C'est d'ailleurs là son plus grand danger, je l'ai assez souligné : la nécessité de l'éthique ne se manifeste pas dans l'acte interprétant final de « l'habitude », sa place paraît dans la proposition abductive assumée en actes, dans le réel encore indécidable de la réalité, avec le courage de la laisser ouverte et indécidée, en attendant la possible advenue d'une généralité neuve — advenue parfois désespérément improbable, surtout quand elle doit venir d'un psychotique ou d'un autiste : alors, il s'agit bien de *tenir bon malgré tout*, c'est-à-dire « malgré-le-supposé-tout » des généralités régissantes.

⁵⁵ Si ma mémoire est bonne, Lacan se débarrassait quelque part de certaines scories du discours universitaire, en faisant remarquer qu'il était à la mode de prétendre dépasser Marx, ou même Socrate ; mais que, quant à lui, il les jugeait indépassables en ceci qu'ils étaient mûs par une « passion de la vérité ». Le champ de la vérité, chez Lacan, et quelques autres, est hors-champ d'une telle logique de Tour de France du « dépassement » (Lacan qui se plaça bien plus sur le plan du re-tour à Freud...), car il y va bel et bien de ce vocable si délicat de la *passion* — qui par ailleurs peut rendre fou...

⁵⁶ Ce sujet n'a rien à voir avec la seule présence d'un « agent du champ », pour la bonne raison que la praxis est un champ que rien n'assure a priori : la qualité d'une praxis est des plus fragiles, sa possibilité d'apparaître et de demeurer dans le champ social suraliéné est rarissime, et aucune permanence physique ne la définit : tel est le paradoxe (au sens fort d'une trouée dans le champ de la doxa macrosociale établie), de sa constitution : elle est un champ qui n'est ni purement du sujet, ni purement du socius.

⁵⁷ Tout comme, réciproquement, dans une lecture matérialiste de la praxis, *on en arrive éthiquement à la logique*, lorsque l'on cherche à aller au-delà des apparences de la secondarité, pour faire autre chose que « gérer le quotidien », et pour au contraire le réinventer, c'est-à-dire lui redonner sa qualité propre d'inventivité. Cf. « Trois négativités », *infra*.

place jusqu'au bout de ce qu'elle peut, qui sait, porter de vérité. Si faire naître une praxis peut se prévaloir d'une justification, c'est d'étayer une telle résistance aux pressions⁵⁸, et somme toute d'autoriser les dépressions⁵⁹.

2. Dialectique négative et logique abductive, ou : Qu'est-ce qu'un paradoxe ?

L'éthique est l'irréductible décision en faveur du singulier. Or la question que je souhaite à présent aborder pourrait être : À quoi reconnaît-on ce qui est singulier ? Comment tenir bon sur l'irréductibilité du singulier au particulier, suffisamment longtemps et d'une façon telle qu'en sorte une connaissance, et une reconnaissance, du singulier pour ce qu'il vaut, du singulier en tant que singulier et surtout pas réduit à du particulier déjà connu, rassurant ?

J'en suis arrivé à un énoncé : *l'abduction est la loi générale de la sémiotique*, dont j'ai dit qu'il était paradoxal. Le paradoxe de cette affirmation indique suffisamment la complexité de la logique signique, qui est celle de tout langage réel, concret. Il s'agit cependant de ne pas confondre un paradoxe et une contradiction, ou une absurdité. Un paradoxe est ce qui vient trahir la doxa, c'est-à-dire l'habitude qui ne doute plus d'elle-même (une loi générale qui ne doute plus qu'elle dise *réellement* le réel, qu'elle en épuise la *réalité*, sans reste). Un paradoxe, cela se maintient malgré la doxa, et pour ce il a besoin d'un effort et d'un courage, d'une ouverture au réel jusqu'alors inouï ; un paradoxe a besoin d'être soutenu dans ce point où s'atteint la fragilité permanente de notre pensée en un point d'« angoisse articulée » (là encore, le mot est d'Oury, lorsqu'il commente la position que Lacan appelle l'« embarras »). Ce point témoigne tout à la fois de sa volonté d'exister en tant que pensée, son *conatus* propre, et de son courage à se mettre à l'épreuve salvatrice du réel qui demeure son dehors radical. Dans un dialogue véritable, on s'ouvre à la possibilité que l'autre, aussi barbare que paraisse ce qui sort de sa bouche, vient bouleverser nos mots, notre syntaxe, notre pensée.

Un paradoxe se soutient, s'assume, et s'analyse ; il demande à se déployer dans une ambiance qui lui est propre. Le paradoxe, à moins que d'être purement formel, et donc de s'annuler une fois mis à jour sa véritable normalité, telle la baudruche d'un simple effet de manche, demande à être développé dans sa propre aire, dans sa propre ambiance.

Si je devais faire un parallèle avec cette situation où l'abduction est le moteur de la logique sémiotique réelle, je penserais à Adorno, quand il dit que le cœur d'une dialectique véritable, dynamique et jamais achevée, c'est le négatif — au point qu'il parle d'une *dialectique négative*, expression qui est devenue le nom de l'orientation fondamentale de sa pensée, laquelle marque assurément l'un des grands points de bifurcation de la philosophie contemporaine⁶⁰. « Logique abductive » pourrait en être la traduction sémiotique. Une « logique négative » ? Ce n'est assurément pas le vocabulaire peircien, et pourtant une telle expression me semble profondément homogène à l'ambiance logique dans laquelle évolue la lecture de la sémiotique peircienne par la psychothérapie institutionnelle. En effet, c'est ce terme que propose Jean Oury au sujet de la pensée freudienne : « La pensée de Freud est une logique négative », avait-il coutume de dire souvent dans la dernière décennie de son séminaire de Sainte-Anne. Oury prononce cela en freudien, en marxien et en lacanien : un homme profondément pénétré d'une vision dialectique, donc — mais une pensée qui a su articuler la dialectique avec la vision sémiotique peircienne, via Michel Balat. On peut même considérer que, sur ce plan, Oury, suivi en cela par Roulot, Delion et Balat, a procédé à la rénovation peircienne intégrale des catégories de la psychothérapie institutionnelle — sans strictement rien abandonner de ce qui, depuis le début, forme la nervure de cette clinique.

À ma connaissance, Oury lui-même n'a jamais explicité thématiquement une telle alliance entre dialectique et sémiotique, toutefois cette articulation me semble un schème constamment à l'œuvre dans sa pensée depuis le début des années 1990. Je ne qualifierais pas cette présence d'« inconsciente », mais d'« évidente » (cela allait de soi pour lui — c'est du moins mon impression) et surtout de « sous-jacente⁶¹ » : dans tout son style, de clinique comme de pensée, Oury est l'homme de la sous-jacence. Ou bien, en termes peirciens que j'emprunte à feu Gérard Deledalle, *dixit* Michel Balat : « Oury, c'est l'homme de la priméité ».

Hélas, le négatif est bien embêtant : précisément parce qu'il est négatif, et que rien de positivement repérable ne peut prétendre l'objectiver. À tout le moins, le quotidien, cet écran du perceptible et de l'intelligible, peut-il aider à repérer les effets de cette logique négative, mais ce repérage ne peut s'effectuer que de façon indirecte, telle une symptomatologie : c'est là la fonction analytique, dans une clinique qui entend tenir compte de ce champ du négatif. De même, le signifiant peut-il le représenter, et la dimension institutionnelle peut-elle tenir lieu d'une telle surface négative où cependant s'inscrit ce qui

⁵⁸ On retrouve ici, redéployée à hauteur du champ des praxis, la définition par Delion de la fonction d'accueil, fonction « phorique » : le groupe « prend sur ses épaules psychiques » ce que le sujet souffrant ne peut assumer seul ; passer du groupe à la praxis, c'est aller une étape plus loin dans la précision de la thérapie institutionnelle, et affirmer que c'est le *milieu* qui est le véritable agent efficace du « discours » du lieu, de son « ambiance » éthique, et de sa fonction thérapeutique.

⁵⁹ À la seule condition de les travailler par du symbolique, c'est-à-dire de ne pas les laisser pourrir. Jean Oury disait souvent qu'une bonne dépression, à condition d'en sortir, bien travaillée sur le plan thérapeutique, avait pu sauver la vie de bien des gens qui, sans elle, « seraient restés cons ».

⁶⁰ J'ai déjà proposé le rapprochement entre Adorno et la logique freudienne. Je renvoie ici à « Trois négativités, ou : d'un matérialisme qui ne serait pas du sordide », texte de l'intervention faite le 15 octobre 2015 lors du *Kristeva Circle* de Stockholm, qui, à beaucoup d'égards, constitue un premier volet qui forme un diptyque avec le présent texte. Lors de cette rencontre je rencontrai Eivind Engebretsen, coresponsable du présent colloque à Oslo, où ma participation se veut la précision, sur le plan logique, de certains rapprochements cliniques et théoriques que je proposais entre l'abord des sciences et pratiques humaines sous le jour de l'œuvre de Julia Kristeva, et un abord matérialiste et sémiotique inspiré par la praxis psychiatrique d'un côté, et de l'autre la praxis artistique.

⁶¹ C'est dans la sous-jacence, concept qui lui est propre, que se joue l'essentiel de la fonction agissante du penser et de toute forme de fonction d'efficacité éthique, s'inscrivant sur cette surface qu'il conceptualisa sous le terme de *Collectif*

peut faire fonction efficace. Le négatif est non pas une présence en actes, mais une *absence agissante*, acte sous le mode de l'absence. La présence en actes est du côté de l'accueil de cette « pensée du dehors », de cette insistance qui, du dehors, enraye notre penser. La position *forcée* du sujet, qui accepte l'épreuve de l'ouverture à cette pression, doit adopter, comme répons à cette insistante absence, une présence en actes, cette « patience active » dont parle Oury : celle qui soutient la décision en faveur du vague, et la proposition abductive de suspendre le cours habituel du penser.

3. Singularité du neuf, généralité du nouveau

Or il faut franchir encore une étape dans le repérage du difficile chemin ouvert que représente une telle proposition abductive.

Je voudrais pour cela revenir sur un aspect qui peut paraître paradoxal : une loi singulière apparaît toujours d'abord sous les traits les plus imperceptibles, ceux de la contingence. La contingence, c'est-à-dire ce qu'on ne voit pas parce qu'on ne *peut pas* le voir, les catégories nous manquant à son égard. La singularité est invisible, elle a la banalité de ce que notre regard, « habitué », méprise. En d'autres termes, on ne peut les voir faute de les prévoir. La pensée ici tourne en rond. Tourner en rond, en soi, ne gêne en rien la logique du général, qui précisément organise cette circularité entre particuliers réels et généralité de la loi ; sauf que dans ce cercle, le contingent n'a précisément aucune possibilité de venir s'immiscer. Ce qu'il faut, c'est que quelque chose vienne inter-rompre la ronde. C'est l'interruption qu'introduit un point singulier dans une série générale/particulière. Cette situation ne peut se résoudre en termes de généralité déductive, et, à moins que d'annuler toute valeur à cette advenue, elle n'appelle donc, en guise de seule prise possible sur ce qui est en train d'advenir, qu'une abduction. Très exactement, on se trouve ici dans une situation paradoxale, une situation qui trône la doxa et qu'aucune généralité ne peut saisir.

Pour le dire dans les termes de Gilles Deleuze, une singularité est un événement de la pensée qui déplace les frontières entre nos catégories, c'est-à-dire entre les choses elles-mêmes, qui ne sont plus là où nos catégorisations les disposaient, qui ne sont plus *là où, ni ce que*, nos topoi pensaient qu'elles étaient. Je l'ai dit, il ne s'agit pas d'un réajustement à la marge du champ, en en laissant le cœur intouché : c'est toute la structuration, et donc chacune de ses parcelles, via les possibilités de passage entre les unes et les autres (tel est le sujet hantant la structure, fomentant le sens), dont le destin en tant que valeur est emporté par la force bouleversante de la singularité. La logique vague opère une rénovation de la pensée, et pas seulement le renouvellement de son matériau législatif.

On touche là à un enjeu proprement épistémique, c'est-à-dire de création conceptuelle. Ma proposition consiste à dire ceci : exactement comme le singulier n'est pas le particulier, la rénovation n'est pas un renouvellement, et le neuf n'est pas le nouveau.

La nouveauté est la figure chronologique de la généralité, la figure de la causalité déductive sous le mode de la succession temporelle : il est par exemple normal et attendu que, dans l'histoire des techniques, des théories, des pratiques, etc., des formes anciennes s'amenuisent, et que de nouvelles leur succèdent. Autrement dit, le renouvellement est une loi générale et nécessaire de l'existence. Il y a un train du renouvellement qui n'effraie pas l'habitude des sciences. Au contraire, elles en font leur idéal et leur moteur agonistique de croissance. L'advenue du singulier, par contre, constitue un bouleversement de ce train-là en lui-même, dans la mesure où cette advenue ne se contente pas de renouveler le stock des lois générales. L'advenue du singulier bouleverse jusqu'à l'ordre général du renouvellement (attendu), et non seulement telle ou telle loi générale. L'abduction est l'ouverture à « on ne sait quoi », à *on ne peut savoir* quoi : peut advenir un renouvellement plus ou moins mineur et intégrable, mais aussi le risque d'une brisure aux conséquences beaucoup plus lointaines et profondes, d'une hubris potentiellement telle qu'elle pourrait détruire la régularité même de l'ensemble sémiotique, et le désintégrer.

Plus la singularité, surgissant et paraissant trace après trace, posera une tonalité inouïe et sera porteuse d'une loi forte et rénovatrice, plus elle sera porteuse d'une ambiance marquée d'une angoisse tout aussi forte. Une telle loi ne sera reconnue comme telle, et ne se stabilisera dans toute sa généralité, qu'après-coup, et parfois bien longtemps après... Elle entrera alors dans la longue suite de renouvellements décisifs que les historiens repèrent et classent sous le règne de Chronos (mais pas toujours pour en assagir la portée d'Aion...). Mais en attendant, il s'agira d'accepter la tonalité angoissée comme seul représentation, inquiétante tonalité, trace dont l'interprétation demande à être finement, fidèlement, courageusement poursuivie, au lieu d'être refoulée selon une logique paranoïaque, ou frileusement châtrée pour la faire entrer dans les cases prédéfinies de nos types rassurants, mais montrent leur limite à l'occasion de ces traces inattendues qui refusent de les porter dans l'évidente adéquation attendue⁶². Le neuf est de l'ordre de la singularité bouleversant l'ordre des places et des déplacements, tandis que le nouveau n'est qu'une place régulièrement augmentée pour y intégrer de la particularité.

Enfin, dernière caractéristique, le matériau du nouveau doit être forcément différent de ce qui déjà est formellement repérable. Sinon, sous le jour de la loi générale qui les ordonne comme deux de ses particularités, sa particularité prétendument nouvelle ne trouvera aucune légitimité à demeurer distincte, et sera rabattue sur les cas particuliers déjà repérés et intégrés à la généralité établie. Alors le particulier nouveau s'évanouira sur l'instant, réintégré à la légitimité particulière déjà existante de laquelle on avait imaginé devoir l'émanciper. Mais même dans le cas où cette différence marquant une particularité effectivement nouvelle est assurée, cette nouveauté n'est pas porteuse d'une hétérogénéité radicale : elle n'établit aucune coupure, elle continue la série. Une particularité nouvelle, même établie comme telle, ne sera jamais qu'une nouvelle particularité, « une -énème », elle ne fera qu'affiner ou poursuivre la série de particularités suivant la raison de la même loi

⁶² Ces deux formes de déni de la singularité constituent ce que j'ai appelé ailleurs la pathologie de la tiercéité purifiée, sur le modèle de Danielle Roulot qui définit la schizophrénie comme la secondéité pure.

générale, dont la préséance logique ne sera à aucun moment discutée, ni le moins du monde remise en question dans sa puissance législative : une particularité de plus ne sera jamais qu'une preuve supplémentaire de la force de la déduction⁶³. La particularité, pour être tenue comme effectivement nouvelle, doit être un matériau nouveau, et prendre une forme nouvelle.

La singularité, en revanche, n'a pas à se plier à la présence de tels stigmates formellement identifiables, et peut se loger dans la moindre et plus banale des occurrences. Ce n'est pas le matériau qui est neuf, mais la logique avec laquelle il joue dans la dynamique du penser, la façon dont sa prise en compte soudain changée bouleverse les places et déplacements de la sémiose, les chemins possibles du sens. Un beau jour, un détail ridicule, qu'on ne voyait même plus dans son insignifiante banalité, « ressort » soudain, et toute l'ambiance en est changée : soudain le jour devient beau — ou à jamais insupportable.

On peut reformuler ici notre souci de la contingence. C'est dans une apparence première de totale banalité et insignifiante que paraît tout ce qui est porteur d'une singularité neuve (*vs* une nouvelle particularité). En effet, c'est toujours avant tout sous le statut de contingence qu'apparaît la singularité : elle est elle-même *forcément* contingente au regard de la généralité régnante. La singularité n'a jamais besoin de perdre cette banalité d'apparaître, ce « commun » dans sa guise, pour s'affirmer fidèlement dans ce qu'elle est, strictement. La singularité du neuf ne défige pas les formes, elle fait bouger les structures, les places, donc les possibilités de déplacement. Elle ne concerne pas directement les formes, elle défige en-deçà d'elles. Le visage aimé ne change pas, expliquant ainsi notre amour soudain. Un sourire n'a pas d'effet miraculeux par le seul fait des zygomatiques, et on ne programme pas un sourire, aussi peu qu'on peut l'exiger statutairement dans les gestes d'un protocole d'accueil — alors que parfois c'est un sourire survenu dans le hasard qui opère la rencontre décisive, et la bifurcation qui permettra de sortir de l'enfer. « Combien ça coûte, un sourire ? » demandait Jean Oury face aux logiques comptables des experts venus évaluer le coût de la journée de soin à la clinique de La Borde... Bricolons donc le mot : la singularité du neuf est un « dé-figement », mais un *défigement non formel*.

4. D'une certaine qualité d'invisible et de son sort

Aujourd'hui, où le nouveau maître-mot est *evidence-based*, toute clinique doit être justifiée par du visible bien établi. L'évidence est la qualité de ce qui peut se voir, *videre*⁶⁴. Fonder sur l'évidence la clinique, créer des *evidence-based medicine*, ou *education*, etc., sous l'apparence du bon sens responsable, risque bien de s'avérer le plus pauvre des « pragmatismes », des « esprits concrets ». En fin de compte, le neuf, le singulier, la négativité, relèvent d'un régime radical d'invisibilité. Vouloir les fixer sous des traits visibles, selon une logique du visible, c'est de facto leur ôter toute leur puissance, ou en ignorer la logique de son advenue et de ce qu'elle déchaîne. L'évidence, c'est le fondement de toute vérification, de toute évaluation. Face à cette « idée qui va de soi », il est possible de ne pas renoncer à jauger des effets de telles ou telles pratiques convoquant ce qui relève du négatif et du sous-jacent⁶⁵, sans pour autant croire devoir se plier à une évaluation positiviste de ce qui arrive : c'est une logique de l'après-coup, de l'indirect, qui régit la prise en compte sérieuse de la négativité, sans trahir la complexité ni la vie des praxis. Logique qui nécessite, en un même geste, une fonction décisive du sujet (si l'on ne décide pas qu'il y a, *qui sait ?*, de l'inconscient qui agit, alors de fait, jamais l'inconscient n'interviendra, à moins que de tout détruire des médiations du langage : c'est le déferlement du passage à l'acte) et une fonction analytique (ce n'est que dans le questionnement des représentements que l'interprétant peut se déployer) — deux fonctions qui entourent logiquement le moment de la possible rencontre déchaînant sa suite de conséquences concrètes, mais que l'on peut tout aussi bien situer dans l'entre-deux de ces moments réels. On reconnaît ici une temporalité qui se rapproche du « futur antérieur », que Balat, après Lacan mais en bon peircien, a toujours considérée comme la moins imparfaite pour tenir l'abduction.

On ne peut planifier le singulier, on ne peut faire une histoire du neuf, on ne peut positivement identifier la négativité. Que par ailleurs, par suite, cette singularité déploie des figures formellement, voire substantiellement, repérables, c'est tout à fait *possible* ; on peut même dire que, dans certaines inscriptions de cette singularité, des créations formelles sont nécessaires à l'existence d'une telle singularité, à son déploiement et à sa survie. Dans le cas par exemple de la création artistique ou de l'invention scientifique, le déploiement plein et complet de la singularité d'une esthétique singulière ou d'une théorie inédite est intrinsèquement lié à l'inscription formelle de signifiants inouïs, ordonnés dans une régularité qui se donne à observer

⁶³ Ainsi s'établissent les longs et larges règnes de ce que Foucault appelle les *épistémès* — à ceci près qu'ils permettent également (c'est là la force du structuralisme) d'observer la généalogie des émergences singulières : en repérant leur régime de singularité (en le rapportant aux régimes généraux dominants), *mais* tout en respectant la nervure unique (c'est la grandeur du Foucault critique, et de son attention aux singularités non seulement les plus illustres : Manet, Cervantès, etc. mais aussi et avant tout les plus humbles). On le voit, distinguer neuf et nouveau n'a rien d'une opération axiologique qui séparerait a priori le bon grain de l'ivraie, et s'extraierait de toute enquête historique ou anthropologique... Il s'agit d'une proposition visant à intégrer un nouveau régime d'historialité. Pour le dire vite, ce régime d'historialité est celui du champ des praxis, au sens où j'ai (re)défini ce terme plus haut, et de ses productions discursives (monographies, analyses, etc.). Pour une discussion approfondie de ce champ des praxis et de leurs discours, et de son analyse, je renvoie à mes travaux « d'analyse praxique des discours » dans les champs pédagogique, psychiatrique et artistique.

⁶⁴ En rhétorique, l'*evidentia* latine désigne la qualité de ce qui « saute aux yeux » ; elle traduit l'*energeia*, qualité exprimant — en la réduisant déjà ! — l'*enargeia* grecque, et repose en fait sur un mythe, celui du style si fort qu'il nous en ferait oublier la parole, pour nous faire croire voir les choses elles-mêmes, et non plus les mots.

⁶⁵ Pour une discussion de cette question de l'invisibilité du champ dont il est question dans toute praxis, je renvoie entre autres à ma communication « Deux régimes d'invisibilité. Une certaine invisibilité, seule condition possible pour une communauté humaine », Colloque international de sociolinguistique *Les minorités invisibles : diversité et complexité (ethno)sociolinguistiques*, Université Paul Valéry-Montpellier 3. 28-29 novembre 2013, édité par K. D. Léonard, *Les minorités invisibles : diversité et complexité (ethno)sociolinguistiques*, Michel Houdiard Éditeur, p.40-52.

sous une disposition qui peut s'analyser de façon stylistique, logique, pragmatique de façon positive — et alors seulement, oui, l'ordonnement concret de ces signifiants historiquement apparus peut être lu sous le registre de la nouveauté.

Mais réduire la singularité à cette surface formelle, aussi riche qu'en soit la phénoménologie scrupuleuse, c'est rater l'aire logique de l'émergence singulière, et la réduire à ce qui, d'elle, s'inscrit et se fixe dans l'aire durable du généralisable. Deleuze toujours a profondément analysé en quoi cela revient à commettre une erreur de parallaxe, en croyant, depuis l'intérieur d'une logique langagière établie, pouvoir énoncer fidèlement la logique du sens qui l'a fait advenir. Ce n'est pas à l'aune du positivement constatable qu'on juge de la singulière enargeia des événements. « L'avenir » de toute révolution est probablement l'échouage dans le régime d'une gestion des biens, tandis que, transversal à toute époque ou périodisation, demeurera toujours le « devenir » révolutionnaire (ou son « devenir-minoritaire », pour employer un autre trésor de la langue deleuzo-guattarienne que je préfère) véritable d'une époque, d'un geste, d'une voix. Alors, la suite des conséquences d'une telle singularité est souvent celui de la reproductibilité : pour la singularité d'un Picasso, combien de toiles à touristes... Pour un vers de Racine, combien d'alexandrins néoclassiques promis aux souris...

Toutefois, cette reproductibilité peut au contraire constituer le plus justifié des idéaux : c'est un recours toujours nécessaire de s'appuyer fondamentalement sur la vérité d'un théorème grec : son advenue a beau avoir été d'une décisive singularité, la loi générale dont elle était grosse peut durer aussi longtemps que le réel s'y soumettra sans être brisé, ni la briser. Il est heureux que certaines lois générales demeurent, et même que parmi ces lois, il en soit qui œuvrent à maintenir en permanence la greffe de l'ouvert. Ainsi, c'est tout de même une loi générale majeure de la psychanalyse que le concept de transfert, lequel, quand il reste porteur de l'ordre de l'expérience la plus profonde (à hauteur de priméité), joue pleinement son rôle d'interprétant final, en permettant que se déploie pleinement toute la sémiose de la parole du sujet. Quand les membres du GTPSI⁶⁶ posent comme condition de ne pas avoir à discuter la nécessité d'être freudien et d'être marxiste pour être là, c'est leur généralité qu'ils assertent, fondatrice.

Mais il ne faut pas s'y tromper, ni céder aux apparences de l'évidence : de telles situations restent *rare*s et demandent la plus scrupuleuse des éthiques pour demeurer vives — « la psychothérapie institutionnelle, ça n'existe pas, ce truc, à moins d'y être vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Et encore... » : telle est, dans l'esprit, la leçon praxique de Tosquelles. Car ces interprétants finaux, ces « habitudes », peuvent se fermer au réel, et régresser au statut de dogmes d'une doxa⁶⁷. Quoi qu'il en soit, une vigilance est nécessaire, point de présence d'un sujet : *généralement*, quand ce qui était singularité assertive, vive, commence à se soucier de son apparence, de sa propre « différence », quand par exemple fleurissent les « Manifestes », alors la dégénérescence vers la particularité n'est pas loin... Et là, on retrouve le sort entropique de la généralité et des figements — pour en rester aux Manifestes, vient vite l'aire des chapelles et des excommunications, des « disciples » — des « mmm-mm », disait Oury pour les gens qui, au premier rang, faisaient les « bons entendeurs » du séminaire de Lacan ; ou bien, équivalent a posteriori, le règne entomologiste du positivisme historiciste. Vie et mort d'un événement, rentrée de la singularité événementielle dans les rangs, ou les rangements, de la régularité chronologique⁶⁸...

C'est aussi à cette aune qu'on peut lire la singularité du GTPSI : non pas à l'aune de « l'échec » d'une production théorique sous forme de thèses ou autres traités de psychothérapie institutionnelle, mais, à régime praxique, une machine à défiger sans relâche les stéréotypies, les enlisements. Le régime d'historicité qui rend compte d'une telle singularité n'est plus celui de « l'avenir » de cette révolution psychiatrique (qui, bien qu'aussi marginal que l'est la psychothérapie institutionnelle véritable, n'en fut pas moins considérable), mais bien le « devenir minoritaire » de cette praxis psychiatrique non frelatée. Ce défigement non formel qui fait la nouveauté irrécupérable du GTPSI, ne l'oublions pas, fut la *proposition* concrète, l'abduction en guise de contrepoison, au moment de « la victoire de la politique du secteur » : les « gars (et les quelques filles) du GTPSI » auraient pu croire « leur généralité » enfin victorieuse, « généralisée » : le premier réflexe de Tosquelles fut plutôt de dire : « C'est maintenant qu'il faut se méfier, plus que jamais. » (Dans sa tonalité mélancolique, un Oury aurait plutôt dit : « Maintenant, c'est foutu. ») De quoi purger des « espérances » et des lendemains qui chantent — là encore, un certain régime, précaire, d'une révolution mineure, mais *sérieuse*.

⁶⁶ Le Groupe de travail en psychothérapie et sociothérapie institutionnelles, qu'Olivier Apprill, dans son beau livre, n'a pas hésité à qualifier d'*Une Avant-garde psychiatrique. Le moment GTPSI (1960-1966)*, Paris, Épel, « Des sources », 2013. Les *Actes du GTPSI*, qu'il a édités avec d'autres amis, sont publiés à Paris, aux Éditions d'Une.

⁶⁷ C'est toute l'ambivalence des sciences humaines (or toutes les sciences sont, dans leur praxis, humaines), c'est-à-dire de leur régime de fonctionnement : soit à régime praxique, singulier, soit à régime macrosocial, « établi ». Pour un Lévi-Strauss, un Barthes, un Lacan, pris dans leur praxis ethnologique, critique ou psychiatrique, combien de générations d'universitaires ont ensuite transformé leurs propres champs disciplinaires en autant de paroisses particulières soumises à une promotion estampillée de la religion de saint-Signifiant... De même, dans le vaste mouvement de contre-révolution blanche qui marque l'ère post-structuraliste, sous le soleil moche de laquelle nous survivons toujours, cette sainteté s'est déportée vers des Cieux beaucoup plus positivistes, et sans aucun doute beaucoup plus abrasifs vis-à-vis des véritables praxis émancipatrices. Peu importe le contenu théorique, dans les deux cas, c'est la fonction, et plus encore le régime de fonctionnement, qui demeure le même : la généralité des doxas force à l'abduction véritable, au neuf. Du « discours de l'universitaire » le plus rassuré, rassurant. Je renvoie ici encore à « Trois négativités, ou : d'un matérialisme qui ne serait pas du sordide ».

⁶⁸ On peut dire que toutes les philosophies de l'événement, et au premier chef celle de Deleuze, celle de Guattari, mais aussi celle de Badiou, sont une articulation métaphysique très exigeante des régimes d'événementialité et de la fidélité à leur logique, ainsi que, revers d'un tel endroit, une critique et une clinique des « baisses de régime », des retombées de ce régime événementiel (celui d'Aion chez le lecteur des Stoïciens qu'était Deleuze, celui que Guattari construit sous le modèle du « moléculaire » et de sa logique schizo-analytique, la radicalité rhizomique de leur agencement, celui de la fidélité subjective à la vérité déchaînée par la trouée événementielle dans l'espace d'un monde chez le dialecticien matérialiste qu'est Badiou) à un régime des particularités soumises à un ordonnement général plus ou moins... généralisé (Chronos selon Deleuze, logique « molaire » selon Guattari, temporalité néoclassique selon Badiou).

ESQUISSE D'UNE ESTHÉTIQUE DU VAGUE

L'INUTILE DANS TOUTE SA TRANSCENDANCE⁶⁹

... Entre les pins palpète, entre les tombes...

À Bozo et son maître.

Espaces

L'idée de cette petite « esthétique du vague » m'est venue en plein été, dans un certain mélange de silence, de chaleur, de lourdeur et de parole. J'ai, pour quelque raison, promené Bozo, le chien de la famille tous les jours et à la même heure, parce que ce chien et son promeneur habituel, que je remplaçais, avaient leurs habitudes. Derrière la maison, entre les villas qui nous tournaient le dos et le boulevard, il y a un petit terrain plus ou moins à l'abandon, du goudron peu à peu recouvert de gravier et de poussière, comme ces parkings de coins de ville où peu de gens passent ; puis un espace vert qui jadis avait dû être semé et entretenu, mais qui n'est plus maintenant qu'une pelouse bâtarde, avec ces trouées de terre sèche et ces touffes de chiendent qu'on trouve souvent chez nous. Une rangée de pins parasols pas très hauts sépare le parking du pré, et de l'autre côté, un grillage tendu sans conviction, mais proprement tenu, bien qu'enlacé de buissons, protège un peu le terrain vague du bruit des voitures.

Un beau jour, en revenant d'une promenade, et alors que cela faisait plusieurs semaines que je laissais Bozo fouiner et tourner à son aise, je me suis rendu compte que dans ce pré, en plein milieu, se trouvait un poteau. Et que je m'en rendais compte seulement maintenant. Le lendemain, retournant au terrain vague je m'aperçus qu'il ne s'agissait pas d'un poteau, mais d'un pin. Quelque chose incertaine à mes yeux s'était soudain dressée là. Cela ne voulait pas dire qu'auparavant, l'arbre n'était pas là ; ni, même, qu'il n'était pas là *pour moi*, puisque je ne me le suis jamais pris en plein visage en laissant le chien déambuler. Il était là et il n'était pas là. Soudain attentif à ce détail, qui venait de jaillir à ma vision d'un coup, je devenais un peu comme le chien qui renifle une fois au sol, une autre fois dans le vent en plissant les yeux. Attentif à de pures qualités de présence, à du vert, à de la lumière et à ses états, à des pensées, des mélodies, à un regard croisé avec Bozo, à la tension de la laisse au fil de ses chasses étranges.

Mon chien suit des choses invisibles, mais qui le guident selon des lois que je ne perçois pas ; ce terrain vague, par la présence de ce chien chasseur qui suit un raisonnement, un ordre de rationalités sensorielles (son abduction à lui), c'est un lieu vague, immédiatement. Mais pour moi, ce terrain tel qu'il est, n'est d'abord qu'un *lieu à l'abandon* : un abandon de mon intérêt et de celui de mes semblables, un abandon subi par le lieu. Ce n'est qu'ensuite, dès lors je sors du rapport social à cette friche, qui me le désigne comme inutile, que j'en fais un lieu qui peut être autre chose : un *lieu dédié à l'abandon*. Le terrain vague ne devient un lieu vague que dans un temps second par rapport au temps social. Dans le temps macrosocial, le lieu est initialement intégré selon la logique du général : « être un espace vert » ; dès lors qu'il a cessé de servir à cela, il n'avait pas d'autre choix que de ne plus servir à rien ; sa seule valeur reconnue n'étant plus entretenue, il ne pouvait plus que rien valoir du tout. Dégénérescence pure et simple, misère des rejetés.

Mais un terrain vague peut aussi gagner une nouvelle richesse, grâce à cette sortie de la généralité qui le rend à l'indétermination : c'est la pauvreté dans toute son ambivalence. D'un côté, il y a perte et détérioration des choses, des espaces, qui étaient entretenus au nom d'une norme ; une fois qu'on n'arrose plus cette herbe qui ne sent désormais que la pisse, alors effectivement le lieu perd de sa beauté, de sa richesse hautement sophistiquée. Mais d'un autre côté, on y gagne, en se débarrassant de la rigidité : la valeur d'usage est morte, vive sa nouvelle polyvalence. Car le terrain vague, c'est aussi l'arrière-pays de la pédagogie et de la psychothérapie institutionnelles des frères Oury, et c'est à lui qu'est consacré l'un des plus beaux textes du pédagogue⁷⁰ : la zone, *ces anciens faubourgs* entre Paris et la banlieue des années 30, c'est la structuration sous-jacente d'un rapport au monde. Pour ceux qui y vivaient, cette simple frontière se ramifiait comme un univers, son étendue devenait à elle seule toile de fond et horizon. Elle perdait son incorporalité initiale de ligne de séparation. Apprendre à vivre au large dans une lamée, sur le fil d'un rasoir : les terrains vagues furent l'univers sacré de tous les Gavroches de Doisneau et de Willy Ronis, celui des cabanes en tôle et des courses en galoche, lieu de l'apprentissage de la vie dans les

⁶⁹ Texte publié chez mes amies d'Agencements, n°7, mars 2021, p.67-78. Ce texte est initialement la conclusion d'*Arabesques sur le courage. Justice, pédagogie, psychiatrie : de trois révolutions singulières*, manuscrit inédit consultable à :

https://www.sensetpraxis.fr/Enquete_praxis/Arabesques_sur_le_courage.pdf. Pour une présentation de la logique vague, je renvoie avant tout au texte « L'ordre des cliniques », *Écrits post-HDR, 2015-2019 (Aux bords de la clinique. Psychiatrie, psychanalyse, sémiotique).pdf (sensetpraxis.fr)*

Sinon, je renvoie à la « Troisième arabesque » : « Faire signe », où j'aborde la question de la sémiotique peircienne à partir d'une vignette clinique. J'ai également analysé cette vignette durant trois séances du DU de psychothérapie institutionnelle audibles sur mon site : <https://www.sensetpraxis.fr/Clinique/Propositions>.

⁷⁰ « La mort du terrain vague », reproduit in Fernand Oury et Jacques Pain, *Chroniques de l'école-caserne*, Paris, Maspero, « Textes à l'appui », 1972, p.272-273. Cf. la fin de la deuxième arabesque.

zones, de *la vie dans les plis*⁷¹. Dans le terrain vague des enfants, le don des prédicats aux choses n'est plus imposé par la seule norme sociale, et les choses retrouvent l'ouverture polysémique qu'elles n'avaient plus. Mais elles ne le retrouvent que si l'on désire les questionner, les remettre en contact avec du sens et les interpréter, ou poétiquement, ou pratiquement.

C'est peut-être Chaplin qui, dans sa période muette, a tiré du terrain vague la poésie la plus troublante — et la plus lucide quant à l'ambivalence du terrain vague, qui distingue bien entre ses deux qualités.

Dans *Les Temps modernes* une flaque d'eau sale devant le taudis devient une piscine, et dans *La Ruée vers l'or* une chaussure sert de repas. Mais ces choses ont beau prendre une nouvelle signification grâce à l'usage qu'en fait le vagabond, elles demeurent encore sous la dépendance de la pratique initiale, riche, dont elles ne sont que le substitut. La flaque d'eau n'est qu'une piscine dégénérée, profonde d'à peine quelques centimètres où Charlot qui pique une tête se prend un gadin. La chaussure n'est qu'un ersatz de nourriture et Big Jim ne tarde pas à halluciner, à voir Charlot en poule et à vouloir le passer à la casserole. L'objet de cette poésie amère, c'est la production de la « dégénérescence » proprement civilisée : l'être rejeté de la société qui l'a engendré n'en reste pas moins aliéné à sa culture, à cet univers aux marges duquel il ne peut valoir que moins, ou mal, ou rien du tout.

Mais le terrain vague de Charlot, c'est aussi autre chose : cela devient aussi un lieu vague, dès lors que les humains les plus nus peuvent recréer de la vie, et arrivent à ne plus être seulement les caricatures humiliées de ceux qui les dominent. Cette transformation, on la décèle dans ce que deviennent les objets de leur quotidien. Les objets vagues ne se contentent pas de n'être que des dégénérescences comme la flaque d'eau ou la godasse : ils s'ouvrent à une nouvelle existence, qui n'appartient qu'à eux, et qui foment une vie neuve. Dans *Le Kid*, une vieille cafetière cabossée devient un biberon pour l'enfant, et, suspendue au-dessus de lui par une corde, c'est une mamelle vers laquelle il lève son petit museau pour en téter l'embout. Cette cafetière est à la fois quelque chose *et* autre chose : une pauvre vieille carcasse, et une mère nourricière. Elle ne cesse jamais d'être l'une et l'autre choses. C'est pour cela que nous sourions, mais d'un rire tendre — c'est cela, aussi, l'humour (pas seulement le comique). Sourire est la seule façon de réagir adéquatement face à l'ambivalence de l'objet qui se donne à notre perception en une seule fois, mais dans une pluralité de significations, parmi lesquelles on ne peut immédiatement choisir. Face à un tel objet qu'il nous faut interpréter avec justesse, on peut énumérer ses significations, mais on perd alors tout ce qui fait son ambiguïté ; on peut privilégier son ambiguïté, mais c'est alors au prix de ne plus pouvoir exprimer clairement cette simultanéité : seul le sourire touche sans trancher, et permet d'exprimer fidèlement le fait que nous reconnaissons cet objet pour ce qu'il est. Sourire est du côté du pathique, un pathique dans lequel passe du langage, humblement, mais assurément. C'est pour cela peut-être qu'un sourire sur le visage d'un bébé, d'un enfant qui ne parle pas encore, alors qu'il était en train de pleurer deux secondes auparavant, fait l'effet d'une trouée de soleil entre deux nuages sur un paysage d'hiver, même si cette trouée n'apparaît qu'un instant pour être à nouveau chassée par la course des nuages : une indéniable clarté portant avec elle une chaleur qui nous enveloppe nous aussi dans ce paysage, se pose sur nos épaules et dans notre dos, et nous a fait quitter le frisson du froid. Un objet d'arrière-plan, en quelque sorte, qui face à un enfant vient aussi rassurer l'enfant qui demeure en nous-mêmes.

Le terrain vague, quand il devient un lieu vague, est un espace où réinvestir les choses, selon d'autres logiques que celle de laquelle on a été rejeté, ou qui s'est dépréciée elle-même à force de figement, d'appauvrissement. Un chien peut faire cela ; les pauvres n'ont pas le choix ; un artiste prend cette absence de choix et en fait l'affirmation d'une création poétique. Il délire, de cette part de délire dont Freud dit qu'elle est la part créatrice, créatrice, de toute psychose, et dont Danièle Roulot ne cesse de rappeler qu'elle est l'une des parties définitoires d'une existence digne de ce nom.

*

Moments

Il n'y a pas que les lieux qui soient vagues. Il y a aussi des moments où ce qui adviendra sujet, ou pas, habite l'ambivalence. Ces moments vagues, entre chien et loup, ont leur lumière : le crépuscule, qu'il soit d'aube ou de début de nuit. Dans ce *Crépuscule* s'estompe la détermination des contrastes, au point que l'arlequine d'Apollinaire, sans nulle magie, par le seul regard qui s'embrume, se mire nue parmi le frôlement des ombres des morts.

Mais il peut s'agir, autrement, des instants bouillonnants, volcaniques et catastrophiques où une époque, une vie basculent. Quant à ces « zones » de l'existence intime ou collective où *tout* peut advenir ou s'effondrer, je pense à la Catalogne des années 1930 de Tosquelles, l'autre fondateur de la psychothérapie institutionnelle et alors colonel dans l'armée républicaine, dirigeant ses services psychiatriques ; lui dont la thèse de médecine concentra plus tard en son titre tout le délire d'un siècle et d'un animal humains : *Le vécu de fin du monde dans la folie*. Lui qui, jusque dans les camps de réfugiés en France, avait organisé un secteur de psychiatrie, qui parfois servait à faire s'évader des républicains fuyant la guerre civile. Cette guerre civile, enfin, où dans l'écho structurel que cette rage fratricide pouvait faire aux psychés dévastées, Tosquelles dit avoir vu des psychoses, sinon disparaître, du moins dés-apparaître : quand même la folie peut échapper à la détermination totale et annihilatrice du général, tandis que tombait une nuit de mort sur l'Europe...

⁷¹ Comme dirait Michaux qui, en matière de zones et d'« infini turbulent », s'y connaissait...

Mais le crépuscule, c'est aussi l'aube dans laquelle Paul Valéry aime à se poser chaque jour de sa vie. Là, quelques heures, il laissait advenir la pensée véritable, celle qui, au zénith de son affirmation sous forme de livres, ne renia jamais qu'elle était née du vague, dans les fameux *Cahiers* et leurs matins.

Rien ne me touche plus que le matin de l'été.

Cette paix du bleu frais peinte sur or, or et nuit, or sur nuit. Cette pudeur que le soleil commence à tirer du repos. Il y a un instant où l'on dirait que la nuit se fait voir à la lumière, comme l'esprit au réveil fait voir la naissance, l'inexistence, et les rêves, à la première lucidité. Nudité de la nuit pas encore bien habillée. La substance du ciel est d'une tendresse étrange. On sent jusqu'à l'intime cette fraîcheur divine, qui sera chaleur tout à l'heure.

(...) Avant toutes choses. Invocation muette à ce qui va être, à ce qui peut être⁷².

...Il y a des jours « à idées ».

Ces jours-là, les idées tout à coup naissent des moindres occasions, c'est-à-dire de RIEN.

Rien ne les précède, présage, exige...

(...) Le lieu vague, errant, mobile, libre des regards, maintes fois plus rapide et plus sensible que le corps, et que la tête même⁷³.

Je mets là ce livre ; je regarde mes objets familiers, je me caresse le menton ; je feuillette ce cahier. — Et tout ceci se passe sans empêchements, comme librement — comme si c'étaient des événements séparés, indépendants, séparés par du vide, et comme sans action les uns sur les autres. Et le livre qui repose là, et la main qui est ici, n'ont pas de liaisons entre eux ; ni le bouton de la porte qui brille — avec les autres choses. — Mais je puis tout à coup voir tout autrement (...) ⁷⁴.

On est alors ce que l'on est : un fait local, et l'on se peut voir soi-même (ou représenter) comme un chien regarde un livre⁷⁵.

Ou comme un homme en été fixe un pin parasol.

*

Esthétique, logique, éthique

Dans les pages qui précèdent, j'ai parlé d'une « esthétique du vague », ou plutôt ai-je laissé parler cette esthétique, à travers ce qu'en disent des moments, des « images », personnelles, héritées, partagées — un peu bizarres peut-être, ne fût-ce que dans leur assemblage en habit d'Arlequin. J'ai laissé se déployer une certaine phénoménologie de ces présences vagues dans un quotidien divers. Je voudrais à présent éclairer, sans chercher à le dissoudre, le bigarré d'une telle démarche.

« Esthétique » n'est pas à entendre, on l'a vu, selon sa réduction courante à la critique d'art, mais bel et bien comme cette étude des catégories de perception du monde et, en son sein, des différents êtres, parmi lesquels des humains et, émergé de leur âme (cette « intégrale des fonctions du corps », comme la définit, en bon sémioticien, Michel Balat), l'univers des formes de langage, de signes, d'art. Perception, qui est déjà vie dans le monde. Kant pose les deux grands schèmes de son « esthétique transcendantale », c'est-à-dire des conditions de la perception : le temps, et l'espace. Comment percevoir le monde sous le jour du *vague* ? Surtout, comment voir à l'œuvre une dynamique vague, une dynamique ouvrante, ouvrant le pré-défini du temps et de l'espace arraisonnés par nos doxas, nos « allant-de-soi » ? Comment, par cette décision souveraine de voir du vague à l'œuvre, œuvrer pour que, toujours un peu plus, du vague puisse avoir lieu, que des bizarreries vagues trouvent un lieu où venir se poser, fragiles, et où, quant à nous, faire alors l'essai de les accueillir patiemment, obstinément ?

L'essai paradoxal d'accueillir ces trouées dans la doxa, l'essai, non d'une contestation de l'ordre dominant, mais de sa subversion toute simple, comment le construire ? Sous ces variations, court une même qualité de présence humaine au monde : une qualité vague. Ce nom peut être « parlant », comme on le dit d'une image ; mais il a surtout la rigueur d'un langage, c'est-à-dire d'une logique. La logique ne s'oppose pas à l'esthétique, la sémiotique ne s'oppose pas à la phénoménologie : elles se transversent mutuellement, se renforçant dans cette même qualité négative de trouver toute certitude.

Le vague, la logique (du) vague : ces termes, on les doit à la sémiotique de Charles Sander Peirce. Cette logique, je ne peux que le rappeler brièvement, se distingue d'une logique générale.

La logique générale fonctionne par déduction, laquelle, à partir d'une loi générale, ou universelle, tire un savoir au sujet de cas réels particuliers. À ce sujet, Peirce rejette catégoriquement toute autonomie logique à la notion d'induction. Jamais la somme d'un nombre croissant de cas concrets n'a pu bâtir par elle-même l'édifice intégratif, unifié et ordonnateur, d'une loi

⁷² « Poésie brute », « Matin » (p.351sq.). L'ensemble de ces citations a été volontairement réordonné — « Le bon maître me le pardonne », eût dit, depuis l'autre cimetière sétois bordant l'étang de Thau, Georges Brassens. Mais après tout, ne sont-elles pas toutes extraites de *Mélanges*, paru en 1941 (cité selon l'édition Pléiade : Paul Valéry, *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade) ? « Matin » peut se lire dans son bel ordonnancement aux p.351sq.

⁷³ Paul Valéry, « Regard », in *Mélanges*, op. cit., p.311, 313.

⁷⁴ Paul Valéry, « Le vide et le plein », in *Mélanges*, op. cit., p.300.

⁷⁵ Paul Valéry, « Avec soi seul, I », in *Mélanges*, op. cit., p.332.

universelle : toujours, une généralité devra venir interrompre et réintégrer cette pure accumulation. À proprement parler, l'induction n'est qu'une déduction qui s'ignore. Cette logique du général désigne les lois générales déjà acquises, qui règnent sur notre réalité habituelle : Peirce les appelle aussi des « habitudes », qui nous permettent d'exister *normalement*.

La logique vague, quant à elle, a pour opération l'abduction, c'est-à-dire la mise entre parenthèses le principe du tiers exclu (une chose ne peut être a *et* b : ou elle est a, ou elle est b), qui fonde la déduction. Que cette présence dont je fais l'expérience, que cet objet que je perçois, soit a ou b, peu importe : voilà ce que l'abduction neutralise, vu que ni a ni b ne sont des savoirs pertinents pour rendre compte de cette étrange présence qui persiste à ne pas entrer dans nos cases, et à ne pas laisser s'y ranger le sens de « ce que ça fait là ». Ça fait quelque chose, et ce quelque chose n'est rien de défini, de déterminé. L'abduction, c'est l'ouverture de nos catégories d'interprétation à des possibles qui demeurent, au-delà (ou en-deçà) de nos habitudes, irréductibles à notre jugement qui tend à ne voir en eux que des cas particuliers (réguliers, ou irréguliers), ou bien alors des contingences sans aucune valeur, ne prêtant pas à conséquence, valant pour rien, jetables. Lorsque, à ce jugement obtus, du réel résiste, sans qu'on sache véritablement ce qui nous résiste, alors il faut ouvrir notre champ de penser à ce possible errant, sans visage bien défini. C'est le Bartleby de Melville : pas le contestataire, seulement ce point hors-ligne qui dit : « Je préfère pas », *I would prefer not to* — bref, le subversif qui chaque fois rappelle, sans même vouloir agacer : « Il est possible de ne pas ». L'abduction, c'est faire le pari que ce possible est porteur de sa propre loi, encore non dite. Une loi dont ce possible est gros, et qu'il s'agit d'aider à accoucher. Cette logique vague, c'est celle qui préside à l'éthique de toute praxis qui se respecte. Rien n'est plus angoissant que de se tenir dans cette indistinction. Tenir bon face à cette angoisse, tenir bon *sur* cette angoisse plutôt que de la parer avec des rationalisations, des « raisons de » (espérer, se battre, vivre...), ne pas céder : position bien « embarrassante », comme dirait Lacan, rejoignant d'ailleurs l'étymologie romaine (*embarrazada*, « enceinte »), seule position apte à articuler angoisse et langage, et produire du concept (de la forme, de l'existence). Tenir cet embarras, fil du rasoir entre l'effondrement du gouffre et l'enfermement bien au chaud derrière les paravents.

De la logique du vague, on en vient à son éthique : et ce, par la traversée de ses formes concrètes, de ses situations, ordinaires ou extraordinaires, mais toutes porteuses d'un point de catastrophe faisant bifurquer l'existence, subjective ou collective.

Que signifie, c'est-à-dire qu'engendre et qu'implique cette décision, d'être disposés à la logique du vague ? C'est ce qu'évoque Michel Balat, qui fit se rencontrer sémiotique peircienne, psychothérapie institutionnelle et éveil de coma, à l'occasion d'une « petite scène » issue du quotidien de la clinique de Château-Rauzé, où sont accueillis les personnes en éveil de coma :

« Rappelez-vous, nous sommes pour la logique du vague ». Autrement dit, considérons-[l'être que nous accueillons] un instant comme un être possible. Ouvrons les possibilités, fabriquons de l'apeiron [grosso modo : de « l'ouvert », de l'imprévu] là où il n'y en avait pas. » (...) nous fabriquons en quelque sorte, un sujet qui est un sujet comme « rien », finalement. Un temps, laissons-lui la possibilité de n'être rien [de prévu], pour pouvoir être défini, pour pouvoir se définir. Et nous pouvons dire qu'à ce moment-là, dans ce temps-là, ce qui se joue, c'est la possibilité de n'être rien pendant un temps. Et ce « n'être rien pendant un temps », c'est ce qui va permettre ensuite d'aller vers une définition de plus en plus précise.

On connaît de tels problèmes dans l'ordre psychanalytique. Il est une question souvent posée : mais enfin, vous avez une théorie, là, très articulée, la théorie psychanalytique, c'est une montagne (...). Nous pouvons dire que si quelqu'un vient nous voir et rencontre la montagne, il ne pourra pas dire grand-chose, parce que tout ce qu'il pourra dire va être retenu contre lui, là il est tranquille, il va rentrer dans des catégories qui vont le laminer, l'organiser, etc. Toute la question du travail analytique, si difficile à comprendre pour la plupart des gens, c'est qu'il ne s'y passer rien *d'a priori*. Moyennant quoi, quelque chose peut se passer.

(...) La logique du vague est quelque chose qui nous est posé, régulièrement, comme étant une sorte de définition supplémentaire à donner à cette chose, à ce rien. En quelque sorte, nous pourrions dire que l'on accueille le rien.

Permettez-moi (...) de remarquer que, pour reprendre ces questions de l'éthique, pour ne pas les considérer comme fermées, est-ce que d'une certaine manière, l'éthique (...) ne pourrait être considérée du côté de l'indéfinition ? Est-ce que ce ne serait pas une éthique de l'indéfinition, de l'infini, de l'ouvert ? Dire : « Mais non, non, non, vous ne ferez pas rester dans votre monde de détermination ou d'indétermination décisive [ou le totalitarisme rationalisant, ou la contingence radicale], mais [j'évoluerai] dans un monde d'indéfinition. Il y a toujours du défini à accomplir, il y a toujours de la définition à faire, il y a toujours de l'ouvert. Il me semble que l'on peut aller de ce côté-là... »⁷⁶

*

Demeure

Pour « faire passer » cette logique, il m'a semblé qu'un discours qui « fasse passer au travers de » cette logique était le plus légitime à poser : l'*essai* de l'expérience (au sens montaignien du terme), la théorie ne peut l'éviter sous peine de retomber dans les ornières de la logique générale. Je ne pouvais que divaguer moi-même sur ce que peut être l'expérience ordinaire, quotidienne, du vague. Y a-t-il des ambiances vagues, des lieux vagues, des moments vagues ? Y a-t-il, enfin, une façon de dire le vague ? Parler du temps et de l'espace, des formes que prend le vague, ce n'est pas le réifier, c'est parler de sa perception. C'est parler à hauteur de la simplicité et de la sensibilité qu'occasionne sa présence. Il ne s'agit plus seulement

⁷⁶ Michel Balat, *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000, p.232-238.

d'œuvrer sous la loi d'une logique sous-jacente, mais de laisser *paraître* — seul mode sérieux pour l'efficace de son inscription — une esthétique du vague. Une esthétique qui ne cherche pas à prouver, sinon une chose : qu'elle ne « mène à rien⁷⁷ »...

... Et que c'est pour cela qu'elle nous est absolument vitale. Car cette esthétique n'est pas un supplément d'âme, elle en est l'enroulement, le pli par où elle accompagne toute présence, et donc traverse le cœur de toute praxis émancipatrice. On peut « lutter pour », « lutter contre », on peut vouloir construire quelque chose plutôt que rien, ou plutôt que l'état humain tel qu'il va sous le règne des pulsions mortifères à l'œuvre dans toute époque — la nôtre nous en fait savoir quelque chose... —, mais en rien de telles « consciences » manifestes ne sauront tenir lieu de ce qui se joue dans la sous-jacence, cette efficace fonction des milieux que nous travaillons à faire naître, pour ensuite les partager dans la connivence : fonction de l'invisible qu'il faut maintenir invisible, si l'on veut qu'il demeure efficace liant qui nous fait tenir bon sous la chappe de plomb. Fonction de l'accueil et du respect du contingent *en tant que contingent*, de l'incalculable advenue à partir de laquelle, seule, peut se structurer un monde qui ne soit pas mort. Boîter à plusieurs, tâtonner, précaires, dans le quotidien bricolé sans gloire ni humiliation. Dans l'ordinaire de jours qui nous portent, mais dans une ambiance qui se décide au travers de nos humeurs travaillées.

Rien de moins « noble », « haut », qu'une telle fidélité au vague : rayure castratrice dans les sauvetages de l'humanité en général, dans les volontés de faire le bonheur des masses. Logique qui ne vaut qu'à l'échelle restreinte des quotidiens partagés, visant à devenir conflictuels sans meurtre, liés sans fusion : de quoi respirer, sous la chappe. La praxis qu'ici on vise n'est pas une praxis révolutionnaire qui attend la révolution : forcément, cela a de quoi décevoir. Le vague et son esthétique sont à entendre sur une fréquence beaucoup plus basse, fragile, proche du pur sentir, du pur possible si souvent écrasé sous les réalités généralement gérées, trop univoquement orientées : à hauteur de ce qu'Erwin Straus appelle le « pathique », à hauteur d'ambiance, à hauteur de tonalité, en deçà des mots (d'ordre ou autres).

Nous voici dans la vie quotidienne. Enthousiasmes, monotonie, stéréotypies, lassitude : épaisseur humorale, atmosphère lourde ou diaphane, rencontres ratées. Nous sommes comme des taupes, à la vision faible, aux oreilles assourdies. Chacun creuse son chemin, poussé par des forces obscures, dans un contexte massif dont l'infini n'est qu'une erreur de perspective. Horizon borné par des corps, par des choses et par le niveau limité de notre existence. Nous n'irons pas plus loin que là où nous en sommes.

(...) C'est une *passion éthique* qui nous fait demeurer dans cet espace : l'espace d'accueil d'un lointain, d'un impossible. Cet accueil de l'inapparent, du non encore dit, met en question notre assise, notre confort. Sorte de Mimésis qui s'effiloche, se ramifie dans des zones précaires ; échafaudages fragiles, belvédères en carton, qui jalonnent des sentiers, des clairières : lieux insolites faits de virgules et de contrepoints. Ces lieux sont à déchiffrer dans leur propre déchirure.

(...) Préserver cette lueur salvatrice de la précarité (...) le respect des choses précaires : des gestes, des regards, des façons d'être, la marque des pas, le grincement d'une porte, des feuilles qui volent, la pluie, le soleil : l'inutile dans toute sa transcendance.

(...) C'est à partir de ça qu'un monde peut se construire qui ne soit pas cimetière⁷⁸.

Ces lieux et ces moments ne mènent à rien. C'est de ce rien-là qu'alors peut naître ce qui, de vrai, mais de non programmé, émergera. Ce rien fonde l'éthique dans sa singularité et dans son irréductibilité à une rationalité comptable, stratégique ou scientifique. Dans ce rien continue d'affleurer l'irrécupérable et l'indispensable, avec toujours au cœur, des choses comme des êtres, la négativité — tant, d'elle, dépendent le sens, l'éthique et la pertinence de toute praxis.

Rue Renouvin, été 2008-été 2009

⁷⁷ Quel que soit le sens dans lequel on la prene, l'expression est juste. C'est qu'à l'origine, *vague* signifie le vide latin : *vagum*. Cf. Balat, *Psychanalyse, logique, éveil de coma*, op. cit., p.235-238.

⁷⁸ Jean Oury, « La Psychose, l'institution et la mort » (*Matière et Pulsion de mort*, Colloque de Milan, 1974, publié à Paris, 10/18, 1975), in *Onze heures du soir à La Borde*, Paris, Galilée, « Débats », 1980, p.52-53.

CINÉMA, SÉMIOLOGIE ET DISPOSITION AU SENS

LETTRE À ANNICK BOULEAU

AU SUJET DE *PASSAGE DU CINÉMA, 4992*

À l'automne 2013, la cinéaste et écrivain Annick Bouleau publiait Passage du cinéma, 4992. Cet ouvrage est un immense acte artistique, consistant en un collage de quatre-mille neuf-cent quatre-vingt douze extraits de textes portant, de près ou de loin, sur le cinéma.

Cette lettre, amicale, fait suite au passage d'A. Bouleau à l'émission « Du Jour au lendemain » d'Alain Weinstein, sur France Culture, en décembre 2013. Depuis cette émission, encore plus d'échos se sont fait entendre et ont donné à cette œuvre, initialement confidentielle, une publicité amplement méritée.

Chère Annick,

(...)

Tout d'abord, j'ai été frappé par deux paradoxes au moins dans ton travail. Qui me semblent porteurs de beaucoup de choses.

Le premier, c'est que vous n'avez quasiment pas parlé du contenu, seulement de la forme — laissant à penser que « le substantiel est contingent ». Par contingent, je n'entends pas « secondaire », mais au contraire, « substantiel » au sens positif du terme, mais le tout dans une vision anti-essentialiste. Ce qui me semble concorder avec ton abord, et de l'art, et de la technè, et de l'existence. Tous ces termes me renvoient aux articulations sémiotiques de Hjelmslev, revues par mon ami Georges Molinié.

Ce faisant, tu crées des possibilités de bifurcation, tu crées un dispositif : ensuite, à chacun de cheminer, et donc de laisser se faire les possibilités d'agencement qui sont forcément singulières (là, on est plutôt dans Deleuze et Guattari, autant dans « Logique du sens » que dans « Mille Plateaux »). Ton texte se « dispose au sens » (c'est une expression à moi), mais le sens, lui, reste toujours dans la sous-jacence et n'existe qu'à l'état de la lecture. La lecture de ton œuvre est impossible comme une : elle est pas-toute, elle est renoncement à tout connaître, en cela elle n'est pas fiction mais discours, pas récit mais cartographie, comme ces plans de ville qui ne doivent être que les occasions d'emprunter les passages et de temps en temps se repérer quand on est « saturé » de l'expérience du passage et qu'on souhaite sortir de l'immanence des carrefours, pour souffler, en attendant de retourner s'y plonger un jour. C'est tout cela, la richesse du contingent : comme dit Deligny, un milieu est riche quand chacun y trouve chaussure à son pied.

Dans ce dispositif, le ruban est fondamental ; et ce qui dans ce ruban fait fonction de déroulement, mais surtout de passage, c'est à mon avis l'unité du « ruban de Moebius », justement (l'as-tu cité ? Si non, je présume qu'il n'était pas bien loin) : on finit, comme l'illusion face à l'écran de cinéma, par ne plus voir chaque photogramme, ni les petites trouées crantées sur le côté, ni leur direction verticale, mais une seule image : saoulés, emportés de façon ordinaire, on est dans l'illusion plus réelle que tout d'un mouvement à travers une fenêtre : nous regardons un tableau de vie).

Le second paradoxe, c'est que tu as énormément parlé — à juste titre — de la forme, c'est-à-dire du processus d'émergence de cette forme (à voir avec le « point gris » de Kandinsky ?) : l'esthétique est fondamentale dans ton projet ; et pourtant, rien apparemment de plus nu, de plus austère et anonyme que la forme de ton ouvrage. Il y a là une radicalité qui me semble par ailleurs correspondre au « fond » dont tu parles : ce vingtième siècle, sa passion pour l'avant-garde et la recherche de la pureté typographique (l'informatique semble moins annoncer le XXI^e que se faire la fidèle élève des typographes révolutionnaires du XX^e, en tout cas dans la façon dont tu en parles). À l'inverse d'une fascination pour la froideur automatique de la technologie, tu te trouves plutôt dans l'automaton, donc la possible structure d'un discours, qui n'est véritablement désirant et producteur de sens, que si le sujet du discours se pose en position de maître : et pour cela, « pour ce qui le concerne, le sujet est prié de s'adresser à lui-même » (ça, c'est du Lacan). Et c'est à cela que ton éloge de la fonction m'a fait aussi penser.

Et j'insiste : ce n'est pas une absence de pensée de la présentation formelle qui ressort de cet objet (c'est pourquoi je trouve très judicieuse la photo qui montre ton livre entre des mains, sur fond sombre : en ressort l'éclat mat et nu). Est-on aussi dans une pratique du « neutre », au sens de Barthes (et de Molinié), qui se rapprocherait du « négatif » tel que l'entend Oury ?

Par ailleurs, ton allusion au scribe, tu pardonneras le « ballatien » invétéré que je suis, n'a pas pu ne pas me faire associer sur toute la dimension sémiotique, mais peircienne cette fois, de ton œuvre. Pour le dire grossièrement, si on voulait expliquer ce qu'est la conception du signe selon Peirce-Balat, ton ouvrage serait exemplaire.

Quand tu évoques ta tapée des citations qui fait de toi une fonction scribe, tu parles du fait que tu tapes sans regarder (ça me dit des choses, même si elles sont un peu différentes : j'ai longtemps commencé tous mes petits matins par de la « recopie » de Proust, de Camus, de la même façon, sans regarder mon clavier, seulement le blanc cassé des pages lues,

aimées, repérées). Le scribe, c'est celui qui inscrit sans se soucier de ce qu'il inscrit. Et c'est ça qui vient en premier. L'importance de ce moment, c'est que cela « présente » la matière sans laquelle il n'y aurait rien. Le scribe inscrit le « représentement ». Car ton objet, « ce dont » parle ton livre, ne lui préexiste pas, Ton livre est une fonction, et elle aurait plus continuer longtemps encore (Attention, pas continuer n'importe comment : c'est là que la fonction et la décision, esthétiques toutes deux, jouent leur rôle dans l'agencement que *toi*, créatrice, impose au commencement de ce dispositif : car tout de même, il y a bel et bien un point zéro par où se départ la non-existence de ton aire livresque de son existence matérielle — c'est cela qui fait de toi, de la fonction que tu mets en œuvre dans ta lecture et recopie, la fonction scribe. Bien sûr, cette aire ensuite n'existera pleinement, réellement, que sous la forme effective, active, pragmatique, de sa prise en main par d'autres sujets qui, eux, seront libres de faire leur propre tambouille, mais avec les 4992 fragments ou des brouettes que tu leur proposes : c'est cela aussi, ce que j'appelle « disposition au sens »).

Paradoxalement, l'existence d'un signe ou d'un ensemble de signes, en tant que représentement, précède l'objet dont parle ce signe. Si tu n'étais pas avant tout le scribe aveugle qui transcrit, rien de ce qui est là au fur et à mesure n'émergerait à régime d'art. Sémiotiquement, il n'y a pas de transitivité de l'œuvre d'art, une œuvre ne parle pas « de quelque chose » au sens où cette chose la précéderait ontologiquement ; cette chose qui correspond exactement à l'œuvre produite, autrement dit son « objet », elle est exactement contemporaine du tracé qui la dispose à la réception. Je dirais même qu'elle « ouvre » à l'infinie variété, ensuite, des constructions de ton œuvre à régime de sens. Bien sûr, ton livre est plus clairement exemplaire de cette approche que, disons, un récit fictionnel à l'unité bien cadencée, type polar ; mais au fond, toute œuvre d'art, en tant qu'œuvre d'art, c'est-à-dire en tant que « lieu commun visitable singulièrement par une infinité a priori de sujets », permet cette répétition qui jamais ne lasse, et jamais n'est exactement la même.

Que permets-tu, par l'activité de scribe ? La présence d'un musement : le musement, c'est cela, l'objet réel de ton livre. La traînée téléotique et abductive au travers des traces, qui actualise, réalise, qui sait parfois vérifie, la possibilité de cheminements d'autant plus variés que l'œuvre est « ouverte » — mais cela se vérifie même si ces cheminements sont toujours les mêmes, et si l'œuvre est tout à fait « classique », voire banale, par ailleurs : on peut revoir vingt fois un même film *par* bonheur, avec profondeur, sans qu'apparemment « rien de plus » n'apparaisse : le simple et le « pauvre » ne sont pas incompatibles avec le retour désirant devant l'œuvre. En ce sens, l'objet de ton livre se trouve en aval de son inscription. Bien sûr, cela ne veut pas dire que ton livre « parle pour parler », « ne parle de rien » : bien sûr qu'il y a un objet de départ, et c'est toute votre alchimie fonctionnelle avec ton complice graphiste que de l'avoir fait émerger puis se saisir en *une* forme. Mais il y a plusieurs objets à l'œuvre : certains sont déjà là, fixes ; d'autres sont réels, bougent ; un autre, enfin, peut même être dire « cause » (= *cosa*, chose...), c'est celui qui se révèle, toujours après coup, quand le sujet découvre ce qui faisait promesse toujours plus vive au fur et à mesure de son commerce avec les signes (ce commerce, c'est autant la lecture, que son écriture : tu n'es pas que scribe, « pendant que » tu faisais le scribe, ça s'inscrivait devant tes yeux et dans ta « machinerie du dire », quelque chose cessait enfin de ne pas s'écrire, et ça bien sûr, ça n'est qu'après qu'on s'en rend compte : « on pige pendant, on ne sait qu'après » (ça, c'est de René Laffitte — un autre qui savait ce que c'est qu'écrire...)).

Bien sûr, pour faire le prof, je précise que le lien entre le représentement et le musement, c'est la fonction d'interprétant qui l'assure. Mais là, on est déjà dans des terrains plus connus.

Voilà ! Il faudra continuer plus avant notre discussion, mais je tenais au moins à poser tout cela, et surtout à partager avec toi le plaisir que j'ai eu à t'écouter.

Pierre

DISCIPLINE DU DISCERNEMENT OU : DIRE, EXPRIMER, INDIQUER

JACQUES CAUX VIS-À-VIS DU SCHÉMATISME ET DU LANGAGE

CATHERINE LEFORT ET PIERRE JOHAN LAFFITTE

CLERMONT-FERRAND, JEUDI 10 AVRIL 2014⁷⁹

❶ Je voudrais porter à votre connaissance les œuvres de Jacques Caux, peintre, graveur, céramiste, poète et ancien militant pédagogique du mouvement Freinet, et du courant artistique du Schématisme, une avant-garde née en 1960, qui fut active durant plusieurs décennies, dont il est l'un des fondateurs et, à ma connaissance, le dernier artiste encore actif. Je souhaite vous proposer plusieurs lectures de cette œuvre, autant de *paliers*, qui porteront chacun une certaine ambiance, diront certaines choses de ce qu'est une œuvre plastique, et de son rapport, en tant que langage, au réel et à ce qui peut en être dit, exprimé, indiqué.

Tout d'abord, voici les artistes qui ont constitué le Schématisme : ❷ Robert Estivals, ❸ Luciano Lattanzi (ancien du Sémantisme), ❹ Jean-Charles Gaudy, ❺ Gabrielle Vergez, et ❻ Jacques Caux.

I. LES RÈGLES DE SIGNIFICATION POUR UNE LANGUE DU SCHÉMA

Le premier palier est le programme, le dogme, du schématisme. Il se résume en peu de principes, et a donné naissance aux types de tableaux que vous verrez défiler.

❷ *Nos tableaux obéissent à des règles. Nous les avons, peu à peu, élaborées, avec l'aide de Robert Estivals. Nos tableaux — bien que différents d'un artiste à l'autre — ont des caractères communs, reconnaissables d'emblée. Voici les règles les plus importantes :*

- *Ne peindre que si l'on a quelque chose à dire. Ce peut être important ou non, une question ou une réponse, une demande, un concept, une notion, une phrase, une citation.*
- *Le point de départ est une intention, donc un titre.*
- *Alors, on réfléchit.*
- *On dessine la représentation graphique du thème : c'est la figure centrale.*
- *Celle-ci est divisée en éléments signifiants appelés cartouches (fonctionnant comme les phrases d'un texte).*
- *On place les relations et les mouvements, entre les cartouches. Dans ces derniers, on ajoute des symboles signifiants (fonctionnant comme les mots d'un texte).*

On peut déceler dans ces règles l'idéal de rejoindre ce qui forme une langue. 1. Un lexique, c'est-à-dire des unités isolées et fixes construites (les cartouches constituent les *signifiants* de base, le matériau visuel) ; ces unités se définissent dans leurs relations réciproques (qui *nomment* le réel, mais pas seulement de façon additive : un cartouche mineur modalise le cartouche dominant la partie du tableau, comme un adjectif le fait d'un nom, voire la vision d'ensemble, comme un mode verbal ou un adverbe de phrase). 2. On a ainsi plusieurs étages de construction (les cartouches se regroupent dans des ensembles de plus en plus intégrateurs : groupes nominaux reliés et hiérarchisés par de petites *articulations*, jouant un rôle équivalent à la préposition ou la conjonction). 3. D'où, plus globalement, une syntaxe, c'est-à-dire une disposition selon des règles suffisamment fixées pour désigner des places récurrentes (centralité, périphérie) dont la valeur fait sens, avec comme effet l'ordonnancement d'un mouvement d'ensemble de la lecture du tableau. Enfin, la *pauvreté* des points de départ, comparée à la diversité des énoncés picturaux créés à partir d'eux témoigne d'un des principes propre à toute langue : le principe d'économie.

On pourrait aller dans le détail de cette grammaire des signes picturaux, et dans leur disposition sur l'espace de la toile. Je vous renvoie au site de J. Caux ❽ et à ses pages qui approfondissent la présentation du schéma et de la construction d'une toile schématisante, ainsi qu'aux deux ouvrages de Robert Estivals. Je vais me contenter de vous montrer une autre diversité, interne à l'œuvre de J. Caux, toutes les métamorphoses qu'ont pu connaître la théorie et la représentation de ce qu'est un schéma. D'une part, sa conception et sa technique du schéma ont évolué ❾ :

⁷⁹ Cette conférence était accompagnée d'un diaporama dont les différentes étapes sont indiquées, numérotées et encadrées, dans le fil du texte. Ce diaporama se trouve dans le document « Imagier ». Pour une autre approche de l'œuvre de Jacques Caux, et du Schématisme, je renvoie à « Le schématisme. Quelques variations sur une avant-garde singulière », conférence donnée à la Fondation Vasarely, à Aix-en-Provence en 2011, accessible dans [4.1. Sémiotique et analyse des discours littéraires et artistiquescouverture-1.pdf \(sensetpraxis.fr\)](#), p.305sq.

on peut parler à cet égard d'une véritable position critique, interne au schématisme (qu'il n'a pas abandonné), qui a mené à une évolution sensible dans son esthétique, sur laquelle je n'insiste pas car j'en ai parlé lors d'une conférence à la Fondation Vasarely (cf. site). ^[10] L'état le plus complexe se trouve dans le tableau *Continuité des flots*, inspiré du *Decameron* de Boccace. D'autre part, J. Caux maîtrise une grande palette de techniques, déployant son aire de création : peinture, ^[11] ^[12] dessin et calligraphie, ^[13] jadis photographie, ^[14] gravure (notons au passage la présence d'autres matières : plastique, gravier, etc.), ^[15] livre d'art alliant poésie et gravure ^[16] ^[17] (notons là encore le dialogue avec d'autres matières : plastique, bois, donc d'autres artisanats, d'autres langages : le braille — ce qui est tout de même un tour de force pour un livre d'art !), mais également ^[18] céramique. Tout dernièrement encore, à 80 ans, ^[19] il a inventé un procédé de gravure laser s'appliquant à la gravure ou à la sculpture monumentale, appelée *découpure* ^[20]. On le voit, il serait inexact de parler d'« application » : chaque technique reformule la question du schéma, la repose en ses termes propres.

II. LE REGARD DU CRÉATEUR SUR SON LANGAGE : QUE VAUT LE GESTE D'AVOIR TENTÉ DE DIRE ?

Pourtant, malgré cette très grande ampleur créatrice, J. Caux a écrit un texte pour cette conférence, que je vais vous lire, et qui nous livre son constat sur le legs du schématisme en ce qui concerne la question du langage. Voici donc le deuxième palier de lecture de l'aventure du schématisme. ^[21]

« **Le problème du langage.** *Quelque chose dont j'ai peu parlé. Au départ de mes recherches, il y a eu cette volonté de créer un langage graphique, un langage total, supérieur au langage courant trop approximatif, insatisfaisant. Je voulais lui substituer un langage graphique, symbolique et esthétique. Le problème immédiat a, bien entendu, été la compréhension par autrui. Pour le mot table, pas de problème, un pictogramme pouvait suffire. Mais, transcrire des mots-idées, des mots-concepts, des mots abstraits (stupéfaction, le premier homme, tendresse), c'était une autre paire de manches. Alors, je dessinais, puis je réunissais des gens et leur demandais ce que mes dessins évoquaient pour eux. Quand ils tombaient à côté (et ils tombaient presque toujours à côté), je transformais mon dessin et je cherchais un consensus. J'ai vite compris que mon entreprise était démentielle, enfantine et inutile. Aucun langage ne peut se passer de conventions, de structures, mais quand on conventionnalise, on perd le mystère et le charme. Surtout, conventionnaliser, c'est simplifier, chercher le plus grand dénominateur commun. L'évolution des écritures depuis le début en est une preuve flagrante.*

» *Je me suis donc rapproché de la théorie d'Estivals qui avait l'avantage de proposer — à partir des mêmes prémisses — un langage avec une structure simple, voire simpliste. Une structure à 3 ou 4 étages, des symboles réduits le plus souvent à des pictogrammes. Puis j'ai évolué ; j'ai introduit les calligraphies qui me semblaient des écritures encore à mi-chemin entre les signes magiques et les signes conventionnels. Les signes calligraphiques ne sont qu'imparfaitement conventionnalisés, c'est pour cela qu'ils sont polysémiques. Mais ce qu'ils gagnent en polysémie, ils le perdent en compréhension. Ce va-et-vient me semble général dans tous les langages. Ce qu'on gagne d'un côté, on le perd de l'autre.* ^[22]

» *On m'a si souvent dit : « Mais qu'est-ce que tu veux raconter ? On voit bien que tu racontes quelque chose, mais on n'y comprend rien. » Longtemps, j'ai reçu ces paroles avec douleur. J'aurais tellement voulu être compris. Être compris, pas seulement dans l'axe de la rationalité, mais aussi dans celui de l'effusion. Il est vrai que je voyais bien la faille sans pouvoir la combler : mes symboles étaient à usage unique, même pour moi : je n'ai jamais cherché à les reproduire.*

» *Pourtant, je ne voulais pas retomber dans l'impasse de la peinture figurative. Léonard a peint la Joconde — nous croyons avoir vu la Joconde, — nous ne voyons que ce que nous en savons déjà. Je voulais dépasser ce leurre de la figuration. Je n'y suis pas arrivé.*

» *Aujourd'hui j'ai pris de la distance, je suis moins sensible à cette interrogation. Je fais mes symboles comme je le sens, sachant qu'ils ne serviront qu'une fois et quand on m'interroge, je laisse chacun face à ce qu'il veut ou peut comprendre. Je reste donc sur un échec, mais devant l'ampleur de cette entreprise, je ne pouvais qu'échouer. Je mesure aujourd'hui l'immensité de mon orgueil de jeunesse. »*

Voilà à tout le moins un texte fort, lourd : pour un artiste, la vie vaut ce que vaut sa création ; mais ce n'est pas un texte de reniement, d'une part parce que son constat porte sur un des principes organisateurs de la démarche artistique, et non sur la création elle-même ; et d'autre part parce que, dans ce texte comme dans cette œuvre, autre chose se joue, et c'est autour de cette chose-là que va tourner tout ce qui suit.

Si le constat de J. Caux me paraît juste, en ce qui concerne l'ambition du projet théorique initial du Schématisme, ni l'existence ni la valeur d'une œuvre artistique ne peuvent néanmoins se réduire à la rationalité dogmatique qui a porté son créateur. C'est pourquoi je souhaite passer au troisième palier de lecture de cette œuvre, qui développe une autre rationalité, critique, proprement esthétique et je vais à présent rapporter les propositions de Catherine Lefort, co-auteur de cette conférence.

III. LES FORMES ESTHÉTIQUES DE L'EXPRESSION ARTISTIQUE

Les fondateurs du schématisme se revendiquent comme une avant-garde, mais à reprendre leurs propos, ils semblent plutôt se présenter comme un mouvement de réaction contre ce qu'ils considèrent comme la non-signification propre, selon eux, à l'art contemporain. En considérant par exemple que l'aléatoire, le hasard n'ont pas de portée significative, ils affichent un refus net d'une certaine modernité picturale.

La revendication d'un lexique de nature sémiotique n'est pas non plus sans ambiguïtés. Une des difficultés du schématisme tient à ce que nous ne possédons pas les clés de cette manière d'encoder le réel. En l'absence de la compréhension de ce « cryptage », la portée de l'œuvre est réduite à sa seule jouissance esthétique. C'est là un des paradoxes inévitables, et qui sait, une des apories profondes du schématisme ; ce qui n'empêche nullement l'œuvre de Jacques Caux d'avoir sa cohérence et sa valeur propres.

On peut en effet comprendre la démarche du schématisme autrement qu'elle ne se présente officiellement. *Skema* en grec signifie *figure, maintien* d'une forme. □ cet égard, le travail de J. Caux se caractérise par le maintien d'une forte technicité, inséparable d'un certain rapport à la tradition, aux arts, à la difficulté en général. « Domine le bas pour mériter le haut ». Une règle est toujours à l'origine des gestes de J. Caux : il s'agit d'un art *discipliné* [23] Le « cœur » au centre de *Continuité des flots* n'est pas un geste intuitif : son orientation fut exactement prévue, ses angles ont été calculés, et le geste du tracé ne pouvait admettre aucun repentir : il s'agit d'un véritable *exercice pictural*]. Et ce n'est sans doute pas sans raison que le livre d'art gravé constitue à ses yeux le sommet de son œuvre, car il récapitule l'amplitude de toutes les techniques maîtrisées : [24] le tracé, la découpe, la complexité des matières, l'impression, le texte et la poésie.

L'œuvre de J. Caux suppose une genèse, un ordre d'exécution et une fin qui est perceptible, mais seulement lorsque le sens a été inscrit dans une forme circonscrite à cet effet. Même si la démarche reste par définition toujours à parfaire, nous sommes très loin de la conception d'un travail *in progress* ouvert et inachevé.

Un geste est à l'origine de tout : le discernement. *Discerner*, c'est séparer l'important de l'inessentiel. *Cernere* en latin, qui en est la racine, signifie *voir*, et pour voir, il faut découper dans l'étoffe du monde par un trait qui délimite les formes et les espaces. Comme dans la *Genèse*, le geste de la création sépare donc les éléments et fait sortir du chaos (*créer* en hébreu veut dire précisément *couper, séparer*). C'est tout à fait évident pour ses *découpures* au laser [25], [le précise que c'est C. Lefort qui a proposé ce terme, venu d'un état ancien de la langue, pour désigner cette technique] mais toutes ses techniques ont à voir avec ce geste primordial. [26] La céramique s'organise autour de zones définies [27] ; dans la gravure, la taille du burin découpe, autrement dit *discerne* ; [28] les dessins et calligraphies relèvent de la même logique, qui ne sont plus que lignes pures se détachant sur le fond de la page [29].

Le montage, ensuite, importe de façon déterminante. [30] Et cela, pour le coup, me paraît très moderne. Bien sûr, on monte toujours des dispositifs en art, mais pas forcément comme le fait J. Caux. Ses peintures, par exemple, sont autant de figures juxtaposées, agglomérées les unes aux autres, en surface. La composition repose sur l'ajustement de formes préalablement indépendantes et montées ensemble sur une faible épaisseur. [31] Un tel procédé explique au passage que sa peinture ne travaille pas en profondeur, mais s'en tienne à des effets d'aplat, propres pour le coup, peut-être, à une certaine tradition de la modernité. Dans la conception des céramiques, l'on voit bien que les formes isolées sont associées et montées, comme on « monte une assiette » dans l'art culinaire qu'il connaît du reste fort bien.

Une fois que les formes ont été combinées, elles créent une silhouette propre qui se détache dans l'espace ainsi redéfini, redéployé.

Le plus souvent, une œuvre de J. Caux met en jeu un ensemble de courbes et de contre-courbes ; elle affiche une prédilection pour le motif du cercle et de ses déclinaisons : la forme ovoïde, l'arc plus ou moins ouvert ou fermé, le mouvement centripète et/ou centrifuge, et la dialectique du plein et du vide dans les sculptures. [32] Cernes, contours, pourtours, courbures : tout concourt à mettre en valeur le surgissement de la forme dans son énergie singulière. Il y a de l'érotique dans cette œuvre et je pense que J. Caux a beaucoup contemplé Matisse. [33] Mais plus largement, l'élan et le côté gracieux de ces silhouettes célèbrent la fécondité, le cycle de l'engendrement, qu'il faudrait mettre de ce point de vue en relation avec l'art du jardinage qu'il pratique si bien [34]. On a pu voir dans son travail un art végétal [35], un art de la croissance, des tiges qui poussent. [36] Les courbes de *Elle tient à la main une rose et regarde* nous mettent vraiment face à des images matricielles. C'est indubitablement un art de l'épanouissement et de la maturité des formes.

On ne s'étonnera donc pas que son art soit rythmique, un art de la pulsation, et que le regard ne puisse rester immobilisé en un seul point sur un tableau ou une céramique de J. Caux ; il doit circuler avec force. Une des sources d'inspiration revendiquée de ce travail est la musique et la danse et quantité de ses titres sont des vers

empruntés à des poètes parmi les plus mélodiques (Darwich ³⁷, Neruda, Mallarmé, Saint-John Perse, Hugo, Césaire). Souvent, il peint par séries et procède par cycles, avec l'idée qu'il existe un ordre dans l'être, un rythme et des saisons. ³⁸³⁹⁴⁰⁴¹.

Enfin, pour clore cette trop brève présentation, l'art de J. Caux est un art du temps, qui s'inscrit dans un dialogue entre l'ancestral et le contemporain. Dans sa technique et son regard, J. Caux se nourrit de traditions multiples : l'Inde, l'Asie, le Moyen-Orient arabe, la Mésoamérique ⁴²⁴³. Un aspect très fort de son travail est la revendication de ces traditions comme lieu de résistance à certaines formes de contemporanéité qu'il dénonce. J. Caux pourrait suivre Pasolini sur ce point et affirmer qu'il ne faut jamais *sous-estimer la puissance révolutionnaire du passé*. La revendication de la technicité se comprend à cette même aune : perçue par J. Caux comme un héritage, un dépôt, elle est aussi un savoir qu'il convient de transmettre. Autre et dernier point que nous évoquerons : J. Caux titre ses œuvres, ce qui ne se fait plus dans la modernité. J'irai même jusqu'à dire que c'est ce qu'il y a de plus politique dans son art, tant ce geste, s'inscrivant dans le passé, revendique une signification, une valeur du sens de l'art. En prenant ainsi sa propre création pour sujet de pensée, il constitue une réflexion sur la création elle-même.

IV. DIRE, EXPRIMER, INDIQUER : LE SENS À L'ŒUVRE

Voilà, nous avons trois discours sur une même œuvre. Le 1^{er}, un dogme qui a lancé puis soutenu un effort créateur ; le 2^e, un regard du créateur sur la valeur de ce projet initial, à l'aune de l'œuvre qui en a résulté ; le 3^e, un regard esthétique sur les catégories plastiques qui organisent non plus seulement le code décrété, mais les formes réellement créées, énoncées, transmises et reçues. Je voudrais reprendre cet ensemble une dernière fois, et le ré-agencer sous un autre jour, franchissant un 4^e palier, proprement sémiotique, c'est-à-dire qui questionne l'œuvre de J. Caux en temps que langage. (Je précise d'emblée la dette de mon propos envers les thèses de Louis Hjelmslev et Georges Molinié.)

⁴⁴ En première approximation, on peut dire que le deuxième discours, le texte de J. Caux, prononce l'échec du premier discours dogmatique, sur le plan de l'ambition de créer un langage apte à communiquer avec la clarté du langage verbal, et à soutenir une sémantique ; à cet égard, le troisième regard constitue une *relève* de ce discours qui, sans revenir sur le destin du dogme, n'en constate pas moins la réalité efficace de l'œuvre, en l'intégrant, en tant que création esthétique et artistique, dans un ensemble plus vaste. Que nous donne à penser cette suite de discours ?

⁸⁰ Posons que tout langage peut se lire selon plusieurs catégories :

- la matière proprement dite avec laquelle il est composé (ici, du visuel, du plastique) ;
- la forme qui organise cette matière, et que d'ailleurs on appelle souvent la *grammaire des formes* (leur ordonnancement, les figures de style, etc.) ;
- les grands genres et types qui organisent la création et la perception (c'est-à-dire l'ensemble des déterminations stylistiques, des inflexions esthétiques).

Ces trois composantes sont repérables positivement, et l'accord sur leur pertinence dépend somme toute de la rigueur avec laquelle est menée l'analyse, celle de C. Lefort en l'occurrence. Mais cela nous mène à une question, que ne résout pas un regard d'histoire de l'art : quelle place donner, non pas à ce qui est clairement observé et clairement énonçable, mais à ce qui se joue à travers ces différentes strates, à savoir le fait qu'il y ait du sens ? Car c'est bien de la question du sens qu'il s'agit quand J. Caux prend si profondément au sérieux sa tâche créatrice, et que C. Lefort est sensible à ce qui ne se limite pas à l'application des dogmes ni à leur annulation. On a affaire ici à une 4^e et dernière composante du langage, tout à fait hétérogène aux 3 autres que nous venons de voir : le sens, c'est-à-dire le dynamisme qui oriente l'acte de langage, la portée du langage en acte, portée idéologique, désirante, et qui constitue le noyau de sa valeur.

Comment aborder cette question du sens ? Reprenons les choses d'un point de vue légèrement décalé, et posons que dans tout langage, qu'il soit quotidien, artistique ou scientifique, 3 dimensions sont constamment présentes :

⁸⁰ Je m'inspire ici de la quadripartition du langage en forme et substance de l'expression, et forme et substance du contenu, que l'on doit au sémioticien Louis Hjelmslev ; surtout, je suis dans tout son détail redevable au profond remaniement qu'introduit dans cette théorie, tout en la décrivant, le sémioticien Georges Molinié, en particulier dans son ouvrage *Hermès mutilé. Vers une herméneutique. Essai de philosophie langage*, Paris, Honoré Champion, « Bibliothèque de grammaire et de linguistique », n°21, 2005, p.197 à 138. Dans le cadre de ces rencontres, qui questionnent les phénomènes de représentation et d'image dans les langages scientifiques et non-scientifiques, il aurait été tout à fait souhaitable de réserver un développement digne de ce nom à cet abord du langage, de *tout* langage, permettant de préciser plus encore les enjeux, les termes et leurs conséquences descriptives. Faute de temps évidemment, je peux seulement rappeler ici toute ma dette et ma reconnaissance envers l'œuvre de Molinié, et proposer une perspective à notre réflexion.

- du concept : du rationnel, c'est-à-dire ce qui définit la signification, celle du dictionnaire, ou de la loi logique ou expérimentale,
- du corps : pulsionnel, affectif, sentimental : c'est la part des sens, du sensible au sensuel jusqu'aux raffinements du cœur ou de du goût,
- et de l'éthique : tout ce qui oriente nos actes et détermine notre position sur une échelle qui va du respect au rejet, au mépris, d'autrui, du monde et de soi.

C'est le nouage de ces trois dimensions qui définit le sens. Autrement dit, un langage ne prend sens qu'à partir du moment où on le considère non pas de façon pure (comme on peut parler d'une logique pure, d'une mathématique pure), mais en tant qu'il est échangé entre humains, émis et reçu par des sujets. En effet, dans ces conditions, même un langage dont la législation se veut la plus purement logique (comme un discours scientifique) n'est pas réductible à du pur concept ; et symétriquement, dans le langage apparemment le plus briseur de médiations conventionnelles, techniques ou rationnelles, le corporel ne se départ jamais ni de logos, ni de doxa. Nul langage n'est pur en tant qu'il est humain. Tout langage est fondamentalement mixte. Et c'est cette mixité qui peut expliquer la perplexité qui ressort face à l'étagement des différents paliers de lecture du langage de J. Caux.

Considérons d'abord la place du rationnel et du sensible. On peut les considérer comme deux pôles opposés : tout langage sera plus ou moins dominé par l'un ou l'autre. Nous avons là une pensée intégrale dont il n'y a qu'à faire varier le curseur vers plus ou moins de concept ou de sensible. Pour évaluer l'art schématisiste, on pourrait en rester là. Le premier discours que j'ai présenté, programmatique, viserait le pôle rationnel comme idéal exclusif, en instrumentalisant et en subordonnant le pôle sensible (poussé à l'extrême, ce point de vue refuse la mixité du langage, et on retrouve la radicalité, voire le manichéisme, propre aux interventions avant-gardistes). Le discours rétrospectif de J. Caux dirait, par contre, l'échec de cette polarisation, en rabattant le seul constat valable de son œuvre sur le pôle émotionnel. Quant au discours esthétique de C. Lefort, il serait une façon à la fois moins dogmatique, et donc moins désillusionnée, de rapprocher le discours de l'œuvre du pôle sensible, tout en y montrant précisément la place que joue la pensée au cœur des formes. C'est-à-dire (comme l'a rappelé Daniel Arasse, à la suite d'Hubert Damisch) le fait que *la peinture pense, et qu'elle n'a pas besoin pour cela de se construire à l'image du langage verbal*.

Ici, la position de C. Lefort suppose une critique implicite du Schématisisme. Une tripartition va m'aider à en clarifier les enjeux : *dire, exprimer, indiquer*. Considérons en effet que l'idéal du Schématisisme est le fonctionnement du langage verbal. Seul le verbal, la langue, est capable de *dire*, de signifier et dénoter à travers les outils du lexique, la sémantisation et la catégorisation conceptuelle. Cependant, il y a aussi du réel qui est indicible, mais qui peut pourtant être *exprimé* : ici la prépondérance revient aux langages autres que verbaux, et surtout aux langages artistiques. Autrement dit, le langage ne se réduit pas à la langue, c'est le contraire : la langue est un langage parmi d'autres, la linguistique est une sémiotique parmi d'autres, et dire est un cas particulier de l'expression⁸¹. *Tout langage exprime, seul le verbal dit*. Ainsi, beaucoup de réels peuvent être à la fois dits et exprimés : ce terrain commun est particulièrement investi par l'œuvre de J. Caux, dans son dialogue avec la littérature ; encore plus, d'autres réels sont indicibles, mais exprimés — c'est le dialogue avec, cette fois, les autres arts : danse, musique, peinture, etc. On vient ainsi de parcourir toute l'aire du sémiotique stricto sensu, c'est-à-dire tout ce qu'un langage peut exprimer du réel.

Mais il reste un troisième cas de figure : la part du réel qui est tout à la fois indicible et inexprimable : cette part-là, on ne peut que *l'indiquer*. Indiquer quoi ? Ce qui demeure par-delà les limites du langage. On peut par exemple y reconnaître le *réel* de Lacan, le *il y a* de Lévinas, bref ce qui est de l'ordre de l'absence radicale, qui ne laisse que la tension seule, le désir, et qui se trouve toujours au cœur du dire et de l'exprimer. C'est ce point que met à jour C. Lefort, quand elle révèle la cohésion dynamique de l'œuvre de J. Caux, et qu'elle insiste sur la pensée picturale de cet instant où jaillit la forme, et qui définit la *poiesis*. Le langage vit, et c'est l'émergence de cette vie que questionne toujours l'œuvre de J. Caux, par-delà de ses objectifs conscients ou la butée contre ses inévitables limites. C'est cette aire de l'engendrement des formes et du rythme profond de la création que l'œuvre aborde⁸². Quant à C. Lefort, elle ne s'arrête pas à la volonté schématisiste de réduire le langage pictural à la clarté pure du seul

⁸¹ Notons que le verbal peut aussi exprimer sans dire : cela s'appelle la poésie, qui est, nous le savons bien depuis Verlaine, *de la musique avant toute chose*.

⁸² Je pense ici à la pensée de H. Maldiney sur le langage, tant celui de l'art que celui de la folie, et donc à leur intersection, d'une théorie qui ne se veut ni chimère ni réduction positiviste de l'humain. Cet abord phénoménologique et profondément sensible à l'esthétique, autant celle des œuvres que celle des hommes, est tout à fait homogène à la sensibilité et l'herméneutique qui sous-tendent le regard de C. Lefort, sur l'œuvre artistique de J. Caux, mais pas seulement.

dire, elle regarde l'organisation de son expression, non-verbale, et néanmoins totalement et intégralement pensée⁸³. Et cette pensée a un objet fondamental qui double tous les autres thèmes : ce hors-langage qu'elle *indique*.

L'indication est un geste de langage, mais sans contenu, représentant une absence irréductible. Cela peut sembler un aveu d'impuissance du langage, alors qu'en réalité, c'en est toute la grandeur : car alors, le langage nous transporte hors du balisé, de l'exprimable, tout en restant néanmoins toujours du langage. Le Clézio appelle cela *l'extase matérielle*. Cela n'est pas réservé à la seule poésie : c'est un régime non pas poétique, mais *poiétique*, partageable par tout langage. *De temps en temps, rarement, le langage, tout langage, indique*. Mais à quel prix ? Au prix de se trouver face à l'aporie de tout langage, face au *gouffre possiblement introduit* par ce geste d'indication, et qu'il faut assumer⁸⁴. Au cœur d'une telle confrontation, ni le concept pur, trop lointain, froid et général, ni l'abandon au corps, trop absolu, ne conviennent à sauver le sens⁸⁵ : il y faut la 3^e dimension fondatrice, celle que j'ai laissée en réserve : l'éthique. L'éthique est nécessaire lorsque le langage atteint cette position que Lacan nomme *l'embarras*, c'est-à-dire le point de la pensée, du langage ou de l'existence où le concept s'articule à ce qui demeure en-deçà des mots et des pensées conscientes, c'est-à-dire l'angoisse : l'embarras est une angoisse articulée. Chaque langage définit le point d'embarras qui lui est propre ; toute idée, qu'elle soit artistique, scientifique ou politique, connaît le moment du jaillissement où le sujet est concerné par ce qui se dit d'évident soudainement à travers lui, et le constitue comme un lieu où quelque chose s'articule qui jusqu'alors demeurait dans les limbes du non-dit, du dire encore à dire. Le sujet est constitué à cet instant, en ce lieu : le sujet ne préexiste pas à la parole singulière et unique qu'il énonce à travers son poème, son trait, son équation ou sa chair.

L'éthique est une procédure de fidélité, envers le fait qu'un *événement* a eu lieu, bouleversement absolument imprévisible, trouée ouvrant la voie d'une irréductible singularité⁸⁶. La procédure de fidélité à cet événement, qui en déploie, point par point, les conséquences, c'est cela, l'éthique. Une telle construction de fidélité définit ce qu'il est possible alors d'appeler un sujet. Un nom fut donné à la procédure de fidélité envers cet événement, nom collectif de *Schématisme*, dont J. Caux a tenté, point après point, de construire une définition singulière, de la mettre en pratique et de l'affirmer, dans une posture *critique* qui a profondément évolué par rapport au dogme institué au départ : de quoi construire un parcours subjectif singulier, donc une éthique.

Voilà qui me permet de revenir sur le deuxième discours, cette parole que J. Caux nous a donnée tout à l'heure à entendre, si forte mais également profondément ambivalente, voire ambiguë. La rigueur de son jugement, voire son rigorisme, sont pris dans une telle procédure ; on n'est pas dans le reniement d'une subjectivité ayant abandonné la scène initiale⁸⁷ : on est dans le maintien d'une fidélité qui paye le véritable prix, qui est de renoncer à dire ce qui fonde le sens de cette parole⁸⁸ ; ce prix prend toujours la forme d'un deuil épuisant sur le plan intime et existentiel, et pour être entièrement énoncé, accepté, il faut même attendre tard, parfois, et c'est la portée de la parole de J. Caux que je vous ai donné à entendre. Un langage ne peut pas tout embrasser : *dire* exactement ne peut se faire sans renoncer à la puissance fascinante du fait d'*exprimer*, et le renoncement symétrique n'en est pas

⁸³ C'est ce que, quant à moi, j'appelle la *disposition au sens* d'une œuvre : notion qui évoque la *dispositio* rhétorique (et en l'occurrence, tout art repose sur une certaine rhétorique), mais également la tension constitutive de toute œuvre vers une expression, comme on dit de quelqu'un qu'il est *disposé à faire quelque chose*. Cette notion de disposition rejoint la catégorie de l'éthique telle que la définit Molinié lorsqu'il parle à son égard d'une *orientation de nos actes et de notre position*.

⁸⁴ C'est donc autant, voire plus, dans la gestion de ces confins, que dans le seul équilibre concept/corps au sein du matériau langagier clairement délimité, que l'éthique s'avère la composante anthropologique fondamentale pour définir ce qui fait qu'un langage est humain ou non — l'enjeu est clair et grave : car un langage non-humain, neutre, cela n'existe pas, car tout langage est forcément humain : un langage qui n'est pas humain est un langage inhumain — et c'est ce que le rêve d'autonomisation du langage purement rationnel nous a démontré tout au long des deux derniers siècles : des Lumières au positivisme, de la réduction marchande à l'oubli de la dignité des corps, de l'étiquetage idéologique à la négation, puis à l'extermination des sujets, on a bien abouti à la ruine de la dialectique de la culture. Je ne crois pas que notre époque soit sortie, bien au contraire, de cette ruine : le néopositivisme qui y règne, et en particulier dans un renouveau de la sainte alliance entre réalisme et scientisme, en est le signe hélas le plus dominant, écrasant, dirimant.

⁸⁵ Il ne faut pas croire que ce hors-limites n'ait aucune conséquence sur la gestion de l'intérieur du champ sémiotique : il en est le refoulé fondateur, exactement comme toute valeur symbolique est fondée sur ce que Bataille appelait sa *part maudite*, les anthropologues le *mana* qui court à travers tout circuit d'échanges, et les structuralistes comme Lacan le *point hors champ*, réel originellement constitué comme refoulé primordial, que chaque structure suscite et dont dépend le destin ultérieure de ses actualisations et de ses sujets.

⁸⁶ En définissant ainsi le sujet, je rejoins Alain Badiou qui affirme que l'éthique est une procédure de fidélité, envers le fait qu'un *événement* a eu lieu, bouleversement absolument imprévisible par l'état du champ dans lequel l'événement a fait trouée, porteur d'une irréductible singularité, ce que Badiou appelle une *vérité*. Cette vérité n'existe pas en soi, elle ne devient réelle qu'au travers de cette procédure de fidélité qu'est l'éthique, et qui en déploie, point par point, les conséquences. Une telle construction de fidélité définit ce qu'il est possible alors d'appeler un sujet. Tout événement se produit dans un monde. En l'occurrence, ici, ce monde est le monde de l'art.

⁸⁷ Auquel cas on n'aurait plus affaire, à proprement parler, au sujet d'une éthique, mais seulement à une étape qui, dans la construction d'une telle subjectivité, n'a donné naissance qu'à un événement de moindre amplitude, puisque abandonné dans ses conséquences comme dans une impasse.

⁸⁸ □ ce prix, la psychanalyse a donné son nom : la castration symbolique.

moins vrai ; et ce qui en dernière instance assure le dépassement de ce renoncement, sa relève en une création, c'est l'éthique du geste de l'indication. L'œuvre de J. Caux indique, malgré lui et par-delà son dogme, ce qui la dépasse et la relance sans cesse, même aujourd'hui, dans ses gravures, céramiques et découpures : c'est-à-dire la pression de l'archaïque, de l'*archè*, du dehors, de ce qui ne cessera pas de faire renoncer l'enfantine soif d'une communication absolue, toujours plus, jamais assez, de quoi laisser un reste, une œuvre de plus à discerner.

Cette pression n'écrase pas : elle contraint, ce qui n'est pas la même chose, et même si parfois cela prend la coloration du désenchantement, toute personnelle à l'artiste, mais sans pour autant que l'œuvre elle-même ait à pâtir d'un tel ton, puisqu'elle déploie sa propre tonalité, irréductible à l'humeur du créateur au creux de laquelle elle émerge. Cette pression agit sur un point du réel : le sujet, qui ne devient maître en son langage qu'à la condition d'accepter d'être avant tout le lieu où agit un certain embarras, lieu patient autant qu'ouvert au *kairos*. □ la confrontation assumée à cette pression, on peut reconnaître le nom strict : cela s'appelle la passion. Et c'est proprement indépassable. 45

DANS LE SILENCE, LA FABRIQUE DU DIRE

VARIATIONS SÉMIOTIQUES ET PÉDAGOGIQUES SUR LE SILENCE LANGAGE⁸⁹

Pierre Johan Laffitte

I. DIRE DU SILENCE : QU'ENTENDRE EN UN PARADOXE ?

« Tout est langage », dit Françoise Dolto (Dolto, 1995) : tout silence *peut* être sujet d'un dire. On tiendra le syntagme métaphorique *le dire du silence* pour ce qu'il est : pas une contradiction, mais un paradoxe. À quelles conditions, et jusqu'où tenir bon l'écoute du silence ? Cet accueil n'a rien d'évident dans un monde organisé sur l'oralité et la langue, qui plus est sous le règne d'une doxa éducative appelant à toujours plus de performance d'un dit pré-formaté, sur-adapté à une demande socio-morale de plus en plus exclusive de toute la singularité d'une parole libre — au sens du texte-libre de Célestin Freinet (Clanché, 1988) ou du Quoi de neuf ? de Catherine Pochet et Fernand Oury (Pochet, Oury, 1975). Sous ce règne et ses effets pervers — surproduction du *bruit*, parasitage communicationnel —, le silence de vie, empli de possible et de désir, écrasé entre injonction à parler et perte de sens dans la désintégration de la noise ambiante, se transforme, à force d'être ignoré, en un silence de mort.

Autour de la présence du silence sous forme d'absence au cœur du langage, on nattera sémiotique et clinique, pour aborder les classes coopératives de pédagogie institutionnelle (Vasquez & Oury, 1967), milieux de langage, c'est-à-dire encourageant et analysant des échanges réciproques à la fois symboliques, mais aussi matériels, et surtout affectifs, fantasmatiques — silencieux. En-deçà d'un tel nouage, nul langage humain digne de ce nom : telle est la proposition sémiotique de ces quelques pages.

II. AUX ABORDS DU SILENCE. SÉMIOTIQUE

Stricto sensu, le silence n'a de valeur que dans un contexte possiblement sonore. Ainsi, parler du silence de l'écriture n'est pertinent qu'à l'opposer à l'existence orale de la langue. Et si dans notre civilisation la lecture s'est faite silencieuse, ce fut d'abord sur fond de lecture à voix haute. De même, si une classe coopérative se veut un lieu de vie et pas une usine à compétences, la parole privée doit y avoir sa place : un enfant qui écrit un texte libre n'est pas obligé de le lire aux autres, il peut le garder dans un silence qui n'est pas négation de parole, mais intériorité déposée. S'il le partage, alors il entrera dans une socialisation désirée, toujours encouragée (parole ou production libres, accueil et travail en groupes, journal de la classe, correspondance, etc.), mais jamais imposée.

Plus encore, il s'en faut de beaucoup qu'il faille réduire la problématique du langage à celle de la langue et du sémantico-verbal phonatoire. D'un point de vue sémiotique, tout ce qui fait signe est langage, et pas seulement langue. Faire signe, exister en langage, c'est ce que recouvre le concept actif de *sémiose*, production de ce faire-signé qui est aussi être-signé. Ainsi, tout silence, ou : toute manifestation produite et reçue comme silence (soit positivement : accepté, soit négativement : imposé ou contrarié), est langage. Quelles formes peut prendre la présence du silence *comme* langage ? Qu'en est-il d'un signe et d'une *sémiose* dont la qualité essentielle relèverait du silencieux ?

Tentons de construire le silence comme concept sémiotique.

Du silence comme langage

On peut se repérer à partir des catégories de Louis Hjelmslev, qui dans tout langage distingue deux plans : expression et contenu, et sur chacun d'eux, deux catégories : forme et substance.

Présence du silence : matériau et structuration de langage

Le silence peut relever avant tout de la *substance de l'expression* : il est un matériau, essentiellement dans les langages du sonore, particulièrement le musical, où il est une matière traitée pour elle-même, prenant valeur expressive. D'un point de vue intersémiotique, il entre aussi comme composante dans d'autres langages, mixtes plus ou moins complexes : le corporel d'une danse ou d'un mime, les arts du spectacle, le visuel d'une installation, etc.

Le silence relève également de la *forme de l'expression*, constituant structural de la régularité d'un langage, comme intervalle, mais aussi pour lui-même. Le silence entre dans le fonctionnement de la langue comme le négatif du dit, modulant, scandant, cadencant l'énoncé : il participe de la compétence de tout agent énonciateur. Dans les arts du sonore, la fonction structurante du silence atteint sa systématicité maximale de découpe, ordonnancement et rehaut. Sans ce creux créant relief, l'homogénéité

⁸⁹ La version écourtée de ce texte est publiée dans *Le dire du silence*, Spirales n°67, 2021, p.75-84. Consultable à partir de : [Pierre Johan LAFFITTE « Dans le silence, la fabrique du dire Variations sémiotiques et pédagogiques sur le silence langage » \(Spirale 67 - 2021\) - SPIRALE Revue de Recherches en Éducation \(spirale-edu-revue.fr\)](#)

d'une production sonore sans silence(s), saturant l'espace auditif, étoufferait toute distinctivité, qui au contraire constitue le propre de toute valeur, de tout sens.

La vie dans la classe est un mixte graduel entre compétences discursives préexistantes à intégrer, et potentialités créatrices à progressivement maîtriser dans le cadre d'une expression libre. Apprendre à maîtriser le langage du silence (dans la langue, le corps, le comportement), c'est transiter graduellement entre l'intégration de/dans un code qui établit la valeur discrète et mesurable du silence qui cadence le savoir-dire, et la libre affirmation d'un rythme qui fait émerger la singularité d'une parole.

Mais c'est encore là un silence concret, repérable, à quoi ne se réduisent pas toutes ses présences. Pour aborder celles-ci, deux seuils doivent être franchis.

Sens du silence : le silence comme lieu et comme substance

Le premier seuil est interne aux catégories hjelmsléviennes. En passant sur le plan du contenu, le silence n'est plus lu comme forme expressive « pure » : il est une catégorie forcément indexée sur le plan culturel (*forme du contenu*). Pour le percevoir, et en lui ses différentes qualités, il faut qu'il appartienne à un fond commun, repérable comme un *lieu* (au sens aristotélien de *topos*), lui-même relié à d'autres lieux : ainsi, selon qu'on l'oppose à la parole ou à la noise, le fait brut d'un « blanc sonore » n'entre pas dans un même lieu situant sa valeur en tant que silence.

Le silence, quand il survient, est immédiatement présence étoffée. Et surtout s'il nous surprend... Il devient alors substance langagière, et plus seulement sa matière/forme physique, codique ou topique. On passe alors à la catégorie hjelmsléviennne de la *substance du contenu*⁹⁰ : l'orientation éthique du langage décide de la valeur qu'en lui prend le silence. Mais tel est son paradoxe que, si cette substance silencieuse(ment) agit — fait sens —, c'est tout en retrait, en négativité, en interrompant le sonore courant. Cette substance se présente, absente, et provoque un vide qui, angoissant ou apaisant, nous emplit et réoriente notre être-là.

Dire, exprimer, indiquer : du silence comme plus haut degré de langage

Dit tel quel, « le dire du silence » est une métaphore. À quelles conditions demeure-t-elle pertinente ? À quel régime d'activation du langage peut-on sentir l'efficacité du silence ? Il s'agit de repérer l'action du silence, et plus seulement sa place, dans le processus langagier.

Georges Molinié propose une tripartition *dire, exprimer, indiquer* (Molinié, 2005 : 115sq.). *Dire* désigne l'acte propre au linguistique, sémiose la plus efficace rationnellement, seule apte à traduire d'autres langages, et à produire du (méta)discours à partir de tout autre langage. Mais par-delà le dicible et sa catégorisation ratio-linguistique, il y a l'indicible : spectre de l'*exprimer*, parcourant l'ensemble des autres langages dont la puissance rehausse la dimension thymique ; musique, peinture, sculpture, danse sont émotivement beaucoup plus efficaces que le ratio-linguistique. Ce n'est pas qu'il n'entre pas de rationnel dans ces langages, ni qu'ils ne pensent pas : *la peinture pense*, rappelait Daniel Arasse (Arasse, 2005), et le penser grec ancien réside *aussi* dans sa musique (Maldiney, 1975 : 308-368). Tout langage peut accéder à ce régime expressif de fonctionnement, *même la langue*, mais seulement à régime poétique, quand elle atteint une force supra-syntaxique (la musicalité, dans une esthétique de la beauté classique), ou anti-syntaxique (la cassure ou le bégaiement, pour emprunter le terme de Deleuze et Guattari au sujet de Kafka (Deleuze & Guattari, 1980), dans une esthétique de l'anti-beauté post-baudelairienne)⁹¹. Enfin, par-delà l'exprimable, reste l'inexprimable, plus haute montée en régime du langage : moments où le langage, depuis son aire qui dit et exprime, ne peut qu'*indiquer* un par-delà de toute sémiotisation, pourtant bel et bien actif dans la sémiose : l'intraçable radical (dont le summum occidental relève de la catégorie du sublime) saisit chaque instance de l'échange, soit celle de l'énonciation (c'est l'ineffable : le dit surpassant le disant, *le je ne sais quoi*) soit celle de la réception (c'est « ce qui laisse sans voix »). Au cœur de la sémiose, un manque domine le pouvoir-dire et le pouvoir-penser du logos.

Cette tripartition vaut autant répartition des types de langage (verbal/non-verbaux) qu'échelle dans la montée des régimes de langage vers une forte puissance sémiotique. Or cette montée sémiotique convoque immédiatement le silence.

Dans le dicible, le silence demeure de l'ordre du négatif (soit absence d'énoncé, soit pause syntaxiquement nécessaire entre unités linguistiques). Mais dans l'exprimable, il peut devenir, comme matériau sonore, du langage au sens plein, direct. Dans des pièces de musique concrète silencieuses, le silence se tient dans sa matérialité plus ou moins intense, variant dans la durée, la qualité et l'environnement (conditions d'écoute, attendus esthétiques concernant les seuils de définition entre différents silences, artificiels ou naturels, plus ou moins profonds ou parasités, plus ou moins volontairement, etc.). Et même dans la positivité sonore du poétique, le silence prend fonction de *respir* apportant à la continuité mélodique d'un phrasé sa nécessaire mise en rythme. Le silence est une présence insistante en tant qu'elle force le milieu d'échanges à tenir compte d'une absence, d'une négativité. Le silence est une présence sur fond d'absence : en creux, il forme, in-forme et dé-forme le sonore ; il creuse le plein sonore, et joue par rapport à lui le rôle du vide et du blanc dans la peinture chinoise (Cheng, 1979). La poiesis de tout langage est liée au silence. Dans le champ de ce qu'Élise Freinet appela « l'art enfantin » (Go, 2016), il est légitime de

⁹⁰ Je ne peux développer ici le détail de cette notion de substance du contenu, dont je tiens au moins à souligner que les enjeux qu'elles soulève sont fondamentaux pour une définition de la place de l'éthique et de l'accueil de la contingence dans le fonctionnement sémiotique. Ils permettraient de retrouver, par des voies hjelmsléviennes, mais selon sa lecture par Georges Molinié (cf. *infra*, et Molinié, 2005 : 109sq.), les développements que je mènerai, dans la suite de cet article, dans une ambiance peircienne (cf. *infra* et Laffitte, 2020c et 2020d).

⁹¹ Ou infra-syntaxique, c'est-à-dire dans les deux dimensions du tonal et du pathique, si j'anticipe sur les deux concepts que je vais emprunter à Charles Sander Peirce et à Erwin Straus.

considérer le silence comme matériau, forme et actant sémiotiques — je pointe cet enjeu, sans avoir ici le temps de le développer.

Cette fonction prend une place motrice dominante à régime d'*indiquer*, montée du langage lorsqu'il touche à ce qui la surpasse : le silence, alors, s'impose au langage. Porteur non pas exclusivement d'une transcendance religieuse, comme on pourrait le croire, mais avant tout d'une *extase matérielle* (Le Clézio, 1967), le silence court, depuis la musique de François Couperin jusqu'à l'improvisation des pièces solo de Keith Jarrett, en passant par l'effet de voix de la prose de Pascal Quignard ou la matité des paysages de choses de Giorgio Morandi. Tout autant, l'écoute par le groupe de l'enfant qui lit son premier texte libre ou qui prend la première fois la parole au Quoi de neuf contient une telle densité *sacrée*, c'est-à-dire, par-delà toute valeur, une présence-absence fondatrice de la valeur qui a cours dans cette aire de la classe, et qui, qui sait, va s'inscrire existentiellement dans cette prise de parole. J'y reviendrai plus loin.

Voilà un premier repérage du silence comme matériau sémiotique, et des formes et fonctions de ses « dire ».

Priméité pathique. Le silence comme condition de possibilité de la parole

Mais le dit est loin d'épuiser le dire — *dire* que, pour la commodité du propos, j'entendrai désormais à nouveau comme emblématique du fonctionnement global du langage (certes non sans oublier la salubre distinction molinienne dire/exprimer/indiquer, mais pour en pousser plus loin encore l'hypothèse). J'ai annoncé deux seuils à franchir pour aller plus avant dans la construction du concept de silence : le second seuil consiste à présent à poser que le silence est une *condition de possibilité* profonde du langage, l'une de ses conditions transcendantales. Sans puissance rayonnante du silence à son fondement, sous-jacente aux *speech acts*, nulle possibilité d'émergence d'une parole singulière. Le silence coprésent, immanent à la parole fait devenir cette dernière autre chose qu'une pure réalité : il réinstalle en elle une qualité de *possible*, et de débordement de sa seule et pauvre actualité agentielle.

C'est ce que désigne la catégorie de la *priméité* dans la sémiotique de Charles Sander Peirce (Peirce, 1978). Tout signe, selon Peirce, se déploie sur trois registres : la priméité, la secondéité et la tiercéité. La tiercéité est le registre du *nécessaire*, l'existence du symbolique structurant le passage du signe à travers toutes les stases de son existence, de son interprétation ; la secondéité est le registre du *réel*, du fait et de la trace bruts, sans nécessité ; la priméité, elle, est le registre du *possible* : insituable dans la réalité, infixable par nécessité de loi, cependant elle fait souffler, ouverture et permanente relance du sens. Le silence désigne ce fait qu'il y a du langage en deçà des mots (Laffitte, 2020b), sans quoi nul mot ne pourrait vivre, bouleverser, faire sens, et s'épuiserait, mi-trace physique, mi-convention codique.

Le silence, dire *en-puissance*, se situe à profondeur de priméité, par distinction avec la secondéité concrète du dit des échanges, et avec la tiercéité structurante qui relie et relance la dynamique symbolique de la sémiose. Ce silence est de part en part langage : sinon, impossible de saisir en quoi qui parle pourrait être autre chose qu'un agent linguistique plus ou moins apte à se conformer à l'usage admis du code communicationnel. Cette couche du silence n'a rien d'une transcendance : la priméité est en permanence agissante *à travers* la secondéité par leur liaison en tiercéité. Le silence n'est pas absence de parole, c'est une parole *in posse*, *sur le mode* du possible, c'est-à-dire se rouvrant à la possibilité d'être interprétée, mise en question, en appel d'un dialogue : sa propre présence contagieuse par-delà les mots.

On parle d'un silence pesant, angoissé, de mort, d'une grande qualité de silence, d'un silence éloquent. Ce silence, s'il n'est pas de l'ordre de la quantité fixable, même expérimentalement, n'en a pas moins sa présence, de l'ordre de la qualité. Cette qualité relève de la catégorie peircienne de *ton*, « incorporé » (terme de Jean Oury pour traduire *embody*) dans la trace langagière concrète⁹². La qualité du silence est une présence immanente au ton : la qualité angoissée, attentive ou indifférente est entièrement présente dans le langage, bien qu'impalpable. Le silence porte le langage en puissance sur le registre de l'iconicité : il marque le langage, qui l'emporte partout où il se déploie en actes. On se situe en-deçà même d'un « ressentir » thématizable ou, plus encore, dicible : dimension du pur sentir qu'Erwin Straus nomme « pathique », antérieure même à toute distinction sujet/objet, où il ne s'agit même pas de multimodal (cela supposerait des modalités déjà distinctes), mais de trans-modal.

À une telle profondeur, toute sémiotique est transsémiotique. Il importait de lire le silence jusqu'à cette profondeur logique première pour en proposer, au moins en guise d'esquisse, un concept sémiotique. Ce concept, il s'agit à présent de l'articuler avec le champ, proprement anthropologique et phénoménal, de la clinique.

⁹² Il ne faut pas croire qu'ainsi, on évacue toute la problématique de l'intégration du langage dans le social. En effet, cette trace n'en est pas moins un *lieu* concret du langage, dans lequel vient agir la *forme* que la culture, dont tout langage est porteur, donne de/à un tel silence : la trace incorpore un ton, mais elle est également porteuse d'un type. Et c'est le nouage entre ces trois dimensions du signe (ton, trace, type) qui forment ce que Peirce appelle le *representamen*, « représentation » pour reprendre la traduction de Michel Balat. Le *representamen*, « ce qui représente » (et qui équivaut à ce que devient le concept de « signifiant » chez Lacan) se déploie ainsi dans la priméité (qualité du ton), la secondéité (concrète articulation d'une trace) et la tiercéité (généralité du type) : cette trace nodale, ou *tessère* (toujours selon Balat), ne minore ni la généralité symbolique, ni la continuité purement « pathique » (Balat, 2000a et 2000b). Cf. *infra*, « Les lieux du silence ».

III. SILENCE DANS LA FABRIQUE DU DIRE. NOUAGE CLINIQUE

Ce silence se situe dans le registre de l'*originaire*, pour reprendre un terme de Maldiney qui noue Freud et la phénoménologie : la véritable potentialité du silence est la condition d'un *sujet* de la parole, qui emplit d'un souffle ce qui sinon n'est que pure production d'un son (physique) et de sa signification (sociale). Le silence comme respiration de la parole (et non plus simple cadence de l'exercice phonatoire ou de sa transcription graphique) est l'autre nom du *rythme* (Maldiney, 2012 : 201-230). Cet espace fonde ce qui fait sens à parler : la possibilité subjective d'articuler son désir le plus inconscient en une parole, à travers le pouvoir-dire de l'accès au code langagier (langue, mais pas que), mais irréductible à cette seule intégration, singulière.

Cette logique qui articule substance langagière et substance jouissante, Jacques Lacan l'a désignée comme celle de *lalangue*⁹³, concept hors de la linguistique, et même de la pragmatique des actes de discours : une aire où désir et parole s'articulent — mais aussi peuvent se désarticuler, enclenchant la logique abyssale de la psychose. C'est là un silence bien différent de celui des nombreux « dys » dont s'occupent les « troubles du langage », car ce sont alors deux silences (ou déraillements) radicalement différents qu'on considère : ou un silence qu'une orientation orthopédique veut rendre à la faculté de l'articuler correctement, « efficacement » comme geste d'intégration (ou inclusion) psycho-sociale, ou un silence dont il s'agit au contraire de respecter tout le potentiel d'existence (même délirant, c'est-à-dire désintégrant), et dont on pose *thérapeutiquement* que son dire n'est en rien épuisé par les catégorisations-types de la médecine qui le jugent intégré d'avance dans une nosographie objectivée (le DSM, ou le Vidal comme idéal psychiatrique...), et qui ainsi le réduisent à tout ce dont l'aphasie ou les troubles phonatoires et articulatoires épuiseraient les symptômes estampillables.

Les psychiatres Jean Oury et Danielle Roulot, commentant les dernières années du séminaire de Lacan (Roulot, 2004), puis approfondissant leur articulation entre sémiotique peircienne et psychothérapie institutionnelle (Roulot, 2003), ont appelé ce cheminement désirant de la parole à travers la langue « la fabrique du dire ». Et c'est dans la priméité du pathique que le désir et les abîmes de ses détériorations pathologiques doivent être travaillés : c'est-à-dire entendus sur le registre d'une parole et d'une présence elles-mêmes silencieuses, registre qu'Oury nomme le « paraître du retrait », silence d'accueil éthique, et non absence de répondant face au silence recueilli, silence effectif dans le transfert — Lacan, rappelait souvent Oury, appelait la psychanalyse « un discours sans paroles »...

On accède ici à une clinique du langage avant tout comme qualité d'écoute et de réponse, soumise au signe d'un silence parlant. Se tenir « au plus proche du lointain de l'autre », autre définition par Oury de l'éthique du « psychiste » (Francesco Tosquelles), c'est se tenir en sujet de langage dans un tel silence de *coprésence*, de *connivence* avec qui défaille dans son propre dire : une telle décision, qu'en apparence rien ne justifie « à l'évidence (*based*) », revient à soutenir que, malgré toute apparence, du sujet se tient aussi en l'autre, là, sujet de langage (même tragiquement déraillé), de désir (même scarifié), de fantasme (même à jamais hors d'accès à l'unicité du fait qu'« il y a de l'un »).

À cette hauteur, le silence de l'autre, il est possible d'en sentir la substance. À Elne, cultivé par l'équipe de l'art-thérapeute Florence Fabre, le verger de l'Accueille⁹⁴ a su laisser un dépressif profond regarder longtemps, longtemps pousser les fleurs, seules présences à la voix suffisamment lente pour permettre quelques greffes de transfert sur le rythme si bas d'un homme fatigué, mais qui un jour put à nouveau repartir. Des saisons durant, pourtant, rien n'avait dit, ni même indiqué, que gisait dans ce silence le possible d'une parole. Nulle trace d'un item à cocher (idéal de DSM...), absence de tout espoir étiqueté (idéal de gestion biopolitique *soft*). Se tenir thérapeutiquement dans un tel silence requiert une passion (qui renvoie à toute la puissance du fantasme, et du transfert, ne méprisant pas parfois la nécessité d'une certaine inflation délirante, dans une clinique véritablement humaine), mais aussi un milieu qui sache soutenir et déployer ce silence, le laisser fertiliser et aérer les pathologies où la parole se meurt de trop d'abîme (psychose, schizophrénie, autisme), ou de trop de mots vides et assassins (« normopathie » doxique, pathoplastie et symptômes secondaires). Hors ce sol-là, aucun matérialisme, aucun pragmatisme qui tiennent. C'est ce qu'une certaine psychiatrie a appelé « un milieu institutionnalisé » — l'Accueille est un de ces lieux où s'accueille la folie légitime dans l'humanité de tout être.

Mais il est d'autres lieux, aussi...

IV. DANS LE LANGAGE DE LA CLASSE, ACCUEILLIR LE SILENCE

En effet, les cliniciens de psychothérapie institutionnelle citent souvent une autre praxis, à leurs yeux exemplaire de leur propre clinique : les classes *coopératives* de pédagogie institutionnelle, jeune sœur de la psychothérapie institutionnelle autant que Fernand Oury fut frère aîné de Jean, et construite à partir des techniques Freinet. De telles classes sont des milieux pleinement sémiotiques. Elles se veulent un milieu d'échanges symboliques réciproques, où le langage se déploie sous toutes ses formes (verbale, sonore, visuelle, corporelle, etc.), mais surtout à tous ses régimes. Là, les méthodes naturelles

⁹³ Sans entrer dans les arcanes de ce concept des plus ardues du dernier Lacan, notons qu'il constitue un ensemble insécable avec les concepts de *discours* et de *semblant*. C'est un ensemble qui, assurément, témoigne de ce que Lacan n'a *jamais* renoncé à nouer psychanalyse et langage : même s'il délaissa sa « linguisterie », jamais il ne revint sur le fait que l'inconscient soit « structuré comme un *langage* » (et non comme une langue...). Il n'est pas innocent que ce soit à l'orée de cette dernière période que Lacan se soit radicalement tourné vers la sémiotique de Peirce (Balat, 2000a).

⁹⁴ Pour avoir une idée de ce lieu, voir le site de l'association Art&Motion : www.art-motion.fr.

d'apprentissage (Freinet, 1968-1969) dialectisent les fonctions proprement didactiques (d'intégration des genres discursifs et disciplinaires) dans l'ensemble, vivant véritablement, des pratiques orientées par l'auto-organisation coopérative du groupe-classe et par la création libre personnelle ou à plusieurs. Dans la dialectique d'un tel milieu, une place y est réservée au silence : s'il est possible de parler librement, il est tout aussi librement possible de s'y tenir silencieux (ce qui ne signifie pas qu'on n'existe pas comme être de langage), le sujet seul décidant du moment juste du *kairos* de la prise de parole. Cette place, intouchable dans le circuit des échanges, désigne la couche sous-jacente qui les rend possibles : priméité de la sémiose de la classe, présente au travers de la matérialité quotidienne (secondéité concrète), mais quotidien institutionnalisé, régulé, en permanence maîtrisé par le « groupe-sujet » (Guattari, 1972) (tiercéité).

Les lieux du silence

À la différence d'une situation scolaire lambda, dans une telle classe coopérative institutionnelle, la priméité est cette fois une dimension travaillée et analysée, posée par décision comme *souci*, parce que sue et tenue pour condition de possibilité de la parole. La priméité n'est plus sauvage ni en friche, mais cultivée, soignée. Dire qu'un milieu est institutionnalisé, c'est dire qu'il est analysé en permanence par le groupe, par ses lieux de parole (Quoi de neuf ?, bilan-météo...), de régulation (conseil, équipes...) et dans toutes ses alvéoles de vie au travail. De telles institutionnalisations structurent le groupe (elles sont la *forme de l'expression* et du *contenu* de la sémiose de la classe) dont le travail local oriente l'éthique, toujours singulière (on en viendrait ici à la *substance du contenu*). Elles forment la richesse topique, les « lieux communs » de la classe. Plus ces lieux fabriquent une tiercéité élaborée, plus la priméité tonale de chacun pourra trouver « une oreille attentive » dans ce milieu : pour cela, il faut, par une analyse institutionnelle permanente, défiger la fonction de ces lieux, comme catégories d'accueil du hasard, du contingent, de l'incalculable. Une telle dialectique définit la culture singulière de la classe (Laffitte, 2020a : 114-126), fomentant sa propre sémiose qu'oriente l'éthique dont le groupe décide librement. De cette dialectique, le produit le plus « impalpable », et cependant le plus précieux, est ce que Jean Oury appelle l'ambiance, et qui constitue la priméité de la classe elle-même : ambiance et tonal sont deux concepts qui finissent par s'équivaloir dans leur convocation du pathique. Si toute situation humaine est sémiotique (thèse anthropologique), le propre du concept de *praxis* (pédagogique, psychiatrique ou autre), qui distingue une situation praxique de la seule situation pratique directement intégrée dans la logique du champ macrosocial, consiste dans la décision de préserver et de cultiver la priméité dans la sémiose, et de faire de son orientation libre le souci d'analyse permanent de ses sujets (enfants comme adultes), face aux pressions aliénatoires multiples (sociales, économiques, doxiques, etc.).

Le silence peut venir, ou non, s'inscrire en ces lieux institutionnalisés qui le font advenir parmi les échanges, avec fidélité. La décision fondatrice, le sacré d'une classe coopérative (Laffitte, 2020a : 69-81), est de tenir compte du désir : pas le bien-savoir-dire de l'apprenant, ni le bien-savoir-se-comporter du citoyen, mais la parole, dire singulier du sujet, enfant comme adulte. Dans une telle parole, le ton est décisif, point au plus proche de l'angoisse et du désir (dimensions radicalement hors-langage, et relevant, pour reprendre Molinié, du strict registre de l'*indiquer*) ; et le silence est accueilli comme une modalité du ton parmi les plus fragiles et précieuses. L'un des grands lieux communs analytiques de la classe coopérative est donc le silence comme indice et source de valeur, lieu désignant un vide possiblement porteur d'un langage plein, vide apte à accueillir le « rien... d'apparent ni de prévisible », moyennant quoi quelque chose peut advenir (Balat, 2000b : 232-238). Une praxis fonctionne selon ce qu'on appelle en sémiotique peircienne la *logique du vague* (Chauviré, 1995, Laffitte, 2020c) : l'orientation interprétante de la classe se décide en faveur d'une abduction, ouverture à l'incalculable advenue du désir. Le silence vaut pour catégorie d'interprétation de l'accueil de la singularité de tel ou tel enfant, puissante de toute la variété de ses types : signe d'une difficulté à dire, ou d'un à-dire, signe en creux de ce que « ça travaille » de façon sous-jacente, et qu'il est nécessaire de laisser le sujet librement décider du moment où il sera temps de faire accéder le tu au dit. Lorsque l'enfant, en s'aidant des mots ou de l'écoute du groupe, asserte sa parole à lui, alors s'opère la rencontre entre le sujet et la culture de la classe. Et parmi cette culture, en particulier, la rencontre se fait avec le lieu commun technique que choisit cet enfant (texte libre, Quoi de neuf ?, table d'exposition, etc.) : le ton s'articule avec le type institutionnel, et fait entrée sur l'agora du groupe — sa trace fait inscription, « tessère » (Balat, 2000b ; cf. *supra*, note 2).

Tels sont, dans le milieu de langage de la classe, concrets, sémiotiques et institutionnels, les lieux du silence.

Écrire, dit-elle

Aussi, les lieux communs du groupe ne constituent-ils pas le dernier mot du sens : ce dernier mot revient au nouage singulier, subjectif, entre lieu commun et singularité tonale, actualisé en une inscription faisant parole.

C'est ainsi qu'une petite fille a pu mettre un an et demi à oser prendre la parole pour lire son premier texte-libre — double silence, dans l'écrit comme dans l'oral (Laffitte, 2020a : 83-100). Le temps nécessaire⁹⁵, ce silence a été accueilli sur le mode du possible, on n'a pas « appuyé sur le ventre » de la petite fille pour qu'elle écrive. Moyennant quoi, ce texte accueilli par le groupe a marqué une entrée véritable dans le symbolique, reliée avec les autres repères de la vie du groupe (elle passe sa

⁹⁵ Ce « temps nécessaire » articule les deux nécessités fondatrices de la machine aliénatoire de la praxis : nécessité du temps inconscient de la fabrique du dire, et nécessité du temps institutionnellement rendu accessible aux sujets de la loi de la classe, c'est-à-dire les sujets qui eux-mêmes décident de cette loi — subjectivité politique et subjectivité fantasmatique n'ont pas pour seules destinées la fusion (de type antipsychiatrie « anglaise ») ni la disjonction (comme on aimerait le croire dans une conception de l'agir intercommunicationnel comme refoulement de l'angoisse, fondé sur un seul abord psychosocial).

ceinture orange en comportement, trouve le courage de se mesurer à des épreuves jusqu'alors refusées, etc.). La tonalité de sa présence change (et des effets sur l'ambiance se font sentir).

Le silence a été indice d'une durée, mais son terme est resté indécidable par quiconque d'autre que le sujet : durée d'un refus d'inscription, mais pas pour autant absence de travail dans la dimension sous-jacente de la priméité. *Silence* est le nom, non pas d'un réel pur (tel quel, aucun nom n'est possible au réel), mais d'une aire/ère devenant genèse après coup, enfin saisie et interrompue, inter-dite par la décision assertée, courageuse, d'une entrée dans l'échange au sein du langage commun au groupe.

Pourtant, tout ce temps, cette enfant a existé, sa place dans les échanges du groupe a été préservée, même « vide » en apparence. Accueillir sa parole, c'est accueillir son possible même quand elle semblait absente, même quand nous ne pouvions même pas penser qu'elle pourrait se trouver là. Paradoxe ? À l'échelle personnelle de l'enseignant, qui n'a pas à « jouer au psy », oui. Mais précisément, pas à l'échelle de la classe. La praxis pédagogique (Imbert, 1985) a pour sujet véritable non pas la personne, « l'individu », mais la classe comme milieu existant, sa *machine* désirante et groupale (au sens complexe de Guattari (1972), ou de Morin (1977)). Elle seule permet cet accueil dans une sécurité éthique, éprouvée par la régularité et la fidélité à laquelle elle revient, maîtrisable parce qu'analysable, quotidienne. Seule cette fidélité et cette sécurité désignent aux enfants un repère que chacun pourra convoquer quand la rencontre sera prête, profondément dictée par le rythme intime de leurs histoires propres. Le silence est alors en mesure d'assurer sa fonction de possibilité d'une parole, proche de la fonction de « champ transcendantal pragmatique » que Jean Oury confère à son concept de *collectif* (Oury, 1985). Le silence peut devenir indice de l'aire transitionnelle dans laquelle se projette et se rêve la parole de l'enfant, advenue sous-jacente, avant que de pouvoir s'essayer au « tâtonnement expérimental » cher à Freinet, et de s'articuler pleinement dans la fulgurance d'une parole pleine — alors, le moment partagé aura joué son rôle de « déchaînement de la vérité », ainsi que Lacan définit l'interprétation.

Fadeur du silence

De façon peut-être surprenante, l'un des emblèmes les plus exacts de l'éthique pédagogique du silence est, selon moi, le lieu par excellence où parle le sujet : le Quoi de neuf ? Lors de ce moment de parole le plus « nu » de toutes les institutions nées de la pédagogie de Freinet et d'Oury, parle qui veut, de ce qu'il veut⁹⁶. On ne force personne à être présent sur le mode de la parole et, même dans la parole, on accueille aussi, sans rien dire (et sans savoir d'avance), la possibilité future pour autre chose d'encore indicible et indiscernable. Car la figure souvent négligée du silence, c'est avant tout la parole ordinaire, « insignifiante », bref inaperçue, inaudible.

C'est pour cela qu'il est important d'accueillir au « Quoi de neuf ? » cette pâte quotidienne parfois si ennuyeuse. Bien des « Quoi de neuf ? » sont ainsi remplis de ces menus faits dont la monotonie cache toujours des réalités les plus diverses, vécues par les enfants. Si on les écoute sans *a priori*, sans juger de leur pertinence, au niveau même de ce qu'ils disent et qu'ils ressentent, il arrive souvent que des choses insoupçonnables s'articulent et se déploient.

Ainsi, dans telle classe spécialisée, Régine, pour la dix ou onzième fois depuis la Toussaint, raconte au « Quoi de neuf ? » des emplois du temps qui semblent, dans leur insignifiance, n'être que des prétextes à la phrase rituelle de la fin où elle précise qu'elle a mangé — et aimé — des frites. Nous l'avons écoutée chaque fois, nous lui avons demandé pourquoi elle aimait les frites : — *Parce que c'est bon* ; et si elle aimait autre chose que des frites : — *Oui, des pâtes*, mais Régine est revenue, à chacune de ses interventions avec ses frites. Ce jour-là, Gaëtan lui demande si elle les préfère « écrasées », « molles » ou « grillées » (craquantes). Régine nous précise alors qu'elles sont toujours écrasées — *Parce que Raymond met un couvercle sur la poêle*. Gaëtan, qui a appris à écouter l'autre malgré ses propres problèmes familiaux (ou grâce à eux ?), va direct à l'essentiel : — *Et tu l'aimes bien, Raymond ?* — *Oui, il est gentil et ne bat pas maman*. Raymond, « arrivé en octobre », c'est le nouveau compagnon de la mère, depuis le départ du père brutal, lorsque Régine avait quatre ans...

Le « Quoi de neuf ? », dans la même classe, ce fut aussi Joseph qui durant trois semaines s'inscrivit pour parler mais avait oublié ce qu'il voulait dire lorsque son tour arrivait. Sa première intervention fut lapidaire : — *On a fait la grillade*. Durant un mois, à chaque intervention : — *On a fait la grillade*. Nous n'avons pas pu en savoir davantage car lorsqu'on lui posait une question, Joseph qui par ailleurs communiquait tout à fait normalement, avait oublié. C'est parce que nous avons respecté les « oublis » de Joseph qu'il a pu parler plus tard de certaines scènes traumatisantes autour de ces grillades rituelles. (René Laffitte, 2006 : 116-118)

En guise d'écho à de tels éclats monographiques, pourra-t-on rappeler l'incipit de *L'Étourdit* de Lacan : *Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend* (Lacan, 1972) ?

Certes. Mais il se trouve que, par l'effet d'un milieu de langage, d'une classe dont la qualité sémiotique est quotidiennement, institutionnellement, ordinairement poussée à un haut régime de fonctionnement, l'oubli n'est plus forcément le seul destin scolaire pour un dire qui n'ose encore se dire. En-deçà des mots, il est des aires d'assertion où peuvent se déposer d'insensibles taches de silence, jusqu'à ce qu'un jour, le langage dont elles sont porteuses enfin naisse, et inscrive leur liaison en un paysage dans l'air libre du partage.

Pierre Johan LAFFITTE

Experice, Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Bibliographie

Arasse, D. (2004) *Histoires de peinture*, Paris : Gallimard.

⁹⁶ Et ce, contrairement à ce qu'ont souvent fait de lui les caricatures didactisées dont cet outil pédagogique, pourtant voie d'accès royale à — ou pour — la singularité du sujet, a été si souvent l'objet, réduit alors à un « moment de présentation » et d'apprentissage (du bien-dire-en-société)...

- Balat, Michel (2000a) *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*. Paris : L'Harmattan.
- Balat, M (2000b) *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan.
- Chauviré, Ch. (1995) *Peirce et la Signification. Introduction à la logique du vague*. Paris : Puf.
- Cheng, F. (1979), *Vide et Plein. Le langage pictural chinois*. Paris : Le Seuil.
- Clanché, P (1988), *L'Enfant écrivain : génétique et symbolique du texte libre*. Paris : Centurion.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980) *Mille Plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.
- Dolto, F. (1995), *Tout est langage*, Paris : Gallimard.
- Freinet, C. (1968-1969), *La Méthode naturelle*, 3 volumes, Neuchâtel : Delachaux & Niestlé.
- Go, H. L. (2016), « Élise Freinet, une pédagogue de l'art enfantin » – *Carrefours de l'éducation*, 41 (p.223-240).
- Guattari, Félix (1972) *Psychanalyse et Transversalité*, Paris : François Maspero.
- Imbert F. (1985), *Pour une praxis pédagogique*. Nîmes : Champ Social Éditions.
- Lacan, J. (1971) *Le Savoir du psychanalyste (Le Séminaire, inédit)*
- Lacan, J. (1972), *L'Étourdit*, Paris : Le Seuil.
- Laffitte P. J. (2020a) *Pédagogie et Langage. La pédagogie institutionnelle, à la rencontre des sciences de l'homme et du langage*. Paris : L'Harmattan.
- Laffitte P. J. (2020b), *Le Langage en-deçà des mots. Rencontre à l'aube du langage entre sémiotique peircienne et psychothérapie institutionnelle*, Paris : Éditions d'Une.
- Laffitte, P. J. (2020c) « Greffer de l'ouvert. L'ordre des cliniques. La fonction éthique de la logique du vague » - Recherches et Éducatons (numéro en ligne, à paraître).
- Laffitte, P. J. (2020d), « Trois négativités », *L'Année de la recherche en sciences de l'éducation*. Paris : L'Harmattan (à paraître).
- Laffitte R. et AVPI (2006), *Essais de pédagogie institutionnelle. La nécessaire clairvoyance des taupes, ou l'école, un lieu de recours possible pour l'enfant et ses parents*. Nîmes : Champ Social Éditions.
- Le Clézio, J.M.G. (1967) *L'Extase matérielle*. Paris : Gallimard.
- Maldiney, H. (1975) *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne : L'Âge d'homme.
- Maldiney, H. (2012 [1970]) *Regard parole espace*, Paris: Le Cerf.
- Molinié, G. (2005) *Hermès mutilé. Vers une herméneutique matérielle. Essai de philosophie langage*. Paris : Honoré Champion.
- Morin E (1977) *La Méthode. 1. La nature de la nature*, Paris : Le Seuil.
- Oury, J. (1985) *Le Collectif. Séminaire de Sainte-Anne, 1984-1985*, Paris : Éditions du Scarabée.
- Peirce, C.S. (1978) *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle. Paris : Le Seuil.
- Pochet, C. & Oury, F. (1979) *Qui c'est, l'conseil ? La loi dans la classe*. Paris : François Maspero.
- Roulot, D (2004) *Schizophrénie et Langage, ou « Que veut dire le mot chapeau ? »*, Toulouse : Érès.
- Roulot, D (2003) « Secondéité pure et univers schizophrénique », in *Paysages de l'impossible. Clinique des psychoses*, p.105-117. Nîmes : Champ social Éditions.
- Vasquez, A. & Oury F. (1967) *Vers une Pédagogie institutionnelle*. Paris : François Maspero.

ENVISAGER LA CONTINGENCE, OU : « LE CONTINGENT, C'EST LE SUBSTANTIEL »

LA THÉORIE SÉMIOTIQUE À HAUT RÉGIME DE GEORGES MOLINIÉ⁹⁷

*Aujourd'hui la vie ne flotte plus qu'à la surface des mots, elle en a déserté le fond, les remous violents.
Aujourd'hui la vie est comme ça, comme une attitude sans visage et je suis disponible à qui m'ouvre son vide.*
Olivier Magnier, *Revers*.

Dans ce qui suit, « pensée » et « théorie » sont employés l'un pour l'autre. « Langage » et « sémiose », idem ; « sémiotisation », « mondanisation », désigne le fait de traiter le réel par du langage ; par opposition, « monde » désigne le réel, ce qui est refoulé hors de ce qu'on arrive à « mettre en mots » (exactement comme en psychanalyse le « réel » désigne ce qui est refoulé, inconscient, hors de la conscience). Le concept de « substance du contenu » désigne la part du langage qui est concerné par la production de la signification et de la valeur des mots (par distinction avec ce qui est concerné par la forme de l'expression, par les codes langagiers...).

I. LE SUBSTANTIEL, C'EST LE CONTINGENT

1. Le renversement Hjelmslev/Molinié : « La contingence est substantielle »

Molinié a beaucoup commenté un aphorisme de Hjelmslev : *Le substantiel, c'est le contingent*. Le contingent, c'est ce qui n'est pas nécessaire, et n'a pas à être pris en compte. La sémiotique de Hjelmslev est un dispositif d'analyse du langage. Ce qui est décrit, c'est ce qui est reconnu comme spécifique à l'objet étudié : c'est sa structure. Le terme de *substance* désigne ce qui demeure variable dans l'analyse, ce *continuum* duquel rien n'est dicible du point de vue de la règle sémiotique. Quoi que ce soit, c'est ce qui n'est pas décrit ni pris en compte, et donc demeure contingent.

Cette aire pâteuse, brouillardeuse en deçà de la formalisation et cependant bel et bien là, Molinié s'y attache. Molinié ne voit là rien de moins que le retournement radical de vingt-cinq siècles d'aristotélisme, de primat revenant à la substance, à ce qu'il y a d'universel et de permanent. La rationalité occidentale ne voit dans le contingent que la ruine d'une communication sérieuse, fiable, fondatrice. Cet aphorisme selon Hjelmslev peut se lire : *La substance est contingente*, il devient, selon Molinié : *La contingence est substantielle*, i.e. qu'elle est au cœur de toute substance langagière. On passe du constat quant au statut du concept de substance, à un engagement pour la contingence. Comment passer de l'un à l'autre ?

La contingence n'a de sens que négativement, par opposition à la notion de nécessité : pour pouvoir penser un objet, il faut lui donner *nécessairement* des proportions, des régularités, autant de catégories qui le *classent* et écartent toujours plus ce qui est contingent. Le contingent c'est *ce qui reste*, ce dont la raison ne peut rendre compte, c'est ce qui ne compte pas, ce qui compte pour rien. Le contingent est de l'ordre de l'infra, du périphérique, du négligeable. Le contingent, c'est l'indiscernable. Il ne peut donc pas y avoir, au sens habituel, de pensée de la contingence. C'est la limite inhérente à toute pensée. Le sort fréquent de la contingence dans les théories philosophiques ou critiques est d'être considérée en dernier lieu, et cantonnée dans une place subalterne. L'exemple le plus *people*, ce sont les *amours contingentes* de Sartre et de Beauvoir, sans poids par rapport à leur amour nécessaire.

Le problème, c'est que, même subalterne, cette place de la contingence est forcément incalculable à l'avance : la théorie ne peut penser *la contingence*, justement puisqu'elle est imprévisible avant son advenue, et qu'elle n'est rien d'autre que cette advenue. On se rend compte de la présence de quelque chose contingent, quel qu'en soit la nature, seulement quand ça vient *foutre le bordel* dans notre conception des choses. Pour prendre au sérieux cette contingence, il faut accepter que cette place vienne ainsi agir dans la sémiose. Et c'est seulement si une sémiose peut supporter ce bouleversement, et embrayer sur une reconstruction sérieuse, qu'elle est véritablement une structure langagière saine, un cosmos et non un système figé. Face au rêve positiviste d'une sémiose *achevée*, close sur elle-même et sur un réel qu'elle voudrait rationaliser totalement, *sans restes*, face à ce rêve naïf ou fou, mais en tout cas calamiteux quant à ses conséquences réelles, la contingence désignera toujours *ce qui reste*, mais aussi *ce qui manque*. Comme on dit : *Il manque dix sous pour faire un franc*.

⁹⁷ Conférence prononcée dans le cadre du séminaire de Sémiostylistique de Georges Molinié, Paris-Sorbonne, 2010.

Maintenir cette infinitude et cette incomplétude constitue l'éthique de la théorie de Molinié. Finalement, il fait tout simplement de la contingence l'expression du *paradoxe* que doit soutenir toute théorie, au lieu soit de le dénier avec mépris ou mauvaise foi, soit, pire encore, de croire pouvoir le résoudre.

2. Face au paradoxe : la pensée comme force

À cela suit une question : comment produire une théorie, comment activer cette théorie à un régime tel qu'elle ne soit pas fermée à la contingence (de la même façon, par exemple, que l'art est un régime de langage ouvert à une rencontre intime) ? Pour définir ce régime d'une théorie ouverte sur la contingence, il faudra questionner l'équilibre présent au cœur de la substance du contenu de cette théorie, entre noétique, thymique et éthique. Comment le dispositif théorique de Molinié se tient *face* à la contingence, sans céder à la facilité de *résoudre* sa contradiction, mais en *envisageant* son aporie ?

La voie théorique pour aborder *la* contingence telle qu'elle est, dans sa nudité, c'est de ne pas en parler, de ne pas prendre d'emblée la contingence pour objet de discours, à strictement parler. La pensée doit avant tout se dénuder elle-même, s'accepter et se disposer comme une *pensée de presque rien*, pour n'être presque qu'une *force* qui entre en contact avec une autre force : celle, totalement imprévisible, de son objet juste avant qu'elle ne le théorise. C'est un abord tout en retrait, celui d'une pensée qui accepterait d'être forcée par son objet, un objet dynamique donc, qui serait ainsi avant tout son moteur, moteur extérieur, réel, *négatif*. Et c'est la source imprenable de cette force qui désignerait à la pensée le lieu et la présence de son objet. Cette pensée saurait ce qu'est la contingence. *Contingence* serait le nom de ce lieu, tel qu'il est ressenti et vécu par la pensée. Autrement dit, l'objet de la pensée, avant d'être l'objet de son discours, c'est l'objet de son souci, la source de sa dynamique. C'est le statut des auteurs dont parle Molinié ; ce ne sont pas des exemples, ce sont des *points de départ*. (Cf. *Dom Juan*, emblème de l'herméneutique matérielle.)

II. ENVISAGER LA CONTINGENCE

Mais ensuite, que fait Molinié *théoriquement* de la contingence ? Il la met au cœur de toute sa pensée.

1. L'hygiène de l'historicité : accueillir la contingence en tant que telle

Molinié fait subir des torsions à l'équilibre du système de Hjelmslev, en mettant sur la substance du contenu une emphase absente de l'œuvre danoise elle-même, et au sein de cette composante, l'éthique prend une place nodale, là aussi de façon non présente chez Hjelmslev. Je ne reviens pas sur les détails, mais il faut mesurer ce que fait Molinié de l'aphorisme de Hjelmslev : je partirai d'une observation : tous les langages, toutes les sémioses que Molinié analyse (rhétorique, textes, théories, rencontre intime entre deux corps, corps sexuels ou corps artistisés...), il les considère dans leur historicité. L'historicité et le social sont les dimensions les plus larges de la matière et de la praxis sémiotiques. *Large* ne signifie pas que l'historicité soit la dimension la plus abstraite, la plus *générale* du langage. C'est au contraire la plus concrète, la plus ancrée dans une situation toujours particulière. Il faut la prendre en compte cela au cœur même de tout langage, c'est la présence avec laquelle, il n'y a pas le choix, il faut compter dans la substance même de ce que nous disons ou faisons, nous, êtres de langage et d'histoire — et pas seulement dans le *contexte*, comme une variable qui ne changerait rien à l'essence même du langage. Et la plus imprévisible : l'usage particulier d'un mot n'est pas, et pourtant lui seul existe, il est le réel historique qui survient. En cela, l'historicité est *la* source de contingence qu'on ne peut ignorer (hormis délibérément, mais alors c'est encore une décision éthique). Klemperer, *LTI* : les mots sont viciés au cœur, les prononcer n'a plus la même portée, et *nous* sommes à notre tour contaminés. Le mot *juif*, le mot *islamisme*, aujourd'hui. Ou *sans papiers*, ou *ressources humaines*... La signification s'enracine dans l'historicité concrète. Le contingent détermine l'usage concret et vécu des différents langages : pas la part formelle, mais la part qu'on ne peut abstraire ni généraliser, et qui pourtant ne peut pas ne pas être prise en compte. La contingence est toujours déjà l'autochtone de tout paysage langagier, même si au demeurant elle y est souvent ignorée, parquée, humiliée. La contingence est *première*. Penser ainsi c'est choisir la scrupuleuse perspective de l'humain singulier concret, du *chaque fois*. C'est là que réside le *renversement* selon Molinié. Qu'est-ce qui le pousse à penser ainsi ?

2. Un impératif contingent : dire après le lieu de l'abîme, contemporain

Molinié intègre ce dispositif théorique dans une perspective éthique propre, dans une *conscience* singulière, une disposition à penser qu'il affiche comme impérative : le fait de se reconnaître comme contemporain de ce qu'Auschwitz a eu lieu. Cet abîme civilisationnel a correspondu à l'humiliation radicale, au nom de l'Universel et du nécessaire, du corps humain, et de tout qui n'a cessé d'être relégué dans les marges de la contingence, de ce qui

ne compte pas, de ce qu'on veut soustraire du régime général de l'humanité, et mettre dans des ghettos, qui ne sont que l'étape indéfinie, l'euphémisation hypocrite de la négation, qui au moins une fois, est devenue l'antichambre de la solution finale. Mais il faut compléter la définition de cette contemporanéité. Molinié la ressent vis-à-vis de trois grands genres d'événements, disposés aux antipodes les uns des autres, sur une surface qui se définit graduellement entre d'un côté l'abîme civilisationnel qui à jamais nous engouffre, la destruction industrielle et métaphysique du corps, désastre plus qu'événement, et de l'autre deux sommets : la rencontre avec l'art érigé comme corps, et l'assomption intime et partagée du sexuel, deux événements, deux rencontres des plus fragiles mais faisant accéder le langage à un haut régime d'humanité. Dans Auschwitz se trouve englouti ce même corps qui peut *à rebours* être relevé comme ultime source *lumineuse* de toute valeur.

Le geste de Molinié va encore plus loin. Nous qui devons penser en contemporains d'Auschwitz, nous venons après la ruine morale insondable qui entache, non pas la Raison — mais du moins un langage qui a cru pouvoir isoler la rationalité de toute autre législation : efficacité illimitée du noétique qui, défait de tout équilibre éthique et de tout respect du corps, a transformé des êtres de chair et d'histoire en entités abstraites, comptables, éliminables, sans corps, ni passé ni à venir. La nécessité pure, ne tenant compte d'aucune contingence, a pu mener au crime parfait, absolu. Après cela, il faut radicalement mettre l'accent sur la contingence elle-même comme seule source possible de la valeur. C'est le projet d'une pensée somatique. C'est un vrai renversement.

Et pourtant, il y a un saut, un pas, que Molinié ne franchit pas : son constat met à bas une certaine prééminence de la rationalité pure, du pur *nécessaire*, mais refuse d'aller au-delà. Ce n'est pas la rationalité en tant que telle qui est niée, c'est la place qui, dans le noyau du langage, lui a été conférée par une gestion perverse de l'équilibre entre ce qui est de l'ordre du noétique, du thymique et de l'éthique. D'où la pensée serrée de la substance du contenu, qui régule ces trois dimensions. Dans cette pensée, la contingence ne devient pas *la* source de valeur : croire que la contingence existe, comme une chose, ce serait tomber dans une croyance, un réalisme ; elle est affirmée comme qualité logique, fondamentale, respectable, de toute chose, de tout être, de tout objet, qu'une herméneutique matérielle doit maintenir dans l'approche de cette chose, de cet être, de cet objet. Cette contingence constitue le pendant, sur le plan logique, de ce que sont le corps et le matériel sur le plan herméneutique. D'où que cette contingence appartienne à un *essaim* de valeurs éthiques, mais qui n'ont rien d'antirationnel : fragilité, rareté, négativité.

J'insiste donc sur le fait qu'à aucun moment Molinié ne transforme la contingence en autre chose que ce qu'elle a toujours été : ce qui ne compte pas, ce qui a été méprisé ; il ne renverse pas les rôles, en donnant soudain à la contingence, la juive errante de la pensée occidentale, chassée ou ghettoisée, la noblesse de la substance. Pas de *bonne conscience* sur le tard, ce serait encore nier la contingence en tant que contingente. Et c'est là qu'on prend vraiment la mesure de ce que signifie l'impératif de penser pour Molinié. Cet impératif n'a rien d'universel : ce qui pousse Molinié, qui se sent le contemporain d'Auschwitz, à penser que cela a eu lieu, est improuvable, irréductible à un raisonnement par preuves, bref à du noétique, et pourtant, c'est impératif : il se reconnaît en un point singulier de l'histoire, de s'y tenir fidèle, position vécue dans son corps et sa conscience. Autrement dit, Molinié place sa pensée, sous le signe de l'historicité et donc de la contingence. Telle est l'impératif éthique qui dispose son langage : un impératif concrètement contingent. Notre position sémiotique est consubstantiellement contingence, et Agamben a traduit cette condition subjective au plus exact : nous (ne) sommes (que) *ce qui reste d'Auschwitz*.

On peut dire, donc, qu'il n'y a pas de pensée de la contingence. Par contre, il peut exister une pensée *à partir* de la contingence. Plus une pensée s'ouvre à ce qui vient, plus elle a de chances de pouvoir respecter dans cette advenue ce qui n'est *a priori* pas explicable par elle. Il suffit pour cela que la pensée ne cherche pas à se vouloir disjointe du réel, à l'abri de ses coups de buttoir imprévisibles. Il suffit que la pensée ne cesse jamais d'être une praxis, en contact permanent avec la force de son objet. Je ne pense pas forcément à une distinction entre sciences expérimentales et philosophie abstraite ou théorie pure. Des impératifs, on l'a vu, peuvent vous obséder, vous accompagner, exister pour vous. Des *idées* aussi, Deleuze parle bien de cela. Autrement dit, la condition de possibilité d'une telle pensée ouverte au contingent ne dépend donc pas de son domaine, de ses procédures, de ses finalités, etc., elle ne se définit pas par des conditions, fixables *a priori*, universelles ou épistémologiques ; elle dépend de son positionnement éthique, c'est-à-dire, pour son sujet, du fait de tenir compte de la qualité d'apparaître des choses. Se mettre à l'exacte hauteur de ces choses est une question de *position* : les surplomber, c'est les écraser sous nos catégories nécessaires ; les adorer, les accueillir sans distinction, c'est risquer le chaos ou la folie. Bref, la possibilité d'existence d'une telle pensée dépend du *régime* auquel elle est activée. *Contingence* est le nom générique sous lequel se range toute possibilité de respect théorique quant à l'apparition d'une chose. C'est l'impératif fondateur de toute éthique théorique.

III. HERMÉNEUTIQUE MATÉRIELLE ET LOGIQUE DU VAGUE

1. Une logique du vague : l'abord respectueux des choses et des êtres

Cette éthique commande une logique bien précise. Je vais emprunter la terminologie de Peirce pour la décrire. Face à un objet qui paraît, contingent, indéterminable selon nos catégories, il ne faut pas chercher à dire vrai ou faux, à *caser* cet objet, puisqu'aucune case ne convient. Bien forcé, il faut faire le constat qu'on n'a plus à faire à un objet *particulier*, relevant d'une loi générale, déjà conceptualisée. Et faire le pari qu'on est face à un objet *singulier*, porteur de sa propre loi et qui nous attire par-delà notre savoir constitué, dans une situation inédite. Cette logique n'est pas celle de la *dédution* (du général au particulier) ; pas même celle de *l'induction* (du particulier au particulier) ; c'est ce que Peirce appelle une *abduction* : un objet singulier n'a pas à être ceci *ou* cela (logique du tiers-exclu de la logique classique), il peut être ceci *et* cela, peu importe dans un premier temps : laissons-lui assez de temps pour varier librement, et devenir ce qu'il a à être. Pour cela, la logique de l'abduction consiste à faire des hypothèses à son sujet : non plus pour le *caser*, mais pour l'aider à exprimer sa raison propre, singulière, sur des voies où il m'attire et où je ne suis jamais allé. Cette logique pose un espace d'indécision, un espace *vague* : parfait accueil de la contingence. La contingence, c'est le statut de ce qui est en phase avec cette logique du vague : c'est ce qui peut être ceci *et* cela, *peu importe*. Ce qui importe par contre, c'est que face à cette indécision-là, au contact de son angoissante pression, nous, sujet sémiotique, tenions notre regard dans la neutralité, assez longtemps pour qu'émerge la loi singulière, portée à nous par cette rencontre imprévue. Voici une telle rencontre, mais moins abstraite, et plus *incarnée*.

Lire l'extrait de Michel Balat, « Les ».

Accueillir le vague, le contingent, ce qui est singulier avec des catégories générales et injonctives, c'est comme vouloir accueillir la parole encore faible du malade convalescent en ne lui laissant le temps de parler et d'exister tel qu'il le désire ; c'est comme accueillir un visage encore invisible avec une panoplie de masques prévus pour d'autres visages, qui vont entamer ses traits et n'en donneront qu'une caricature farcesque, aussi étendue que soit cette panoplie. Émergeant au contraire dans une ambiance de logique du vague, cette présence singulière nous dessinera progressivement les traits d'un visage premièrement absent, à travers des esquisses, des propositions de traits les plus délicats et fragiles possibles, mais que nous laisserons se crayonner pour qu'apparaisse, en négatif mais au plus proche possible, la peau de cette face invisible. Qu'a-t-on ? L'empreinte du monde à l'orée de notre effort de langage, et rien d'autre : c'est cela, toute la difficulté d'une pensée du vague, la maigreur de son résultat, l'étalon véritable de tout penser. C'est la seule façon de ne pas nous prendre au piège de notre volonté de tout comprendre, qui ne ferait que détruire l'objet de la pensée avant même que cet objet ne donne naissance, départ, à la pensée. La logique abductive est la cheville ouvrière de ce qu'on appelle la *logique du vague*, étape pragmatique cruciale pour saisir comment une aire de savoir vif s'accroît, gagne du terrain sur l'inconnu, tel un pneuma : en acceptant d'être soi-même pénétré — et on reconnaît l'importance de la relation pénétrant/pénétré pour Molinié. C'est une logique qui *ouvre* le champ de la pensée à ce qui n'était pas auparavant compris par ses lois, mais qui demande à y entrer. La pensée sort de son espace sémiotique, elle l'ouvre à (une) autre chose : quoi ? Eh bien, à *l'autochtone* de cet espace vague : la contingence. La contingence est la couche la plus fine, la plus fragile, où s'opère la rencontre entre, d'un côté, l'aire de la sémiose, de la logique, du langage, et de l'autre côté, le monde. Le monde est le négatif du mondain, du sémiotique ; c'est cet *immédiat à jamais perdu* dès lors qu'on produit du mondain. Lacan, lui, parlerait du *réel inconscient et inaccessible*. La contingence se tient dans la zone du vague, dans ce brouillard des confins entre mondain et monde où *erre* ce qui demeure hors de toute prise, de toute prise en compte.

Une théorie en faveur du vague : c'est ainsi que je désignerais, avec beaucoup de précautions, l'éthique de la pensée de Molinié.

2. Herméneutique matérielle, dire et *indiquer*

Le vague est une atmosphère qui se reconnaît dans certains parages, que la théorie atteint quand elle se transporte à ses limites, c'est-à-dire aux limites du noétique, de sa capacité à s'articuler conceptuellement. Molinié opère une distinction entre *dire* et *exprimer*. *Dire* est la propriété exclusive du verbal, mais il y a du mondain indicible, qui échappe au verbal, et se situe dans le registre de l'exprimable. C'est le sens exact des paroles d'*India Song* de Duras : *Chanson, toi qui ne veux rien dire / Toi qui me parle d'elle, et toi qui me dit tout...* Ce que révèle l'expression de ce mondain-là, c'est l'importance, dans tout langage humain, y compris dans le verbal, du thymique et de l'éthique. Eh bien, même la théorie est concernée par cette distinction. Daniel Arasse disait sans métaphore : *La peinture pense*. C'est-à-dire non qu'elle *dit*, mais qu'elle *exprime*. Autrement dit, dans l'*exprimer*, il y a encore du noétique. La théorie, et même la verbale, peut se décaler par rapport au langage seulement verbal. Elle commence déjà, alors, à s'activer à un certain régime.

Mais ce ne sont pas encore là les parages que j'ai annoncés. Vue ainsi, la substance du contenu semble quadrillée : le dicible et l'exprimable se partageraient toute la surface de ce qui peut être objet de langage. C'est rassurant, mais cela ne suffit pas. Ce serait le pire des réductionnismes. Ce serait enclore le mondain, et empêcher de laisser venir en lui la présence obscure, rare, angoissante, du *monde*. Le monde est indicible et inexprimable, d'où un troisième terme : on ne peut qu'*indiquer* qu'il y a du monde, pur geste aux limites du langage. *De temps en temps, tout langage indique* : tension seule, sans objet fixable (à la différence du *dire* ou de l'*exprimer*), respect du *il y a* pur. Cette situation est comparable à la rencontre artistique, mais cela ne signifie pas que je parle ici de la *pensée en tant qu'art*, mais bel et bien de la *pensée en tant que pensée*. Il y a en effet des situations où, malgré l'indicible et l'inexprimable, on sent qu'une médiation s'opère et que quelque chose *pass*e. Médiation sans objet, passage sans autre bord pour nous. Arrivée à ce point, la théorie envisage son aporie face au *gouffre* seulement indicible. Cette ouverture du sujet au monde, cet acte du langage en faveur de son radical dehors, cet acquiescement au vertige possible, qui prend la forme de la logique abductive, Jean Oury l'appelle *greffer de l'ouvert*. Ce qu'il désigne par là, c'est la montée à haut régime de la pensée en tant que fonction d'ouverture à la contingence. Et la sous-composante maximale activée par l'*indication* n'est pas l'éthique, et encore moins le noétique : c'est le thymique. La pensée, face à la contingence du monde, est plus que jamais l'affaire du corps. Dans toute vraie pensée, il y a *toujours* de l'*indiquer*.

Avec cette pensée portée au bord du monde, est atteinte la limite de tout langage : or ce ressenti fondateur est questionné par Molinié en des termes qui concernent la substance du contenu, et placent ce *bord* au cœur même du langage, dans son noyau d'atome : on ne saurait questionner plus *radicalement* les choses. C'est là que je retrouve la pensée somatique, matérielle, qui se transporte et se pense jusque dans son contact le plus fin, le plus tendre, avec ce qui n'est pas elle et qui pourtant la force à être elle-même. Un point de contact qui rend si proches la sphère de la pensée et celle du réel, dans une logique des confins où la pensée s'expérimente comme née dans l'angoisse, *à partir* du monde et du corps, — *à se départir* du monde et du corps. On imaginerait presque alors, à ces moments rares de rencontre, que la pensée n'est plus dans un rapport de métaphore avec le monde, mais de métonymie, de synecdoque, pour tout dire, d'émergence. J'ai parlé d'angoisse. Cette rencontre n'a rien à voir avec la voie qui rapproche rationnel et réel sous la forme dialectique haute de l'universel : ça n'a rien à voir avec l'idéalisme d'une quelconque synthèse. Cette rencontre entre réel et pensée se fait sous le signe de la contingence, *dans* la contingence, sans aucune *synthèse* ; on est dans le corps strict, neutre, difficile à soutenir, et l'on reste dans une dialectique négative. C'est la définition d'un matérialisme spécifique : celui de la pensée matérielle. C'est cette expérience des confins, mais des confins avec le monde, c'est-à-dire des confins sans visage, sans fin ni butée, c'est l'expérience poussée au plus loin de la dérélition ou de l'angoisse de la pensée en tant que pensée : on peut la rapprocher, cette expérience, avec assez d'exactitude, de l'expérience rendue par les derniers mots de *L'Œuvre au noir* de Yourcenar. : *Et c'est aussi loin qu'on peut aller dans la fin de Zénon*.

Tel est pour moi le sens de la pensée matérielle, somatique, historique, dont parle Molinié : une pensée qui place la naissance de son dire sous le signe de l'indiquer. C'est-à-dire : non pas seulement savoir, mais soutenir, depuis le sein du penser, que notre capacité de dire, avec toute la clarté possible, émerge en effet à partir de ce point obscur dans lequel s'enfonce avec angoisse la racine de notre langage. S'il y a une fonction capitale de la théorie, c'est celle-là : nous maintenir à ce point profondément dur à tenir, où notre effort est le seul lien entre ce qui est de l'ordre de l'angoisse face au réel imprévisible, contingent, et l'exigeante nécessité du concept. C'est en nous tenant nous-mêmes, sujet, corps, conscience, au point de cette émergence, que nous pouvons affirmer la présence de la contingence et tenter de la respecter. C'est définir la seule subjectivité théorique sérieuse ; c'est permettre que, en permanence, la pensée soit capable d'actualiser cette faculté native, naïve, de repérer le réel, et d'à la fois le respecter et s'en départir.

3. La contingence à visage humain

Les enjeux du maintien de la pensée à ce régime sont concrets, urgents. Je pense à ce qui se passe dans le champ psychiatrique, et à ce qui se fait dans ce qu'on appelle la psychothérapie institutionnelle autour du traitement de la psychose. L'éthique, ce n'est pas seulement ce dont on tient compte : c'est le fait même de tenir compte de la fragilité, de la négativité, de l'infime, de la contingence. Je cite B. Golse : *Quand les enfants autistes nous regardent, et tel n'est pas toujours le cas, rien n'est moins sûr, au fond, qu'ils nous regardent. Leur regard nous entraîne tout au fond de la mer*⁹⁸. Accueillir cela, c'est être ouvert à la contingence sous son jour le plus humain. C'est défendre politiquement, socialement, la logique du vague. Dans les services ouverts des hôpitaux, dans les Clubs thérapeutiques, il faut toujours recréer des structures sociales vraiment ouvertes à la singularité de chacun, pour aider le psychotique à retrouver un tissu humain riche, véritable, d'une qualité sémiotique réelle. Car rien n'est moins prévisible que le

⁹⁸ B. Golse, *Du Corps à la pensée*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000, p.106.
p.56/82

fantasme, qui est la source fondamentale de la singularité humaine. Pour accueillir concrètement la vie fantasmatique de chacun, il faut que la situation soit ouverte à la vie la plus singulière du sujet, dont le psychisme est déjà si esquiné, afin qu'il ne soit pas *en plus* écrasé sous les classements, les nomenclatures, et les solutions stéréotypées de contention ou de pharmacologie. Les *greffes de transfert* (Pankow), ces *boutures de fantasmes* (Roulot), sont les conditions d'une possible guérison, et pour exister, elles demandent des rapports de sujet à sujet, forcément fragiles, lents et longs à se créer, si précaires à entretenir. Dans un tel cadre, voici ce qu'il est possible de créer : la voie de sortie de l'autisme et de sa souffrance. Voici l'exemple, non d'une thérapie complète, mais d'un très bref instant où, à chaud, dans la plus grande des contingences, la pensée et le langage vont accueillir du réel, de la souffrance qui n'arrivait pas à se dire.

Ici se glisse la lecture du texte de Pierre Delion « Francisco, un art des signes », cf. *supra*.

Rendre possible le travail de l'équipe, d'une Odette, qui sémiotise ce qui sans elle, en Francisco, serait resté prisonnier d'une *impossibilité* d'advenir au langage, c'est une tâche politique et éthique. C'est ce qui, dans l'historicité du quotidien rend possible la remontée d'un Francisco du fond de la mer. C'est le faire sortir du monde, dont il restait prisonnier. Enfermé dehors. Se tenir sur le pas de la porte en permanence, dans cette aire où, progressivement, le sujet va réintégrer un peu de son angoisse dans la *centrifugeuse à langage* qu'est l'équipe thérapeutique, cette aire sémiotique à haut régime. *Soigner l'hôpital, avant de soigner le malade* : neutraliser les stéréotypies, défiger en permanence les blocages hiérarchiques des personnes à leur statut, et déjà un bon nombre de symptômes s'évanouissent. L'un des grands enjeux de la psychothérapie institutionnelle a toujours été d'intégrer l'importance de la dimension politique, économique, matérielle et sociale dans l'abord de la psychose. Dans ce domaine de la pensée, de la clinique et de l'action politique, on retrouve l'historialité chère à Molinié, ainsi que la même posture matérialiste non réductionniste.

J'ai dit que la lecture de la substance du contenu par Molinié nous faisait entrer dans l'atome du langage, où s'articulent les trois sous-composantes, noétique, thymique, éthique. Cela implique que n'importe quel langage est un mixte de ces trois dimensions. La question qui se pose est : comment s'opère cette mixité ? Molinié pose qu'*il y a* de la substance du contenu. Il en établit les grandes catégories et leurs relations. Mais comment est-elle produite ? Comment la contingence embraye sur du possible, puis sur du nécessaire ? Comment, de cet état limite où domine du thymique, en vient-on progressivement à la production d'un discours plus ou moins stable et achevé, d'un nouvel équilibre au profit du noétique sans pour autant que cela ne dérive en dogmatisme ? Ce qui, à mon sens, demeure en suspens dans l'analyse par Molinié de la substance du contenu, ce sont les articulations logiques et dynamiques entre ce qui relève du thymique, de l'éthique et du noétique. Cette logique, c'est à mes yeux la sémiotique peircienne qui va la voir le plus finement. Elle questionne la dynamique interprétative du signe comme un carrousel qui entraîne sans fin les trois pôles que sont le représentation, l'objet et l'interprétant, et cela sous les trois dimensions de la priméité, de la secondéité et de la tiercéité. On obtient ainsi une matrice du rapport entre l'interprétation et le réel, à ces confins où règne la contingence. Cette logique, il n'est pas question de la développer ici. Je voudrais juste revenir sur les conditions d'une articulation entre la sémiotique de Molinié, et celle de Peirce : deux *humeurs sémiotiques* apparemment fort éloignées ! La sémiotique peircienne n'est pas une anthropologie, mais une logique, *triadique* ; or Molinié se situe dans une radicale immanence à l'humain, dans une perspective rhétorique qui réduit la logique à n'être seulement qu'un des régimes possibles de l'activité sémiotique. L'accueil de la logique triadique au sein de la substance du contenu nécessite une possibilité de *traduction* entre les deux sémiotiques. Les deux textes de Balat et de Delion me semblent témoigner de ce qu'une telle traduction est opérable. D'où cette convergence à mes yeux, herméneutique et éthique, entre la pensée de la substance du contenu et la logique triadique.

La limite, en retour, est celle que Molinié oppose à toute pensée basée sur le concept de signe. C'est là affirmer la dernière touche, dans l'atmosphère d'une pensée radicale pour la contingence : l'impératif épistémologique de gradualité dans l'apport de ce que Molinié appelle le *prismatique langagier*. Par cette radicalité, au champ ouvert et maintenu par l'adage de Hjelmslev et l'impératif d'Adorno, Molinié apporte une *conscience*. Celle qu'il n'y a pas de pensée de la contingence possible, seulement un devoir de préserver l'effet de présence de la contingence dans l'effort, par ailleurs incessant, pour penser dans la tension vers l'un, vers la rigueur de l'articulation conceptuelle, locale, temporaire, sérieuse. Que la théorie tente de se préserver du risque de *figer* la contingence : c'est en posant cette conscience au cœur de son modèle sémiotique, dans le noyau langagier qu'est la substance du contenu, que Molinié me semble renforcer l'exigence que l'on est en droit d'avoir vis-à-vis de toute théorie du langage.

Pierre Johan Laffitte, Paris, 24 février 2010.

LETTRE SUR LA PENSÉE DE GEORGES MOLINIÉ⁹⁹

Maraussan, ce 29 août 2014.

Cher Pierre Molinié,

Vous m'avez demandé de vous rapporter par écrit les quelques propos que nous avons échangés au sujet de votre père, de sa pensée et son enseignement, lors du si triste jour de ses funérailles. C'est ce que je viens faire aujourd'hui.

La pensée de Georges s'est surtout démarquée par la radicalité avec laquelle il a maintenu ses thèses et intuitions, sans jamais céder sur leurs conséquences, y compris les plus « paradoxales », c'est-à-dire celles qui allaient à l'encontre de la doxa — dans un milieu académique particulièrement pétri de doxa... C'est avant tout vis-à-vis de lui-même que l'on sentait, au fil de ses séminaires, que s'exerçait cette exigence — devant un amphithéâtre souvent plein, une pensée (presque) sans filet. Je me souviens en particulier de l'aspect véritablement *expérimental* de sa réflexion autour de l'hypothèse d'une sémiose nazie, au risque de se trouver, semaine après semaine, face à une contradiction inarticulable entre la logique et l'éthique de son propre discours — c'était dans les années 1990, et cela allait plus tard déboucher sur son concept d'« ultramonde », puis sur sa refonte de la catégorie de « substance du contenu » proposée initialement par Louis Hjelmslev.

On a souvent critiqué chez Georges ses obscurités lexicales. Son idéal n'était certes pas la clarté atticiste ! Toutefois, ses mots n'ont jamais dépassé ni enflé sa pensée. Ils la tiraient, la poussaient jusqu'à des plans depuis lesquels, ensuite, elle ne redescendait pas — il n'est que de voir en quoi ses ouvrages sont allés croissant dans leur radicalité théorique, jusqu'à *Hermès mutilé*, que je considère comme son livre majeur : aucun repentir, aucune marche arrière par rapport à ses assertions précédentes. Et ce, pourtant, alors qu'il n'avait aucune hésitation à assumer ses contradictions, ou à reconnaître l'éventualité de certaines impasses. Il n'a jamais reculé devant le risque permanent d'une souplesse et d'une ouverture intellectuelles : à ma connaissance, aucune frilosité ne vint rompre leur impératif.

Cette radicalité et cette prise de risque constituaient pour lui la moindre des choses. Elles étaient la condition de toute pensée sérieuse, et plus généralement de toute relève de la pensée occidentale d'après Auschwitz. De ce désastre qui pour lui signifiait la ruine de la raison occidentale de l'Aufklärung, il se sentait le *contemporain*, peu important les années qui nous éloignent illusoirement de cet abîme : et sa lecture de tout notre héritage plurimillénaire, en-deçà de cette date, était tendue par cette conscience. Par cela, il était proche des plus grands critiques de notre époque, français et surtout étrangers. Sa lecture de la tradition, depuis l'Antiquité grecque, mais également juive, fut des plus profondes, et rarement j'ai rencontré un universitaire aussi sensible à tant d'époques et d'esthétiques. Ainsi, deux sources semblent avoir irrigué en permanence ses écrits critiques : celle, obscure, de la conscience du désastre, et celle, lumineuse, de l'expérience rare qu'il finit, malgré tous ses scrupules anti-essentialistes, par nommer d'un nom classique, dans son dernier ouvrage : la *beauté* ; à ceci près que ce mot désignait ce que, auparavant dans son œuvre, il avait fondé hors de tout idéalisme, avec sa théorie de la réception à régime artistique comme simulacre du sexuel. Ses deux livres tardifs, sur la pornographie puis sur la beauté, ne désignent ainsi pas une contradiction, mais une articulation, une explication.

Humiliation de l'ordure et éclat du sexe : entre ces deux pôles, cet aristotélicien considéra tout phénomène humain en termes éthiques de respect ou d'humiliation du corps et des paroles. La pensée de Georges était une pensée graduelle. Jamais il n'a cédé à un aucun idéalisme, fixisme ni réalisme : entre l'état le plus humilié du corps et son état le plus respecté (peut-être diriez-vous « glorifié »), il postulait une gradualité ontologique. Ce point, qu'il a toujours tenu avec la plus grande vigueur — et rigueur —, engendra deux conséquences, qu'il assumait avec toute la violence que cela a, qui sait, occasionné dans son for intérieur (mais il était, je crois, un homme que l'accueil en soi de la violence des opposés n'a jamais rebuté, au contraire). La première conséquence était son nominalisme théorique, dont il semble d'ailleurs qu'il soit un peu revenu (dans *Hermès mutilé* autour de la querelle de l'intransitivité du langage, et c'est la seule fois où je l'ai vu évoluer en mettant de l'eau dans son

⁹⁹ Au printemps 2014, à la suite d'un long combat contre la maladie, disparaissait Georges Molinié. Son fils Pierre prononça l'homélie de la messe qui eut lieu en l'Église d'Auteuil, à Paris. Au cimetière du Père-Lachaise, nous échangeâmes quelques mots. Ce sont ces derniers que le texte qui suit développe. Je remercie Pierre Molinié de m'avoir autorisé à rendre publique cette lettre, une fois ôtés certains passages étrangers à l'objet proprement intellectuel et spirituel qui constituent le cœur de mes propos.

vin). La seconde conséquence était la nécessité de penser, au sein d'une telle gradualité, le passage d'un état sémiotique et existentiel, localement situable, à un autre, d'où sa théorie processuelle et structurale. De la totale prédominance du rationnel à celle du corporel (il disait « thymique »), il faut penser à la fois le mélange (la place du curseur entre ces deux pôles), et la dimension apte à décider de cet équilibre et à en soutenir les conséquences. C'est cette dernière fonction qu'il assignait à la dimension de l'éthique. A cet égard, son aristotélisme foncier a pris en charge tous les chatoiements de l'immanence de la vie humaine, dans le permanent souci d'une orientation éthique. C'est au fil de sa longue méditation sur la catégorie de « substance du contenu », c'est-à-dire le sens, et sur sa place motrice dans le fonctionnement de tout langage, qu'il a élaboré sa propre théorie de la présence du corps dans la langue. Cela constitue à mes yeux l'un des accomplissements les plus nodaux de sa pensée, l'une des modélisations les plus heuristiques qu'il nous ait léguées.

Ce dernier aspect me semble éclairer un aspect important de la cohérence de sa démarche.

A mon sens, la sémiotique représenta pour lui le moyen de penser à sa racine la déviation assassine de la raison, qui cependant ne devait pas céder la place à quelque obscurantisme ou antirationalisme que ce soit : la pensée est logos, c'est-à-dire langage, c'est-à-dire du sémiotique, et toute réponse à une dérive du logos doit demeurer intégralement dans le champ sémiotique. C'est à travers cela qu'il entreprit de méditer sur les conditions pour une éventuelle relève de la pensée qui sût redevenir digne, respectueuse des corps contingents des acteurs de l'histoire. Et Georges insistait : il s'agit des corps, autant, voire plus encore, que des esprits, car dans sa théorie, le corps était l'icône de l'ultime refuge de quelque éthique que ce soit. C'est cela qu'il appelait une « pensée matérielle ». Et lui, qui était un grand homme de culture (ce que ne sont pas forcément tous les érudits, souvent « spécialisés » dans leur pré-carré académique plus ou moins obsessionnel), n'a jamais cessé de développer l'exigence intellectuelle de ce respect du « matériel » à travers les terrains toujours renouvelés où sa réflexion s'est portée : les époques, les langages et les praxis, à travers les empiries humbles et ordinaires, autant qu'au cœur des chefs-d'œuvre de la pensée ou de l'art.

Cette matérialité, c'est l'intégration socioéconomique hors de laquelle sa théorie n'a jamais laissé s'échapper la destinée humaine (dans sa théorie de la réception artistique, le concept d'« actant *alpha* » ne désigne que le marché). Mais la matérialité, c'est aussi et avant tout le corps ordinaire, qui doit faire l'objet du plus permanent des respects, après avoir été l'objet du rejet le plus concerté du rationalisme qui s'amplifia, des Lumières jusqu'à notre siècle économico-fasciste. L'un de ses « adages » fondamentaux fut le renversement (il en a revendiqué beaucoup !) d'une formule de Hjelmslev : « le substantiel, c'est le contingent ». La contingence, c'est ce qui échappe à toute raison « arraisonnable », et la rappelle à l'humilité — non à l'humiliation. C'est sans doute chez Georges que j'ai trouvé le plaidoyer contemporain le plus strict, et le moins doloriste, en faveur de la contingence.

S'il ne parlait pas, pour lui-même, de « matérialisme », il n'en connaissait pas moins les matérialistes de l'époque classique, et les grands penseurs marxistes que sont Benjamin et Adorno (qu'il commenta intensément). En fait, l'un de ses mots d'ordre était le respect de la « négativité », au sens d'Adorno, sous toutes ses formes : respect de la contingence, du fragile, du précaire, sources de la valeur la plus haute et de la matière véritable d'une histoire humaine (qui ne soit pas hégélienne, sans pour autant cesser d'être dialectique). La défense de cette négativité avait une importance fondamentale pour toute sa pensée : assumer l'héritage de la ruine de la raison occidentale, sa folie propre et sa dimension industrielle, massive, hégémonique politiquement et économiquement, mais sans céder pour autant au désespoir et à l'abandon auxquels semble nous condamner notre condition d'être nés et de devoir penser parmi les décombres d'« un tas d'ordures ».

D'où sans doute le rejet de certaines options théoriques ou philosophiques : grosso modo, celles dans lesquelles dominent le néopositivisme (cognitivistique, linguistique, critique) ou une trop œcuménique « éthique de la communication », réunissant autant les tenants d'une pragmatique « molle » que les tentations conservatrices, fortes dans le domaine des études rhétoriques. Ce rejet est d'autant plus remarquable, et signe le tranchant de la pensée de Georges, qu'il fut pourtant l'un des principaux tenants, à la fin du XX^e siècle en France, du grand renouveau du *linguistic turn*, avec sa théorie de la réception, encore une fois radicale, et évidemment avec sa grande passion pour la rhétorique classique.

Georges a refusé de faire de la sémiotique une « science appliquée », l'étude d'une communication, ou même des différents types de communication : il a au contraire élevé et tenu sa pensée à la hauteur d'une anthropologie. C'est entre autres, je crois, l'intelligence de sa lecture d'Aristote qui lui a permis de tenir bon sur ce point, ainsi que, plus largement, ses permanents aller-retour entre ses deux royaumes où il fut également heureux, celui de ses études classiques et celui de la pensée présente. Cela lui a permis de faire circuler l'air frais qui l'a préservé autant du figement dans un conservatisme académique, que de l'absence de recul vis-à-vis des urgences du présent. Dans son séminaire, l'urgence du présent était le réceptacle de ces deux dimensions, celle de l'Ancien et celle du Contemporain, mais toutes deux réunies dans la temporalité du corps, et constituant la source substantielle d'une historicité véritable — c'est cette source qu'il souhaitait respecter dans toute sa contingence et sa fragilité ; et c'est sur ce respect que, je crois, il a construit le sens d'ensemble de son action politique (je ne parle pas du détail, que je n'ai jamais eu à approcher). Et ce, depuis son ouverture, parfois déçue, vis-à-vis des travaux de recherches qui lui étaient proposés et auxquels il ne disait jamais non (ou presque), jusqu'à son respect de la moindre rencontre, de tout être : il serrait la main à toute personne travaillant de la Sorbonne qu'il croisait, et pas seulement lors des campagnes pour une élection...

C'est plein de tout cela qu'il a mené son séminaire et écrit ses livres, dont cet ouvrage fondamental qu'est *Hermès mutilé*, que je tiens pour un essai des plus radicaux de refondation d'une pensée totalement langagière, matérielle et historique. Parmi

les penseurs contemporains que je connais, Georges et l'un de ceux qui ont poussé le plus loin l'exigence d'immanence et de matérialité.

De la négativité, affirmée contre la volonté totalisatrice des raisons systématiques, il est remarquable que Georges ne fit jamais un lieu qui pût « laisser place » au Mystère et à la présence de sa foi au sein de sa théorie. Il n'a jamais cédé à cette tentation, et aucun endroit de ses écrits n'est porteur d'une quelconque ambiguïté à cet égard, pas même d'une ambivalence (que l'on aurait pourtant pu estimer tout à fait légitime).

Georges a toujours insisté sur le fait qu'il ne pensait jamais par métaphore (sans pour autant rejeter les pensées recourant à la métaphore, tant en poésie qu'en philosophie) : radicalité et exactitude du langage furent deux points qu'il tint ensemble jusqu'à leur plus ultimes conséquences. Recourir à la métaphore, c'était déjà tomber dans une facilité de pensée et dans un risque de dérapage de la raison.

Refuser le recours à toute métaphore, c'était aussi pour lui, je le pense de plus en plus, refuser le premier pas dans la voie qui, immanquablement, aurait fait tomber la théorie dans le vocabulaire de la *création*. Si votre père a si profondément parlé de l'œuvre d'art et de son « effet », sa théorie de la réception m'apparaît comme la défense contre le recours à une mystique de la création, qui n'avait à ses yeux pas plus de valeur explicative que la vertu dormitive de l'opium. Il se refusa le recours à cette facilité, qui ruinait tout le sérieux qui pût encore être préservé à la pensée humaine en tant qu'humaine, puisqu'au fond cela donnait déjà la réponse, sous forme d'une perspective assurée et révélée, à des questionnements dont le trouble, l'angoisse ou le désastre interdisent à quelque théorie que ce soit toute prétention au surplomb par rapport à l'objet qu'elle se donne.

Surtout, cette dérive vers la mystique de la création risquait de toucher à la métaphysique de la création, je veux dire au discours religieux. Votre homélie a achevé de me convaincre que ce discours relevait véritablement, dans la pensée de votre père, du *sacré*, c'est-à-dire de ce qu'on ne touche pas en régime normal d'existence et de pensée humaines. Or la théorie de Georges avait au fond cela pour seul objet : le régime ordinaire de l'humain, dans tout son chatoiement empirique, du plus sordide au plus bouleversant. Et c'est dans la plus radicale immanence à l'humain qu'il a *pensé* ce régime : sans sortir de sa condition d'homme. Au fond, Georges a délimité les aires de pertinence des différentes empiries qui constituaient son existence : celle de la pensée, et celle de la foi, n'étaient pas à confondre. La transcendance du sacré ne devait pas devenir la facilité ruineuse qui évite de penser les conditions transcendantales de la « pensée matérielle ».

Cela me mène à un autre aspect de la pensée de votre père : la dimension que l'on pourrait appeler le scandale, ou ce qui semble rétif à toute explication, à tout éclaircissement, à toute justification. Et à vous avoir écouté témoigner de ce que vous avez partagé tous deux, à savoir votre foi, je pense que la dimension du scandale n'est pas la plus profonde là où on le penserait.

Je ne parlerai même pas des « effets scandaleux » qu'il n'a cessé de semer derrière lui durant toute sa vie académique, et qui n'ont souvent (pas toujours) été dus qu'à l'étroitesse d'esprit ou de morale de ceux qui, superficiellement, croyaient avoir suffisamment cerné ses propos pour en tirer des conclusions non seulement sur la pensée, mais aussi sur l'homme. Effets dont par ailleurs Georges semblait se réjouir comme un petit fou ! (Enfin, la plupart du temps... Car son dernier grand combat, contre sa ministre de tutelle, lui a fait subir des attaques dont la bassesse a dépassé de loin ses précédentes batailles académiques, et ont sans doute laissé des traces profondes.) Cela ne signifie pas qu'il ait jamais méprisé quiconque sur le plan intellectuel (il est l'un des directeurs de recherche les plus respectueux de ses étudiants que j'ai connus). La catégorie du respect était au cœur de sa pensée. S'il savait choisir les penseurs qu'il rejetait sans hésitations, là encore, cette position ne valait que pour lui-même. Combien de fois l'ai-je entendu nous dire : « Je ne suis d'accord avec rien de ce qui est écrit dans ce livre, mais lisez-le, c'est très intelligent et c'est un livre important »... Et combien de travaux de recherche a-t-il fait soutenir sans être d'accord avec leurs auteurs !

Mais en fin de compte, s'il a « fait scandale », c'était surtout, passez-moi la trivialité, chez les cons.

Bien sûr, et plus sérieusement, le scandale a pu résider dans les objets qu'il avait choisi de traiter (la pornographie, par exemple, et plus généralement son respect pour les genres artistiques ou activistes les moins « autorisés ») ; le scandale pouvait également se loger dans leur rapprochement (la beauté et l'ordure, le sexe et la plus haute spiritualité) ; enfin il pouvait résider dans les thèses qu'il soutenait à leur propos (l'art comme simulacre du sexuel, mais aussi le respect de la contingence et de la fragilité au cœur même des plus hautes ambitions de la raison, ou encore ses interprétations critiques radicales d'œuvres ou de courants littéraires les plus « classiques »). (Je précise que je ne ressens quant à moi nul scandale à lire ce qu'a pu écrire Georges, même si je ne partage pas toujours ses exclusives.)

Mais même cet aspect du scandale est en fait beaucoup moins fort que celui qui m'est apparu à l'écoute de votre homélie. Si scandale il y a, il résiderait plutôt dans la précaution avec laquelle votre père a toujours évité une quelconque « infiltration » de sa foi dans sa pensée.

Pour qui ne l'a fréquenté qu'à travers ses écrits, *rien* dans sa pensée ne laissait présager, hormis une profonde et respectueuse érudition, le lien qui unissait Georges au domaine de la foi. Je précise que, durant nos conversations, il ne s'est cependant jamais caché de sa conversion, dont il acceptait de parler avec bonheur et liberté quand je le questionnais à cet égard. Mais c'est en refusant un quelconque recours à cette foi qu'il a produit *tout* son travail intellectuel, qu'il a pensé les formes scandaleuses de la jouissance artistique, et qu'il s'est affronté aux vrais scandales éthiques de notre époque. Dans sa pensée,

Georges a tenu sans faillir une véritable séparation entre la pensée anthropologique, celle qui pense avec l'humilité de l'humain, et la foi, qui vit avec la force de la vérité et de l'amour.

En effet, vérité et amour sont deux notions qu'il se refusait d'employer. Cela eût pu être facile, pourtant : la vérité en linguistique, et l'amour dans le champ de l'éthique, sont deux notions « facilement » valorisables. J'ai longtemps cru que ce refus de la facilité relevait d'un nécessaire amaigrissement théorique face aux absoluités ruineuses de la pensée occidentale, positiviste et moraliste. Et en un sens, c'était exact : en ce qui concerne l'humain, il s'agissait pour lui de penser en homme, avec les seuls outils humains ; surtout, face aux désastres de l'humanité, jamais Georges n'a recouru à quelque transcendance que ce soit, pas même celle d'une morale personnelle dont on eût pu sentir qu'elle le « tranquillisait ». Il a pensé l'humain et sa condition dans l'immanence la plus radicale. Sur ce point, et à ma connaissance, votre père est le seul, parmi les penseurs croyants que j'aie lus, à avoir accompli une aussi rigoureuse distinction entre l'humain et ce qui le dépasse. Cette césure, aucun autre n'a jamais réussi à la tenir jusqu'au bout, pas même Ricœur, par exemple, qui pourtant a tant revendiqué une telle imperméabilité. C'est un euphémisme que de souligner la rareté de cette rigueur... Mais plus encore, le refus de penser selon la vérité et l'amour me semble, après avoir entendu votre homélie, relever de l'humilité, qui consista pour votre père à se dépouiller de tous ses bien-fondés, afin de penser dans la nudité, en homme — et rien de plus.

□ Georges (comme à quelques autres), nous devons les outils intellectuels les plus stricts, puissants et cependant raisonnés, pour penser la radicale immanence de la vie humaine. Il y fallait un courage, une discipline intellectuelle, une intelligence humaine, que j'ai rarement rencontrés. Et ce, d'autant plus que l'on doit cela à un homme qui vivait avec la certitude de la transcendance. « Nous, nous avons le Christ », vous a-t-il dit au cœur de la guerre qu'il a menée contre la maladie, et à un moment où ce n'était plus pour une quelconque victoire qu'il s'agissait de lutter : cette richesse dont on ne décide pas — c'est la grâce —, votre père a toujours refusé d'en faire la mise de fond pour sa pensée, et encore moins la quiétude d'être assuré d'emblée de son point d'arrivé. Comme dans le vers fameux d'Antonio Machado, il s'est lancé sur le chemin en sachant que ni ce chemin, ni sa destination, ne préexistent à la marche.

Sans doute est-ce là la plus grande ironie, ou le plus grand scandale. Convoquer sa théorie demande à ce que cette tension ne soit pas ignorée, refoulée ou réduite à l'apparente « contradiction » qu'elle n'est en rien.

La radicalité était pour lui non seulement une affaire de contenu de la pensée, mais une question d'éthique — d'« ethos » pour reprendre une autre notion qui lui était chère.

Ses discours étaient souvent empreints de cette nervosité quasiment électrique – un vrai zébulon ! – qui bousculait ses récepteurs, les « émouvait » (comme en ont fait l'expérience des générations d'étudiants), au risque aussi de les « énerver » (comme en ont fait l'expérience plusieurs de ses « chers collègues » — mais entre ses étudiants et lesdits collègues, le cœur de Georges n'a jamais balancé !). Il ne s'agissait pas tant d'un goût pour l'obscurité (ou pas seulement...), que pour la fulgurance d'une idée dont il tenait à ne pas perdre la singularité — au risque de l'énoncer de façon à faire se perdre son auditeur de prime abord.

Le paradoxe n'était pas, chez lui, un facile effet pour briller en colloque. De prime abord, ce à quoi il pensait était souvent loin d'être évident à saisir pour qui l'écoutait. Et cependant, une fois expliquée, la pertinence de son court-circuit n'en ressortait que mieux. Toujours, surprendre l'autre comme il avait dû au fond accepter de se laisser surprendre lui-même, dans sa certitude : ce n'était pas une arme rhétorique pour attirer l'attention d'autrui par une formule brillante, qu'il eût ensuite vite « dégonflée » en l'explicitant, ramenant à sa platitude communicationnelle un paradoxe qui n'en était un que de surface. Je n'ai *jamais* surpris la pensée de Georges en flagrant délit de platitude ou de facilité. Non : il conservait ce déplacement, sur lequel il ne cédait pas, et tirait son interlocuteur jusqu'à ce nouvel emplacement de la pensée qu'il avait nommé et découpé, souvent avec une méticulosité de chirurgien.

Sa pensée était paradoxale en ceci qu'elle sortait de la doxa pour n'y plus revenir : de quoi proposer un nouveaux *lieu commun*, véritable et séminal — son intérêt pour le concept de « lieu » dans son *Dictionnaire de rhétorique* et dans le colloque qu'il co-organisa fut à cet égard, je pense, le fruit d'une importante méditation au cœur de son cheminement.

C'est cette même fulgurance que j'ai retrouvée lorsque, dans votre homélie, vous avez rapporté sa parole : « Tu vois, c'est cela, l'évangile. »

Georges et moi n'avons jamais entretenu de rapports de maître et disciple ; comme il l'a dit lors de ma soutenance de thèse, notre relation était faite de *philia*. Il peut exister un « discours maître », sans pour autant qu'il faille aliéner son récepteur à la figure d'un maître supposé l'émettre. Je pense que la parole de Georges, libérée de toute relation sociale ou académique, a en effet atteint un statut de parole maîtresse.

Aussi, vous écrire au sujet de sa pensée est une tâche dans laquelle je ne peux qu'avoir engagé la sincérité et la fidélité que mérite celui qu'il fut, et demeure, quelle que soit la conception que nous ayons de cette permanence.

Bien amicalement à vous,

TROIS NÉGATIVITÉS

OU : D'UN MATÉRIALISME QUI NE SERAIT PAS DU SORDIDE¹⁰⁰

Pierre Johan Laffitte¹⁰¹

À Jacques Sédal

Je tiens à remercier le Kristeva Circle, et par synecdoque Julia Kristeva elle-même, qui rendent régulièrement possible un tel moment de partage et, il faut le dire, de chaleur hors d'une certaine raideur doxique. Mais avant tout, ma gratitude va aux organisatrices, Carin et les deux Cecilia, sans oublier les étudiantes et étudiants, collègues qui nous ont accueillis et sans lesquels nous nous trouverions bien bêtes, et pas seulement dans le cadre d'un colloque.

Mesdames et messieurs, les choses dont je vais parler sont connues, et en un sens, j'ai presque scrupule à revenir dessus. Mais elles n'en sont pas moins massivement refoulées. Et c'est là que réside le scandale de notre présent, qui me force à dresser un tableau de la recherche en France que l'on pourra trouver sombre, caricatural peut-être... En quatre décennies l'œuvre de J. Kristeva s'est vue consacrée dans de nombreuses disciplines académiques, mais, d'un autre côté, on a assisté à la reconquête de ces mêmes disciplines par une doxa positiviste. Or cette doxa refoule ce qui fait le vif de la praxis du sujet sémiotique désirant, dont est porteuse la théorie de J. Kristeva.

Le champ académique témoigne de ce que le passage allégué de la domination du structuralisme à celle du relativisme culturel et des sciences expérimentales ne protège en rien des figements qui ont toujours renforcé la tentation positiviste des sciences de l'homme, de la culture et du langage. De fait, aujourd'hui, triomphe l'alliance sacrée entre trois positivismes (socioéconomique, neurobiologique et psycholinguistique) sous le double attribut d'un idéal quantitatif de mesurabilité, et qualitatif d'une identité du *soi*, biologique ou construite (à l'échelle de l'ego, de la communauté, voire du genre). On peut poser que cette reconquête s'est opérée depuis le champ dominant les sciences humaines, à savoir le champ du langage, réduisant le langage à la langue, la sémiotique à une sémiotique des cultures ou à une linguistique massivement partagée entre une pragmatique version *linguistic turn* et les descendants variés du cognitivisme, voire du générativisme.

Dans ce tableau, heureusement pas exhaustif, mais sombrement orienté, un impératif éthique et théorique demeure sur lequel il faut ne pas céder : la *négativité*. Ce terme n'a aucun sens péjoratif, et ne se résume pas à désigner une étape de notre pensée, qui serait transitoire, plus ou moins critique, avant sa réintégration dans la positivité rassurée d'une théorie qui aurait définitivement retrouvé son assiette. Il s'agit au contraire d'une négativité stricte, radicale. On peut repérer trois formes d'une telle négativité : la négativité inconsciente, « freudienne » ; la négativité dialectique, hégélienne ou marxienne ; et enfin, la négativité sémiotique, proprement kristévienne, et qui demeure au cœur du concept fondamental de *chora* — même si cette négativité trouve des échos, eux-mêmes proprement sémiotiques, dans d'autres ambiances théoriques et cliniques, voies que croisera *in fine* le cheminement que je vais à présent entamer.

De l'impératif de négativité, en effet, l'œuvre de Kristeva porte la conscience la plus aigüe. Elle nous livre une analyse des figures de la négativité d'un raffinement extrême, tout au fil de tout son enseignement clinique, même si j'ai voulu à dessein m'en tenir à des textes déjà anciens, entre *Sémiotikè* et *La Révolution du langage poétique*, qui, pour les propos auxquels je vais me tenir, fixent les grandes catégories de réflexion.

D'un point de vue anthropologique, le point de départ est que la négativité est le propre du langage, l'imposition dans la nature du fait symbolique de la structure. Partant, Kristeva opère un triple décollage au sein de cette notion.

Le premier décollage distingue la négativité de la négation linguistique ou logique (dont les deux figures sont la théorie stoïcienne du langage et la logique de Frege) : la phénoménologie des formes d'assertion d'un « non » a beau être chatoyante, elle ne peut satisfaire qu'une pensée qui demeure antérieurement maîtresse d'elle-même. Kristeva lui oppose la dimension hétérogène du langage poétique, porteuse d'une révolution qui a pour principe une négativité pleinement affirmative, ignorant certaines lois de la logique classique, et irréductible en tout cas à un simple décalage dans l'usage de règles positives définies au préalable. Cette négativité poétique, « paragrammatique », mériterait à elle seule de plus longues discussions, par-delà la stricte périodisation (post-)mallarméenne de la thèse de Kristeva : en particulier, on gagnerait à questionner la

¹⁰⁰ Colloque du Kristeva Circle, Stockholm, samedi 15 octobre 2015. Ce texte est paru, légèrement modifié, dans *L'Année de la recherche en sciences de l'éducation*, 2020, p.152-160.

¹⁰¹ Maître de conférences HDR en sciences du langage, Espé d'Amiens, Université de Picardie-Jules Verne. Équipe d'accueil « Sens, texte, informatique, histoire » (STIH, EA 4509), École doctorale « Concepts et langages » (ED 0433), Université de Paris-Sorbonne. Contact : pjlauffitte@almageste.net.

dimension méthodologique, et la problématisation de son dialogue avec la matière d'œuvres porteuses d'une autre historicité. On retrouvera un écho de cet enjeu dans le dernier moment de notre trajet.

Second décollage : la négativité est tout aussi irréductible à la négation dialectique, dont le sort serait d'être, à son tour, nié : la négation de la négation, sous la figure de la relève dialectique, de l'*Aufhebung*, n'est là encore qu'un arcane de la pensée. Toutefois, cette négativité dialectique est dynamique, et à ce titre elle constitue une dimension anthropologique fondamentale, que Kristeva commence déjà à rapprocher de Freud, et de son concept de dénégation.

Mais l'ultime décollage, à mon avis, advient avec le concept de *chora sémiotique*, qui promeut une négativité encore plus radicale : celle de l'inconscient, dont le discours de Kristeva est sans doute l'un des plus fervents passeurs. L'inconscient est une formation engendrée par l'accès du bébé au registre de l'imaginaire et du symbolique. La structuration psychique du moi ne se définit en effet qu'en se distinguant et du monde, réalité extérieure, et de son réel intérieur, l'inconscient. Cette distinctivité symbolique ne se constitue qu'au prix de l'évacuation radicale d'un point non-spéculaire, hors-langage : le réel inconscient. Sans le refoulement originaire d'un tel point, sans son maintien hors-champ assuré par une fonction forclusive, nulle structuration psychique ne peut émerger. Autrement dit, chaque structure subjective suscite son réel propre, et fomenté cette radicalité qui la fonde.

Cette négativité propre à l'inconscient implique que rien de positif, de « substantiel », ne compose cette instance psychique. La négativité n'est ni un objet ni une chose, en fussions-nous privés comme d'un mythique trésor enfoui ; les signifiants qui hantent le réel sont, en eux-mêmes, contingents, et c'est avant tout par sa logique et non par son « contenu » que se définit l'inconscient, lui qui est « structuré comme un langage » — c'est-à-dire comme tout sauf un code linguistique supposé fixable (entre signifiants et signifiés, expression et contenu, etc.). Ainsi, la négativité freudienne doit s'entendre de deux façons : 1° elle est rétive aux positivités de la conscience, du moi ou d'un quelconque sujet de l'interlocution, mais surtout 2° dans sa logique. En effet, la logique du fantasme articule ce qu'il en est du désir dans l'aire des « objets (a) » qui forment l'existence d'un sujet véritablement maître de sa parole. Le désir est cet absenté radical, il se ramène toujours transversalement aux différentes figures de la dialectique de la parole. Autrement dit, la logique freudienne est négative en ceci que l'inconscient est en exclusion interne au penser, qu'il en est le dehors radical tout en constituant en même temps sa condition de possibilité énergétique et dynamique : non pas comme outillage de la communication, mais comme ce qui, au cœur du logos, force tout phénomène de pensée et de parole.

Et c'est là, en ce point d'instauration énergétique et dynamique de la subjectivité, que s'instaure matériellement l'aire de la négativité. Kristeva insiste sur la dimension matérialiste d'une telle théorie de la négativité. Ce point est crucial, et si nous devons plus que jamais demeurer matérialistes, c'est au nom de la négativité elle-même. Et ce, au moins pour deux raisons.

La première est que le propos de Kristeva partage un même souci philosophique que l'autre pensée majeure de la négativité au XX^e s., celle de Th. Adorno, dans son ouvrage précisément intitulé *Dialectique négative*. La pensée d'Adorno est elle aussi strictement matérialiste, et porte la même leçon d'incomplétude, mais cette fois sur le plan de la culture et de l'histoire envers une dialectique qui jamais ne devrait se laisser séduire par le mirage d'une synthèse supposée une et totale qui dissoudrait la négativité ontique, en renonçant à elle comme à un combustible devenu un déchet embarrassant. Dans une rigoureuse ambiance hégélienne et marxienne, Adorno énonce la même éthique que celle de la logique lacanienne du pas-tout. Pour la pensée et l'action, cette négativité donne accès à des objets dont il est possible de penser la gradualité, sans les figer : voilà un salvateur anti-individualisme de méthode, tant épistémologique que politique.

La seconde raison pour ne pas céder sur une conception matérialiste de la négativité est que, aujourd'hui, le matérialisme régnant est un matérialisme sordide, qui a totalement évacué cette négativité, ce qui lui permet de proclamer qu'« il n'y a que des corps et des langages, voire des corps de langage [c'est-à-dire du socius et des cultures] ». J'emprunte ces termes à Alain Badiou, qui remarque, en bon lacanien, qu'un tel énoncé est peut-être concrètement exact, mais à ceci près qu'il rate la dimension de la vérité. Et en effet, regardons quels sont les objets qui occupent la majorité des sciences humaines aujourd'hui : des corps et des comportements régis par des logiques « biopolitiques ». C'est-à-dire : des corps dont on ne regarde que la dimension particulière et générale, et auxquels on a ôté toute la singularité du fantasme et du désir. C'est-à-dire, aussi : des psychés réduites à de la psychologie, d'ailleurs de plus en plus comportementale, voire au seul paradigme de la cognition. Mais cette réduction se lit aussi dans le champ des études sociales, dont les objets ne sont trop souvent pensés que comme des identités positivement repérables : les communautés, plus ou moins éphémères ou anciennes ; les populations physiques, linguistiques ou culturelles, compréhensibles en termes de masse statistique, de champ macrosocial ; quant aux cas de dysfonctionnements, ils sont eux-mêmes redevables, en négatif, de la même orthodoxie psycho-sociale dont ils ne font que diversifier les cas particuliers, même contestataires, sans pour autant prétendre à la place singulière où ils pourraient en subvertir les fondements. De tels classements équivalent, dans les études culturelles et sociales, à cette syntaxe à laquelle Kristeva ne voulut jamais réduire la négativité vive du sens.

Cette lecture de la complexité humaine, qui la sclérose en une suite de figements, empêche l'accès de la pensée à des stratégies théoriques, pratiques et politiques véritablement subjectives. Pourtant, la négativité travaille sourdement toutes ces individualités supposées aller de soi, tant pour les sujets eux-mêmes que pour les théories qui les objectivent. Et, porteuse d'angoisse, cette négativité est refoulée. Or, dans une vie collective ou personnelle, on sait qu'un tel refoulement n'a alors que deux façons de faire retour : soit sous la forme d'une névrose, donc d'une suraliénation ; soit, pire, sous la forme d'un passage à l'acte, massif autant que désastreux : la négativité devient alors tout sauf quelque chose d'émancipateur, elle devient

une négativité de mort, désintégratrice. À mon sens, c'est Deleuze qui a livré dans *Logique du sens* une analyse des plus exactes des pathologies de l'intégration positiviste et de ce que devient, dans son aire, une négativité pervertie et châtrée. Mais le plus calamiteux, en ce qui concerne nos domaines de travail, c'est que la science foment ainsi l'impossibilité de penser ces pathologies et leur possible thérapie, en refoulant la négativité hors de son champ théorique. Pourquoi un tel refoulement théorique ? C'est que, penser un tel objet, là encore cela angoisse, « ça fout la merde » dans la construction de nos concepts lisses et propres, ça raye la perfection narcissique de nos théories que nous aimerions voir accéder au statut de totalité close.

Tout à l'inverse, une négativité véritable, porteuse de la singularité du fantasme et du désir, est aussi porteuse du respect de la *contingence* en tant que contingence : espérer la fixer, même du regard, c'est déjà la condamner. La négativité ne peut s'épingler que de façon elle-même négative, dans les conséquences qu'occasionnent sa prise en compte, ou son mépris. Cette contingence, en dernière instance, c'est celle du *Leib*, celle des corps désirants que rien ne peut réduire à des entités comportementales comptables, prévisibles, qu'on peut manipuler, *manager*, déplacer, nier. Si l'on veut être fidèle à Adorno, il s'agit de penser et agir de telle façon que jamais la négativité des corps ne soit supprimée, sacrifiée, gazée au nom de l'idéal d'une science ou d'une politique purement formelles.

Cet impératif, remis dans le champ psychanalytique et psychiatrique, je le traduirai avec les termes du psychiatre Jean Oury : *la psychiatrie se structure à partir du psychotique*, c'est-à-dire qu'elle ne préexiste jamais au sujet qui arrive, elle doit remettre chaque fois à zéro ses certitudes institutionnelles, ses catégories nosologiques, sa topique psychanalytique. Cette tâche semblera paradoxale : impasse, ou folie aux yeux d'une théorie visant à une généralité toute-puissante ; par contre, au cœur d'une praxis, cet impératif est non seulement tout à fait possible, mais il est la moindre des choses. Mais cela a un prix narcissique, qui s'avère très douloureux à payer pour bien des estampillés chercheurs : c'est de reconnaître qu'une praxis ne se cantonne pas à l'« application pratique » d'une théorie qui resterait, elle, sagement produite dans l'empirée scolastique ; c'est reconnaître que le praticien, ça n'a rien d'un pratiquant. La praxis engendre par elle-même sa propre analyse, et une théorie, cela existe tout aussi légitimement à régime praxique. En dernière analyse c'est cela, une pensée touchée, forcée par la négativité. Donc, oui, je qualifierai une telle tâche théorique de *paradoxe*, mais au sens fort : elle fait trouée dans la doxa qui domine le champ du savoir. Toute théorie se réclamant d'une épistémologie freudienne ou marxienne devrait ne jamais régresser en-deçà d'un tel régime de discours...

C'est au nom d'une telle alliance entre praxis et théorie que je souhaite parler à présent de deux voies sémiotiques qui ont « pris la relève de la négativité », voies que j'ai personnellement croisées, et dont je veux témoigner ici que les tenants ont longuement laissé travailler en eux la pensée de J. Kristeva.

La première voie fraye sur le plan strictement langagier et sémiotique. On le sait depuis Hjelmslev, toute sémiotique, si elle veut se constituer comme science, doit se formaliser, et donc renoncer à penser le « contenu » ou la « substance », ainsi rejetés dans la contingence. « Le substantiel, c'est le contingent », dit Hjelmslev. Tout le problème est de savoir si l'on se contente alors d'évacuer cette contingence comme un problème dont on se désintéresse, ou si l'on construit son accueil : c'est précisément la différence entre refouler la contingence, ou penser sa place et ses effets réels dans la structure. Or, une réponse directe à cette alternative a été le projet d'une « herméneutique matérielle », promue par Georges Molinié, un sémioticien qui a fortement médité Hjelmslev autant qu'Adorno, et qui n'a pas craint de distordre et l'un, et l'autre : là où Hjelmslev dit « le substantiel, c'est le contingent », Molinié renverse l'adage : « le contingent est substantiel », remettant ainsi au cœur de toute sémiotique le *souci* du contingent *en tant que contingent* ; cette négativité au cœur de toute sémiose, Molinié la pense précisément en récupérant la catégorie de « substance du contenu », neutralisée par Hjelmslev ; il en fait à rebours le moteur du sens, c'est-à-dire l'investissement de la sémiose par le sujet, investissement qui convoque trois dimensions toujours indissociables : du rationnel, du corporel (ou du thymique) et de l'éthique. Molinié construit ainsi une anthropologie rhétorique du sujet humain, indexée sur une pensée du langage menée au risque de cette contingence radicale qui désigne le contingent tout à la fois comme concept théorique, comme force corporelle et désirante, et comme souci éthique.

Pour Molinié, l'épreuve de la littérature classique et de l'art a été la praxis privilégiée d'une telle conscience sémiotique, comme l'est la littérature post-mallarméenne pour Kristeva, mais aussi nos deux siècles postromantiques pour John Jackson, etc. Mais il faut bien comprendre que cette posture critique ne consiste pas à projeter des obsessions qui nous sont propres sur des époques antérieures ou des espaces autres : il s'agit de construire nos objets d'étude, fussent-ils ancrés dans la Renaissance européenne comme les miens, en sauvant en eux *leur propre* négativité, celle qui nous résiste, et qui, seule, en fait des objets accessibles par nos questionnements. S'il est une fonction spécifique à une praxis de la critique, elle est dans l'analyse permanente d'un tel souci et de son économie, une fois réintégrés dans des études par ailleurs légitimement historicisées et localisées. Le travail dans le champ de l'art d'un Georges Didi-Huberman ou d'un Daniel Arasse pourraient incarner un tel souci, mais plus généralement, un tel ethos devrait mener toute praxis anthropologique (et je pense là par exemple aux ouvrages de François Laplantine).

La négativité n'existe pas en soi, elle dépend toujours du langage de qui l'appelle — ou de qui y répond : c'est à nous d'abandonner sans pathos nos catégories, d'affronter cette angoisse théorique maigre, si nous voulons, hors de toute espérance, qu'arrive le hasard de les retrouver. Comment tenir une telle critique négative ? C'est en ce point qu'il faudrait, comme je l'ai annoncé en début d'exposé, reprendre tout particulièrement le dialogue critique avec la négativité « paragrammatique », non seulement pour réévaluer en permanence sa place dans la construction de nos objets, textes et œuvres, mais également pour penser l'historicisation des figures de la négativité poétique — tâche d'histoire des idées et des

formes, à proprement parler. Une telle tâche a déjà été entreprise par bien des aspects, et c'est, par exemple, le souci de Carin Franzén.

La seconde voie est radicalement distincte, et pourtant elle fraye dans la même urgence éthique. C'est celle du travail de la sémiotique peircienne par la psychanalyse et la psychothérapie institutionnelle, dans le champ de la clinique des psychoses, de l'autisme et de l'éveil de coma, par Michel Balat, mathématicien, psychanalyste et sémioticien de l'école de Perpignan, par les psychiatres Jean Oury, Pierre Delion, Danièle Roulot et la neurologue Edwige Richer, le tout sur un fond freudien et lacanien, mais également ouvert à la psychiatrie phénoménologique et à l'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte. Dans cette ambiance, la négativité est abordée par ce que Peirce nomme la « logique du vague », c'est-à-dire une logique de la singularité, qui ouvre la théorie, et donc la clinique, au contingent, à l'hétérogénéité des manifestations de l'angoisse, du désir et du fantasme, aussi morcelées que soient ces manifestations. La logique du vague procède à l'inverse de la logique du général (qui naît d'elle), elle donne sa place au raisonnement non pas déductif, mais abductif, elle ouvre la praxis psychiatrique pour en préserver le cœur vif. Sans pouvoir présenter en détail cette voie qui me semble d'une importance majeure (et irréductible à ce que beaucoup de psychanalystes croient connaître de Peirce), je dirai que cette conception fait plonger le langage en-deçà du symbolique de la tiercéité, en-deçà même de l'intercommunication de la secondéité, et ancre de plein droit le règne du langage dans la même profondeur sémiotique où Freud a fait plonger la psychanalyse, c'est-à-dire dans la priméité, couche la plus archaïque de l'existence du signe et de son sujet, niveau proche du « pathique » d'Erwin Straus.

C'est à une telle profondeur que l'on pourrait reprendre à nouveaux frais certains questionnements par Kristeva des catégories cliniques, quand par exemple elle demande, en ouverture de *Soleil noir*, si *pour la mélancolie, l'humeur de la tristesse est un langage*. Si l'on réduit le langage à la surface de la langue, à la structuration et au symbolique, et de la « tiercéité », non bien sûr ; mais si l'on pense l'humeur sous la catégorie du *ton*, et qu'on reconnaît dans le ton une dimension totalement intégrée à la logique du signe, qui se situe dans la priméité, alors là, oui, non seulement il y a du sémiotique dans l'humeur, mais elle est une catégorie nodale dans la vie du signe. C'est là que Peirce aide à déplacer des frontières souvent tenaces entre corps, pensée et langage, dualisme qui, je crois, agit sur une part hélas croissante des sciences humaines. En d'autres termes, le langage relève d'une logique qui est originairement sémiotique : le langage ne doit *jamaïs* être pensé à l'aune du linguistique, fût-ce même par le terme de « pré-linguistique » (qu'emploie souvent Julia Kristeva elle-même), qui porte déjà le risque d'une réduction téléologique. Ce point, sur lequel je ne peux insister, est à mon avis celui où il pourrait y avoir clarification entre nous ; et si un débat devait avoir lieu par rapport aux catégories kristeviennes, c'est ici, sur le double plan du langage et du corps, à la véritable profondeur où se joue et opère leur monisme.

Le sujet, mais aussi le milieu institutionnel qui l'accueille, existent sémiotiquement à régime de priméité, à régime de secondéité, et de tiercéité : la gradualité ontologique entre ces trois dimensions du signe, c'est l'objet de toute la sémiotique peircienne, et son articulation logique vague soutient la phénoménologie clinique la plus complexe et incalculable, c'est-à-dire non pas une seule sémiologie générale figée (cela arrangerait le bio-comportementalisme protocolaire du DSM !), mais un accueil analytique de la singularité désirante, la constitution d'une politique de la singularité. Je crois que l'histoire de la psychanalyse et de la psychiatrie contemporaines n'a pas encore pris la juste mesure de ce qui est en train de s'écrire depuis bientôt cinquante ans dans cette praxis-là.

Adorno a — bien — lu Freud ; Lacan a su faire résonner — profondément — Marx dans la dialectique désirante de la parole ; peu de sémioticiens ont abordé la négativité et l'articulation de l'aire des cultures et celle du fantasme¹⁰² ; mais à ma connaissance, aucun n'a posé la conscience théorique ces trois négativités et leur articulation, et c'est l'œuvre de Kristeva qui, la première, a ouvertement entrepris de refonder leur compte — avec le concept de *chora*. Cela ne signifie pas que nulle part avant, autour, depuis, cette conscience de l'articulation triadique de la négativité n'est pas présente au plus profond du quotidien et de ses urgences éthiques et épistémologiques. « La moindre des choses », dit Jean Oury. Et si j'ai rapproché ces trois voix — Kristeva, Molinié, Oury —, c'est qu'il s'agit pour chacune d'entre elles d'une telle conscience continuée. En chacun d'eux, le visage de la négativité diffère¹⁰³, et sous chacun de ses trois modes. Dialectique : hégélien chez Kristeva, adornien chez Molinié, marxien en psychothérapie institutionnelle. Sémiotique : *chora* sémiotique chez Kristeva, nominalisme radical et assomption de la catégorie de la contingence chez Molinié, logique vague et statut logique de la sous-jacence chez Oury. Inconsciente : négativité freudienne chez Kristeva, à laquelle Oury et Tosquelles apportent la topique institutionnelle (dont la clé-de-voute est le concept de Collectif), respect du corps et du désir comme ultimes, et seuls fondements théorique et éthique d'une pensée matérielle chez Molinié.

Il ne faudrait pourtant pas lire dans mes propos l'œcuménisme à tout crin d'un « Négativistes de tous les pays, unissez-vous ! ». Au travers des ambiances que j'ai rassemblées ici, j'ai voulu, entre ces voix singulières, faire entendre des échos, pas forcément des accords. Mais si je devais mailler ce filage des pensées, je dirais que la négativité poétique, et surtout celle de la *chora* sémiotique, deux concepts cruciaux que nous devons à Kristeva, se sont fécondement greffés en retour dans des champs cliniques : d'où l'importance à mes yeux de cette logique vague peircienne, qui en est peut-être un interprétant des plus fidèles. Par elle, en-deçà d'un accord doctrinal, un accordage sémiotique profond et nodal agit, au niveau de l'orientation éthique de la théorie : Ne pas céder sur nos négativités, c'est en respecter le mode, toujours hétérogène, de présentation.

¹⁰² Aujourd'hui, faut-il le préciser, la majorité du champ sémioticien est happé par la problématique des cultures et du cognitif (et à leur croisée, celle des corps et des comportements) — mais de la négativité freudienne, plus de signes, ou presque...

¹⁰³ Que ce mot marque une autre présence, nécessaire, celle de Derrida.

Voilà qui pourrait jouer le rôle de *rappel* forçant notre conscience, mais plus profondément d'*idéal du moi* structurant le travail psychique au cœur de toute création conceptuelle *embarrassée* (comme dirait Lacan), et donc de *mot d'ordre* pour toute praxis. J'ai dit « Idéal du moi », je pourrais dire, à la suite de Jean Oury, « point de voyance dans le réel » : telle pourrait être, en l'état actuel du champ de la pensée, la fonction qu'opère la lecture de certains énoncés de l'œuvre de J. Kristeva, et ce sous le nom de *négativité*.

C'est à la permanence de tels énoncés que j'ai souhaité consacrer les propos qui précèdent. Pour ne pas céder sur ce qu'ils énoncent, dénoncent et annoncent, il est salubre de continuer à œuvrer pour que ne se désinscrive pas, sur nos feuilles d'assertion, les vagues causées par cette embarrassante négativité dont il sera toujours tentant, narcissiquement, de vouloir refouler l'angoissante force de déchaînement.

DEUX APARTÉS POUR POSER UN DÉBAT

Négativité et intégration

Je voudrais revenir sur une précision de vocabulaire autour de la négativité. Il existe une négativité structurante, mais aussi une négativité dirimante, « noire », qui précipite l'effondrement de toute fragilité structurelle. La première négativité appartient à la dynamique intégratrice, tendance la plus archaïque du moi dans la constitution du psychisme. La négativité noire est, elle, négativité désintégratrice. Julia Kristeva emprunte à Melanie Klein, mais je pense à ce que dit Winnicott : la négativité accompagne l'intégration, soit les plus fondamentales poussées vers ce qui deviendra le moi. Tout comme il existe un narcissisme de vie, et un narcissisme de mort, il y a une négativité de vie, et une négativité de mort¹⁰⁴.

Il y a une variété de la négativité noire, dont on peut faire une phénoménologie très affinée, mais structurellement, il existe une négativité structurante et une autre, désintégratrice. Et sur le plan de la psychopathologie, on peut également noter plusieurs négativités. Celle, entravée, de la névrose : le surmoi et les mécanismes défensifs écrasent toute advenue du désir à son articulation en paroles. Celle, dépressive, qui est marquée par un narcissisme abîmé, mais tout de même présent. Et enfin, proprement, la négativité totale, celle de l'effondrement par-delà toute tenue narcissique, celle de la mélancolie et de la psychose, dont l'ultime vécu serait sans doute l'*Hilflosigkeit* freudienne, le vécu agonique du sans-recours.

Cette négativité pathologique, dérélictore et destructrice, en fait, il s'agit d'une annulation pathologique de la *fonction* de négativité, qui s'exprime généralement sous une forme de double négation, dans laquelle le premier élément vient annuler la fonction symboligène du second : déni de la dénégation (au sujet de la mélancolie), « forclusion de la fonction forclusive » (Oury au sujet de la schizophrénie), etc. Une telle figure de redoublement désigne non pas une positivité ouvrante, mais un retour à un plein indéterminé, retour du chaos de l'Un sous le signe du réel, de la folie, de son aliénation. C'est la régression en-deçà du symbolique qui mène, non plus à l'illusion toujours contrariée de l'unité et de l'identité imaginaire, mais à l'anomie totale, au pur « il y a » du réel. C'est la pathologique annulation de la fonction bornante de l'un des deux interdits anthropologiques fondateurs, sans laquelle on régresse dans une confusion incestuelle (l'autre interdit étant celui de l'annihilation de l'autre). La double négation n'équivaut pas à un retour à la positivité. La négation de la négativité, son refoulement, désigne une pathologie renforcée dans ses effets. Il y a la pathologie psychotique ou schizophrénique, qu'il s'agit d'accueillir et de travailler ; mais il y a hélas, aussi, la pathologie de la bêtise positiviste, qui renforce la pathologie primaire de la négativité (la forclusion, l'aliénation au réel) par un effet pathogène du milieu. C'est ce qu'Oury, après d'autres, désignait sous le terme de « pathoplastie ».

Mais la négativité lumineuse (autant qu'angoissante), celle que toute réaction de défense et d'évitement vise à refouler, est la qualité fondamentale de l'ouvert, du mouvement. C'est elle qui est dans son élément premier dans la *chora* sémiotique. Ne pas céder sur cette négativité, la négativité du désir, et conserver irréductible sa dimension en-deçà de toute spécularisation, c'est le but d'une praxis psychiatrique (ou de toute existence digne) ; et c'est à cet effet que le geste logique inaugural de cette praxis est de poser, de soutenir, et d'assumer, qu'il existe un champ sous-jacent à la « réalité », champ transcendantal pragmatique où peut s'inscrire dans tous ses effets une telle dimension négative — le concept qui subsume ce geste théorique et clinique, Jean Oury nous l'a livré sous le terme de « Collectif ».

Sur les rapports entre sémiotique et clinique institutionnelle

Je souhaite revenir sur la question du signe telle que je l'ai évoquée dans le dernier moment de ma communication.

La conséquence en est un retournement important du regard. D'une part les manifestations formelles témoignant d'une actualisation du signe dans la tiercéité, et les interactions matérielles, comportementales, qui relèvent de la secondéité, sont deux couches dans lesquelles la priméité « humorale » remonte, non plus comme une manifestation intrusive, ou venant seulement surdéterminer un code par ailleurs autonome, mais dans une identique appartenance à la logique de déploiement du même signe, qui demeure alors même que son carrousel entre représentation, objet et interprétant se déploie sur les trois régimes de fonctionnement que sont la priméité, la secondéité et la tiercéité. Mais d'autre part, et cela est beaucoup plus important, ce sont toutes les profondeurs qui apparaissent comme travaillées par du langage, par une logique, alors que, dans la doxa psychologique actuelle, elles demeurent encore trop souvent vues comme du « pré-linguistique », bref « du corporel » — le dualisme entre corps et pensée est maintenu, et là-dedans, les sciences du langage sont responsables, en acceptant de

¹⁰⁴ Je reprends ici le vocabulaire d'André Green, avec lequel l'œuvre de Kristeva résonne très fortement à plus d'un titre.

se laisser dominer par la double réduction, du langage à la langue, et de la sémiotique au symbolique. Au contraire, la grande leçon sémiotique que Kristeva nous a donnée, et que la sémiotique peircienne permet de radicaliser, est le monisme radical entre corps et pensée.

Cliniquement et théoriquement, il est intenable de ne pas considérer le signe dans l'intégral déploiement de sa manifestation au travers de toutes ces dimensions : isoler le jeu purement symbolique et n'en regarder que les usages orthodoxes ou à redresser, ou le strict jeu comportemental des interactions physiques et sociales et leur « efficacité réactionnelle », ou encore le pur possible affectif comme s'il n'était pas en lui-même déjà porteur de sens, c'est faire le choix épistémologique, clinique et éthique de châtrer le sujet humain qui est là, présent dans ce que Peirce nomme « l'homme-signe » (ce qui nous rappelle le « parlêtre » lacanien). Les travaux de l'équipe de Château-Rozé a montré depuis plus de vingt ans que si l'on refuse de voir du logos à l'œuvre dans la priméité, alors il est impossible de comprendre comment l'éveil de coma peut advenir, dans l'absence apparemment totale d'interactions et de convocation d'un code quelconque de la part du patient. Mais une telle présence du logos dans du corps n'a rien de magique : elle est logique et doit elle-même être supportée par les entours de ce corps, entours qui, eux, sont baignés de langage¹⁰⁵ et laissent infuser le corps dans un tel bain. Si l'équipe accueillant le malade ne peut pas intégrer ce dernier dans sa tiercéité fantasmatique, si elle ne prête pas sa faculté interprétatrice à ce sujet qui n'arrive pas à porter les actes communicatifs ou langagiers, ni à assumer la présence de la loi symbolique qui donne sens, alors ce dont ce malade est peut-être porteur ne pourra jamais profiter de cette « centrifugeuse à langage » qui est le propre de l'humain, et sans laquelle nos représentements les plus archaïques, les plus intimes, resteraient des atomes errants dans le vide du sens à jamais impossible.

De même, pensons aux passages à l'acte des enfants autistes ou psychotiques, emplis d'une tonalité porteuse d'angoisse archaïque, de sentiment d'un sans-recours (*l'Hilfflosigkeit* freudienne) : si nous ne portons pas sur nos épaules psychiques le plein déploiement de ce dont sont gros ces représentements tonals archaïques, ces traces violentes ou mutilantes en attente d'interprétation, alors il sera impossible de faire embrayer ces passages à l'acte en *acting-out*. Par cette expression de « porter sur nos épaules psychiques », Pierre Delion définit la fonction d'accueil, ou fonction phorique, de toute praxis thérapeutique. La mise en œuvre de cette fonction demeure la question nodale de la clinique, à mon avis. Cette fonction est tout à la fois fonction sémaphorique, porteuse de signes (dans la secondéité), et bien sûr fonction « métaphorique », porteuse de la liberté et de la négativité propre au langage (dans la tiercéité). Sur le plan logique, un tel accueil est face à un paradoxe : il faut pouvoir accueillir le silence, le radicalement incalculable et imprévisible, le contingent le plus pur ; il lui faut donc à la fois être entièrement maîtresse de ses outils théoriques et cliniques, et cependant abdiquer sur tout protocole a priori. Ce paradoxe n'en est évidemment pas un : ou alors, c'est le même par exemple que celui du jazzman dont le solo réussi dans un acte singulier résultera des heures sans fin des gammes, travail d'un savoir profondément introjecté au point de pouvoir être souverainement et souterrainement mis en un point d'oubli, point aveugle à l'instant du concert, afin de laisser advenir la rencontre totale, portée par ce tissage sous-jacent d'une *technè*. Dit autrement, la praxis du thérapeute (mais aussi, on le voit, la praxis du jazzman), c'est la mise en place matérielle et technique des conditions d'émergence d'une négativité à l'advenue incalculable. Rien n'est plus matérialiste que l'accueil de la négativité.

La sémiotique peircienne a permis à la psychothérapie institutionnelle de tenir bon sur une telle clinique de la *tuché* — institutionnaliser un milieu, c'est « programmer le hasard », disait Jean Oury —, tout en lui permettant de conserver une fine phénoménologie des figures de cette rencontre (nécessaire pour analyser ce qui peut advenir, symptôme ou redéploiement du désir, dans le quotidien chaotique ou chatoyant des groupes et des sujets), mais surtout d'articuler la continuité nécessaire du symbolique (l'institutionnalisation) et l'éclatement de la présence fantasmatique morcelée des psychotiques, des schizophrènes ou des autistes, afin de préserver et rehausser la dignité et la disparité subjective d'un champ transférentiel pourtant dissocié, éclaté, dans un milieu hétérogène.

¹⁰⁵ Soit dit en passant, c'est ce bain de langage qui est thérapeutiquement le plus agissant dans la pratique du *packing* telle que l'ont pratiquée depuis des années, et à la demande des schizophrènes eux-mêmes, de nombreux psychiatres. Parmi eux, Pierre Delion a fait l'objet d'attaques, aussi violentes qu'ignorantes, aussi perverses que puissantes, précisément parce que l'on réduisait cette thérapie à un simple enveloppement du corps dans des linges mouillés, sans évoquer d'une part l'efficacité de saisissement contenant de cette enveloppe, et surtout, d'autre part, l'accompagnement permanent de langage et de parole qui entoure et pénètre, comme un linge subtil et agissant, la coprésence permanente du sujet autiste ou schizophrène et des membres de l'équipe. Ce réductionnisme, aussi honteux que bête, n'a qu'une visée : se faire l'antichambre à l'accusation de torture portée contre une technique thérapeutique dont on se demande si le principal défaut, aux yeux de ses détracteurs, n'est pas avant tout de sortir du dogme mercantilo-scientiste du tout-chimique et du tout-contention qui a pris le pouvoir dans le royaume dévasté de la psychiatrie.

RENAISSANCE AU LANGAGE

UN MYTHE SÉMIOLOGIQUE AU LARGE DE CHANEPH (*QUART LIVRE*, CH. LXIII-LXV) QUELQUES PROPOSITIONS DE RENCONTRE ENTRE PEIRCE ET RABELAIS

Pierre Johan Laffitte

Maître de conférences HDR, Université de Paris 8-Vincennes-Saint-Denis
Équipe d'Accueil Experice (EA3971)

Mon propos souhaite porter témoignage de ce que le *Quart Livre* peut aider un sémiologue d'aujourd'hui, dans sa réflexion sur le langage et l'interprétation, et ce, à l'occasion de l'épisode de Chaneph, avant-dernière étape du récit¹⁰⁶. Autant dire donc que mon but ici sera le questionnement de catégories sémiotiques, d'origine surtout peircienne en l'occurrence, *au risque* de Rabelais : en vue non pas du plaquage de ces catégories sur le texte du *Quart Livre*, mais de leur aide pour modéliser le déploiement de faits narratifs et énonciatifs — et ce, en-deçà même de leur questionnement érudit qui n'est donc pas, ici, de mon ressort¹⁰⁷. En effet, ce déploiement narratif n'est pas sans montrer certaines spécificités qui semblent n'avoir retenu que rarement l'attention des grands commentateurs du *Quart Livre*, généralement intéressés (à juste titre) par les profonds enjeux théologiques de ces pages. J'en resterai pour ma part à la surface du discours, à ses déplacements et (ré-)agencements (dont le détail sera exposé dans les annexes) qui participent de la *disposition* du texte au sens¹⁰⁸.

L'épisode de Chaneph participe de la série des signes, fondamentale dans le *Livre* et tout particulièrement pour sa fin. Je ne m'attacherai pas tant à la typologie de ces signes¹⁰⁹ qu'à la dynamique de leurs échanges, qui face à Chaneph s'enrayent et s'emballent : la fin du *Quart Livre* offre une clinique de l'angoisse qui saisit l'être de langage dans son rapport au monde. L'épisode de Chaneph (comme le suivant, à Ganabin¹¹⁰) interrompt la matrice narrative dont, ce faisant, il révèle le déroulement : débarquer sur une île, s'ouvrir à son monde, l'interpréter, le comprendre et repartir chaque fois un point plus loin dans l'archipel. L'immobilité face aux deux dernières îles où l'on n'aborde pas isole cet instant d'entre-deux qu'habituellement on dépassait sans y penser. Au large de Chaneph, l'enquête s'immobilise et la Thalamege, arrivée au large de l'île, n'avance plus faute de vent ; mais le récit, lui aussi, se met à la cape et les gestes et propos des personnages tournent à vide. Les paroles et le monde, le langage et l'action, se délient. La station inattendue suscite une chute du désir de connaître (cette fadeur face à Ganabin se fera angoisse) qui, avant un retour à la quiétude, s'inverse en une agitation des propos et des gestes, au point que cette dépression et cette ubris font presque courir un risque de désintégration au discours (discours des personnages, mais aussi discours du récit). — Et pourtant, l'affrontement d'un tel risque débouche sur une renaissance des pèlerins au langage : telle est la proposition de lecture, une parmi d'autres, sans doute mineure, mais dont je tiens tout de même à présenter les grands axes.

I. Pantagruel et Jan : dispositif de connivence

¹⁰⁶ Toutes les citations font référence à l'édition de Mireille Huchon du *Le Quart Livre des faits et dicts heroïques du bon Pantagruel composé par M. François Rabelais docteur en médecine*, in François Rabelais, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994. L'épisode de Chaneph y occupe les ch. LXIII à LXV (p.687 à 694).

¹⁰⁷ On entendra donc ici, de fait, une lecture anachronique, ce qui à mes yeux, dans la perspective ainsi restreinte de cette communication, n'est pas disqualifiant : un texte se situe aussi dans une temporalité qui peut appartenir à ses usages extérieurs à la praxis qui l'a produit, et qui quant à elle, est l'objet central des travaux proprement historiques. Évidemment, les propositions ici avancées sont conscientes, sinon de toutes les lectures faites de cet épisode, du moins d'un certain nombre, et conservent pour souci sous-jacent d'être compatibles avec leurs érudites leçons.

¹⁰⁸ J'ai développé cette notion de « disposition au sens » dans de précédents travaux sur le *Quart Livre*. Cf. entre autres « Maître François Villon ou la construction d'une auctoritas par le jeu des voix. La disposition au sens d'une anecdote rabelaisienne (*Quart Livre*, LXVII) », *Actes du colloque Rabelais et le Sens, colloque international de Cerisy d'août 2000* (Genève, Droz, 2012, p.254-269) et « La critique et son objet. La disposition au sens d'un texte rabelaisien », in Thérèse Vàn Dung-Le Flanchec, Isabelle Garnier, Véronique Montagne, Anne Réach-Ngô, Marie-Claire Thomine, Trung Tran, Nora Viet, éd., « *Paroles dégelées* ». *Propos de l'Atelier XVI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, « Études et essais sur la Renaissance », à paraître aux Classiques Garnier en 2016.

¹⁰⁹ Je renvoie entre autres à l'œuvre de Marie-Luce Demonet, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion, « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », série 3, tome XXIX, 1992, mais également, de façon plus spécifiquement sémiotique, à son À plaisir. *Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, « L'Atelier de la Renaissance », 2002.

¹¹⁰ L'épisode de Ganabin occupe les ch. LXVI et LXVII (p.695 à 702).

En-deçà même de sa dimension majeure de *pentecôte linguistique* (selon Paul Smith¹¹¹), l'enjeu de Chaneph est le redémarrage narratif à partir du niveau zéro : initialement l'épisode se dispose sous le signe d'une profonde dépression, tant météorologique que psychologique, qui assombrit l'humeur générale¹¹². Le nouveau départ prend la forme d'un dialogue que Jan réinstalle¹¹³ en se contentant de lancer sur le ton interrogatif, tout à la fois question et invitation : *Haulser le temps en calme ?* (Ce jeu de mots signifiant « boire abondamment » fait aussi allusion au calme plat de l'océan.) Soudain questionnements et propositions déferlent autour de ce sujet ; mais Pantagruel, plutôt que de répondre aux questions de la compagnie, fait dévier peu à peu la conversation, jusqu'aux mœurs de Chaneph, énième satire du clergé. Lors du banquet, le vent reprend, le Seigneur en est loué et Pantagruel fait alors remarquer à ses compagnons que leurs problèmes ont tous disparu. Sans chercher plus loin les causes de ce phénomène, mais promettant d'en dire plus *ailleurs, en aultres temps*, Pantagruel revient alors à la question initiale de Jan, *Haulser le temps en calme ?*, qu'il développe en un éloge du vin aux échos antiques et religieux. Ainsi, Pantagruel ne répond pas vraiment : en apparence donc, l'épisode se clôt sans vraiment aboutir, à l'image du long exemple de Tarquin qui s'achève avec le chapitre LXIII sans aucun commentaire. Pourtant, tout a redémarré, et le récit repart dans une spirale ascensionnelle.

Dans ce redémarrage, Jan et Pantagruel témoignent d'une connivence interprétative frappante¹¹⁴. Jan attend le réveil de Pantagruel pour poser sa question ; puis, au cœur même de la narration de l'histoire de Tarquin, qui ne va pas tarder à s'interrompre sine die, seul Jan comprend le geste de Pantagruel secouant la campanelle, et part lancer la préparation du banquet¹¹⁵. Il interprète activement l'apologue et en tire l'utile leçon. Jan est le personnage de l'acte, au savoir sûr bien qu'intuitif et sans les fulgurances duquel le récit resterait en panne. On le sait depuis l'Île de Cheli, ses courts-circuits anticipent le parcours des autres, et ici, sans sa question, il n'y aurait ni émergence d'un problème, ni reprise du dialogue puis de l'action. La question de Jan réinstalle un déséquilibre créateur d'avancée narrative. Certes, cela se fait d'abord dans une excitation générale et sans médiations (la syntaxe averbale et énervée des prises de parole le montre¹¹⁶). Or cela ne suffit pas à réinstaller un échange vertébré, et il faut mettre un point d'arrêt à l'agitation : dès lors Pantagruel prend le relais¹¹⁷. Sa demande de clarification envers Ponocrates réordonne un débat insuffisamment informé. Progressivement on en revient à un discours articulé (les propos de ses compagnons retrouvent une intégration syntaxique correcte¹¹⁸), qui se réoriente vers un échange entre la nef et l'île : deviser des mœurs îlotières puis envoyer l'aumône achève de donner à Chaneph le statut d'un véritable épisode, règne de médiations et d'échanges symboliques dans un récit maritime qui peut reprendre. Une fois retrouvé le rapport des hommes au dialogue au ch. LXIII, le ch. LXIII rétablit la rencontre avec le monde et restaure au cœur des propos la place de l'objet réel, sans lequel le langage serait certes en état de marche, mais resterait abstrait, inefficace à relancer son acte par excellence qu'est le récit. Ainsi, Jan le dynamique relance le langage, faculté que le géant réintègre dans sa sagesse herméneutique, refondant le lien avec le logos divin.

II. Rendre lisible le symptôme

Pour autant, Pantagruel n'adopte pas une posture dogmatique, ni même dialectique, et c'est ici que l'épisode amorce son tour sémiotique singulier. Loin de répondre aux questions et donc les clore, Pantagruel les laisse plutôt se déplier, puis, à la fin du banquet, il va, non pas répondre à ses compagnons, mais seulement leur demander si l'objet réel, cause de ces questions, se trouve résolu ou non. Il ne demande pas à chacun s'il a trouvé réponse argumentée, ni quel en est le contenu, mais de s'aviser si de fait ses *doubtes sont à plein résoluz*¹¹⁹. En fait, par cette posture aporétique, supérieure à la dénotation et à l'érudition, Pantagruel adopte une stratégie d'indication. Il décale le regard depuis les questions vers leurs conditions d'énonciation, et se contente de faire se répondre deux groupes de signes, initiaux et terminaux. Or tous constatent que leurs problèmes ont disparu : les doutes naissaient des symptômes, les préoccupations étaient une conséquence de la faim, un affect qui pré-occupait leur pensée. Les questions étaient des icônes de l'état des corps (*icônes* au sens peircien), auxquelles répondent les compagnons eux-mêmes, par des actes d'inspection, de vérification personnelle ; et ces actes ne répondent pas tant aux

¹¹¹ Paul J. Smith, *Voyage et écriture : étude sur le Quart Livre de Rabelais, Études rabelaisiennes*, XIX, Genève, Droz, Travaux d'Humanisme et de Renaissance, 1987.

¹¹² Cf. analyse de détail en annexe 1.

¹¹³ Cf. analyse de détail en annexe 2.1.

¹¹⁴ On pourrait étudier la construction de cette relation tout au long du Livre, à travers entre autres les épisodes de Cheli, de la tempête et, surtout, de ces deux ultimes épisodes de Chaneph et Ganabin.

¹¹⁵ Cf. analyse de détail en annexe 3.

¹¹⁶ Cf. analyse de détail en annexe 2.1.

¹¹⁷ Cf. analyse de détail en annexe 2.2, et 2.4 à 2.6.

¹¹⁸ Cf. analyse de détail en annexe 23.

¹¹⁹ Ch. LXIII, p. 691.

questions qu'ils les annulent : pareille résolution signe la dissolution du besoin de les avoir posées. Leur fonction remplie, la joie revenue, elles n'ont plus lieu d'être, sauf à signaler par leur défection la place pour quelque autre chose.

Ce faisant, la lecture de Pantagruel s'avère être une lecture symptomale : son interprétation demeure en-deçà des mots, dans les profondeurs qui libèrent ou contraignent la personne. Son éclairage ne délivre rien, sinon la faculté d'interprétation bloquée en chacun de ses amis, et par laquelle ils peuvent sortir de leur vécu immédiat et conclure par eux-mêmes. Chaque réponse révèle le lieu commun dont tous ont fait l'expérience intime, et par où se découvre une loi profonde : la régression domine quand cesse la *dynamis* de l'action. Combattre cette régression nécessite de briser fascinations morbides ou effarements. Telle est la médecine spirituelle proposée par Pantagruel, qui s'opère par deux dispositions : détourner la focalisation du discours sur autre chose que soi-même (un débat, une île) et changer les conditions d'énonciation (nourrir les énonciateurs, réinstaurer entre eux partage et communion).

III. Les conditions corporelles d'une expérience spirituelle

Comment interpréter une telle progression ? Si à hauteur de récit, le plus urgent est de lutter contre la mort des échanges, le discours néanmoins ne se réduit pas à la fiction récit, et à Pantagruel revient la fonction éthique et rationnelle d'orienter cette pragmatique : la *dynamis* elle-même a une cause, moteur premier qui combat la triple dépression humorale, physique et météorologique. D'une telle cause, une trace affleure, dans l'appel fameux par Pantagruel à l'*occulte sympathie de Nature*¹²⁰ qui relie ces trois dimensions, et dont justement doit être respectée l'occultation, efficace par-delà toute prise langagière, mais à la seule condition qu'elle reste protégée de l'art des généralités et de la technique dialectique des lieux communs : entendre cette présence, ce n'est pas la dire et croire la comprendre. Dire reste second, pas toujours nécessaire ni même bienvenu. S'il faut tendre toujours sa volonté vers une réponse, celle-ci ne se peut saisir ni directement, ni immédiatement, et ne peut que se recevoir avec évidence. C'est à ce type d'échange que Pantagruel initie ses compagnons. Le langage humain ne peut qu'indiquer son véritable objet. Le récit s'épure peu à peu de la loi de ses objets contingents, sans pour autant renoncer à la nécessité de considérer ces objets, sans lesquels nul échange n'est possible.

— Puy (dist Pantagruel) que de ceste legiere solution des doubtes propousez, vous contentez, aussi foyz je. Ailleurs, et en aultre temps nous en dirons d'avantage, si bon vous semble. Reste doncques à vuidier ce que a frere Jan propousé. Manière de haulser le temps ? Ne l'avons nous à soubhayt haulsé ? Voyez le guabet de la hune. Voyez les siflemens des voiles. Voyez la roiddeur des estailz, des utacques, et des escoutes. Nous haulsans et vuidans les tasses s'est pareillement le temps haulsé par occulte sympathie de Nature¹²¹.

Pantagruel ne se tient donc pas à l'énoncé d'une loi, il *agit* cette loi, jusqu'au point où pour l'agir, il faut surtout la taire. Cela seul autorise de savoir lire l'ordre de cette présence, et de l'indiquer. Au cœur de tout système d'échanges, demeure un objet qu'on ne peut épingle, indexer ni dénoter. Comment respecter cet objet, c'est la question éthique posée au langage, et à laquelle répond avec une probité parfaite cette fin de récit tout allusive. Cette sagesse, en un sens, est *poétique* : Pantagruel se sait n'être qu'un personnage, créature, dont la seule maîtrise consiste à guider l'assemblée vers un ordre, tout en refusant de se prendre lui-même pour le maître apte à nommer cet ordre. Il maintient tout du long la tension du texte, dont la mosaïque ne rétablit son unité qu'au prix d'involutions et de digressions. Il est le contre-exemple en acte de toute hypocrisie, de toute philautie. Pantagruel sait quand se taire et demeurer dans le silence, face par exemple à la mort du grand Pan, en versant sur elle des *larmes grosses comme œufz de Austruche*¹²². Sa méditation sait faire place à la contemplation de ce qui agit au cœur de nos discours et de nos actes, et telle est aussi, mais joyeuse cette fois, la leçon de grâce de ce banquet en position de quasi-fin du *Livre*.

Pareille *mediocritas* herméneutique, Pantagruel veut y ramener la communauté évangéliste. Il y a peu encore, à la fin de l'épisode des Paroles d'égelées, la philautie panurgéenne aurait bien aimé toucher à de telles vérités finales, quitte à les tenir dans un *flatus vocis*, pour clore l'inquiétude qui guide en son cœur toute la quête des pèlerins ; et à Ganabin, cette même frilosité sera à deux doigts d'emporter l'accord de toute la compagnie. Tout à rebours, le langage doit rester ouvert à ce qui, du dehors, peut l'aider à ne pas sombrer dans l'entropie à laquelle se destine tout groupe humain qui se referme sur lui-même. La troupe de Pantagruel doit (re)naître à cette aptitude : faire l'expérience de sa déréliction profonde, avant de se ressaisir et remonter les étapes de la connaissance, une fois *assouply ce que en (eux) est terrestre*¹²³.

La leçon sémiotique délivrée par Chaneph est qu'il existe des conditions corporelles en faveur d'une expérience spirituelle. La conscience des pèlerins y advient à travers la méticuleuse phénoménologie de leurs échanges.

¹²⁰ Ch. LXV, p. 694.

¹²¹ *Ib.*

¹²² ch. LXVIII, p. 605.

¹²³ ch. LXV, p. 695.

IV. Relance du récit par la parole de ses sujets

D'où, sur le plan du récit à présent, la nécessité des étapes antérieures au banquet pour refonder le langage depuis le niveau zéro du calme plat sur une mer sans vent, les personnages mis à nus par leurs attributs de base, dans l'inutilité ou l'absurdité de gestes inefficaces à engendrer toute action. À partir de là, pas à pas, la *mimesis praxeos* retrouve sa dynamique, où s'intègre l'île de l'hypocrisie, point de contraste rehaussant la construction d'une attitude herméneutique véritable.

Autrement dit, il en va aussi du récit lui-même, qui retrouve son principe d'engendrement, sa *copia*, sous l'action de ses personnages. La *virtù* de Jan bouleverse le texte dans ses profondeurs, dans ce qu'en sémiotique peircienne on appelle sa « priméité », ou, de façon plus précise et plus parlante, sa « tonalité », en réintroduisant gaieté et *energeia*, c'est-à-dire : du pantagruélisme. Par là, Jan touche plus qu'à la cadence ou à l'ordre du récit : il influe sur son rythme. Trop peut-être, et trop vite dans un premier moment, mais c'est qu'au calme plat doit impérativement succéder le temps *haussé* : via la qualité du temps et de son investissement, Jan lance un pont entre le comportement des personnages, qui redeviennent des acteurs véritables, et l'évolution de l'ambiance générale. On pourrait même vérifier que c'est jusque dans la distribution des titres de chapitres que s'inscrit cette relance à plein régime¹²⁴. Cet écho du récit à Jan est l'ultime niveau jusqu'auquel devait résonner la question du frère, et qui reconnaît la justesse de sa proposition de haulser le temps.

En bref, la parole de Jan trouve écho dans d'autres sphères d'énonciation, exactement comme sa question ondule sous la forme des autres questions qu'elle suscite chez ses compagnons. Ce jeu entre les différents aires et niveaux énonciatifs obéit à la logique de contamination guidant ce redémarrage du récit, et au jeu de déplacement des questions et des réponses indirectes. Les personnages annoncent, énoncent et manipulent les possibilités du récit, tandis que le récit répond à leurs attentes. Récit et personnages entrent en parfaite synergie pour qu'à travers eux, le discours relance de soi-même une dynamique neuve. Autrement dit, la refondation du récit est immanente à son propre cours. Le niveau intégré du personnage fictionnel apparemment le moins préposé à la subtilité langagière vient agir jusque sur le niveau de récit le plus intégrant, et même au niveau supérieur, puisque pareille collusion produit un effet esthétique appréciable seulement à hauteur d'énonciation. Le récit n'est pas qu'un principe ordonnateur de faits fictionnels, qui pourrait se tenir à l'abri des conséquences des actes imaginaires de *personae* inventées. Des effets de collusion entre les différents niveaux d'intégration (diégèse, récits enchâssés, narration, énonciation, parole auctoriale, etc.) secouent l'édifice discursif, et forcent telle ou telle surface à se retrouver soudain impliquée dans les effets de la surface inférieure¹²⁵.

Bien sûr, un tel tableau n'a rien des manipulations que les personnages d'un Diderot feront subir au récit de leur narrateur ; Rabelais est aux antipodes d'une telle émancipation de la créature vis-à-vis de son Créateur : la fiction s'intègre à un discours de foi, totalement intégré. Ce discours, le récit ne le déconstruit pas dans son fondement théologique selon des considérations esthètes : la minutieuse satire rabelaisienne vise la scène du monde, là où dominant les angoisses qui occupent toute la fin du *Livre*, et met à jour une certaine homogénéité entre tous les êtres créés — qu'ils soient homme ou personnage, peu importe à la toute fin — fin qui, elle, échappe à toute prise narrative, comme l'incarne parfaitement la clôture du *Livre* (*Fin du quatrième livre*, est-il inscrit) avant que le récit n'ait pu, lu, atteindre un aboutissement convenu, convenable.

V. Appel d'air dans les signes

Voilà jusqu'où un sémiologue se propose de lire le texte de Chaneph comme un mythe, qu'il s'agit à présent de commenter en des termes proprement sémiotiques. Ce mythe est celui de la naissance du langage, ou sa renaissance, à sa potentialité propre, et ce, à partir du seul lieu où les hommes sont maîtres du langage, même quand ils l'ignorent : dans leur corps et dans leurs paroles en acte. Là, récit, discours et langage trouvent à se refonder. De cela, Jan est l'emblème dynamique et Pantagruel incarne la sage conscience. Dans cette figure double,

¹²⁴ Notons la progression des titres des trois chapitres : « Comment près l'isle de Chaneph Pantagruel sommeilloit, et les problèmes propousez à son reveil » (pour le lien entre le sommeil de Pantagruel et la dynamique du récit, cf. annexe 1), puis « Comment par Pantagruel ne feut respondu aux problemes propousez », jusqu'à « Comment Pantagruel baulse le temps avecques ses domesticques » : l'expression « Haulser le temps », d'objet de débat, devient action des personnages.

¹²⁵ En toute conséquence, une étude pragmatique de l'énonciation dans le *Quart Livre* se devrait d'étudier une telle remontée des effets, depuis les niveaux les plus intégrés de la fiction jusqu'aux sphères les plus réelles auxquelles aborde le livre, c'est-à-dire la réalité de *notre* lecture elle-même. Le *Quart Livre* ne fait pas que nous raconter une histoire, à la distance de laquelle nous pourrions nous tenir comme à l'abri, n'ayant à fournir qu'une réception distante. La contamination, si on la prend au sérieux, agit *réellement*, et n'a donc que faire des limites toutes relatives entre fiction du livre et fiction de la vie mondaine — car la vérité qui coule entre les deux et les déborde est, quant à elle, divine ; elle les intègre comme deux niveaux partageant en définitive la même qualité d'être créés, chacun à son degré propre qui les désigne tous deux comme des qualités ontologiques *moindres*, non pleines.

peut-être lira-t-on la duplicité érasmiennne de la *lingua* : l'organe de profusion de parole, et le *logos* qui en limite, intègre et informe le jaillissement naturel. En réaffirmant la liaison des deux dimensions, *dynamis* et *logos*, échanges et rapport langagier au monde, Jan et Pantagruel relancent leur aventure. Cette dernière ne répond décidément plus au protocole attendu, encore essayé dans la première partie de l'épisode, celui d'une explication de signes initiaux (ou d'une enquête de lieux nouveaux), selon un déploiement dialectique d'hypothèses à partir du problème posé par Jan. La pragmatique pantagruélienne est à l'opposé de cela : manier les signes non pour fixer dogmatiquement des significations univoques, mais pour relancer le carrousel de l'interprétation collective, capable d'emporter aussi bien une expression lexicalisée lancée à la cantonade, des thèses médicales antiques, des mœurs ilotières, un souffle de vent, un souffle divin.

Mais ce sont là des signes de différentes natures, qu'il ne faut pas confondre. La parole ouvrante de Pantagruel évite au vent de n'être réduit ni à un phénomène physique donné à l'interprétation des compagnons, ni à une révélation claire et entière pouvant faire l'objet d'une croyance idolâtre — c'est tout l'enjeu des signes lisibles à même le monde, que d'être dégagés d'un discours supposé tout-puissant à transmettre intégralement leur signification. Ce vent est reconnu dans son origine véritable, mais quant à sa signification, il n'est établi que comme un appel de plus, un rappel, et non comme une réponse qui comblerait une attente et, ainsi, n'appellerait plus rien. Ce que le géant permet d'atteindre n'est qu'une première étape de la réponse, et si l'on veut tirer la pleine leçon de tous ces phénomènes, il sera nécessaire d'en reparler « ailleurs, en d'autre temps ». Cette amorce laisse l'interprétation inachevée, tout comme le récit, en apparence — moyennant quoi le discours du récit, lui, est bel et bien parfait, achevé dans son inachèvement même. Un signe est advenu qui, dans la dynamique réinstaurée de l'usage humain des signes, suffit pour clore la séquence : il y a eu appel d'air. Le discours s'échappe vers l'ailleurs d'un *plus haut sens*. La dimension chrétienne du destin de cette parole tient à la présence en elle de la référence johannique¹²⁶, et s'incarne dans l'imposition d'un régime singulier, paradoxal, de la parole : l'espace d'une vérité se trouve hors de toute topographie, en un point aux confins du temps et de l'éternité ; partant, il faut situer dans les repères géographiques du monde ce qui en elle leur demeure irréductible et qu'il faut pourtant aussi laisser au silence, hors de tout dire. Le seul événement véritable qui rompt le voyage des pèlerins est un signe qui ne peut se réduire à ce qui se voit de lui. L'objet ultime du discours, pour être véritablement atteint, mérite toujours d'être médité plus avant, et s'il peut toucher le pèlerin, ce dernier ne peut s'en saisir. Cette possibilité d'élévation de chacun, Pantagruel la laisse ouverte : la suite possible d'un tel dialogue aura lieu « si bon vous semble ». Ce banquet, au prix de rester inachevé dans l'aire de ses propos manifestes, se trouve restauré, illimité, dans ses possibles.

En cette dynamique communiquent le sujet (qui perçoit, lit et dit), l'objet (qui est perçu, agit et force à dire), et les apparences (qui sont comme le dépôt de l'objet dans les formes de la nature ou du livre en attente de toute actualisation herméneutique). Et en fin de compte, c'est à rebours de l'ordre attendu que se construit la réponse à l'impasse du récit : un salvateur coup de fouet par Jan, des actes (de parole), des gestes, puis enfin l'accès de tous ces objets au plein statut de signes échangés et commentés. C'est dans la dynamique interprétative que, données premières, les apparences permettent aux objets réels d'accéder, par delà leur existence en actes (laquelle n'a besoin de nulle reconnaissance pour se développer), à leur statut d'objets de discours possible.

Les signes n'existent que pris dans un mouvement qui, tentant de les interpréter, construit leur légitime statut et plein déploiement. La progression ordonnée des comportements des pèlerins témoigne de leur effort véritable, auquel répond la reprise du vent, justement reconnu comme signe divin, ce qui achève de témoigner en faveur de la valeur de cet effort. L'advenue du vent *fait signe*. La nature, l'acte de foi des pèlerins et leur reconnaissance s'agencent en un même instant où, par occulte sympathie de nature, tout se noue en un signe : à ce point, l'aire sémiotique est maximalelement déployée. Mais reconnaître l'origine réelle de ce signe, et s'en reconnaître soi-même le destinataire, cela n'autorise pas à énoncer *de quoi* précisément ce vent est le signe. C'est autour d'une telle indécision que ne cessera de tourner toute la fin non indexée, non dénotée, du *Quart Livre*. C'est là le point final de toute disposition au sens du texte. Ce qui est de l'ordre du sens, à proprement parler, est affaire de cheminement singulier à travers cette disposition. C'est dans l'engagement de chaque sujet dans une interprétation propre que doit se continuer le discours du livre ; cette voie est-elle envisageable hors d'un langage d'images et de fiction ? C'est la question que posent en creux les propos conclusifs de Pantagruel au ch. LXV.

VI. Reprise d'une parole vive à travers la logique de l'écriture

Jusqu'à présent, c'est en moderne que j'ai suivi la progression du texte rabelaisien, et il n'était pas question de « réduire » l'anachronisme de ma lecture : c'eût été lui attribuer une légitimité qui n'est pas la sienne, et

¹²⁶ C'est Verdun-Léon Saulnier qui rapproche les propos de Pantagruel des paroles du Christ, Jean, XVI, 12-25 : « J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent (...). Tout cela, je vous l'ai dit en figures. L'heure vient où je ne vous parlerai plus en figures. » (*Rabelais II. Rabelais dans son enquête. Étude sur le Quart et le Cinquième Livre* Paris, Sedes, 1982, p.141.)

méthodologiquement calamiteuse. Il s'agit à présent de proposer, à titre d'hypothèse, un pont entre cette lecture moderne et la matrice de cet épisode, qui demeure essentiellement rhétorique et érasmienne.

La métaphore irradiante du souffle, au cœur de notre épisode, questionne l'engendrement de la parole, de sa *copia*. Et à ce titre par exemple, la priorité du dialogue, c'est-à-dire des *verba*, vis-à-vis des *res* dans la relance du récit n'est pas pour surprendre. Pensons à ce que nous dit le *De Ratione* : « Les mots viennent en premier, mais les matériaux comptent davantage¹²⁷. » Ce déséquilibre réinstalle le discours comme lieu possible d'une mise en relation. Ensuite, le déroulement des propos suit les procédés d'amplification par interprétation et improvisation (dont le mouvement de protention domine le début de l'épisode), relançant une cogitation libérée (l'improvisation opère sous le signe de Fortune), mais dont l'intension demeure risquée. Terence Cave commente ainsi ces propositions érasmienne dans son *Cornucopia* : « La *cogitatio* va au-devant d'une voix privée de pensée pour la fournir en *ulteriora, provisa* et *formata* ; ni la *natura* ni la *ratio* ne peuvent entièrement maîtriser la multiplicité de l'acte de parole et rendre à celui-ci son unité¹²⁸. »

Or prendre un tel risque n'aboutit que si les mots lancés à la cantonade ne s'envolent pas, mais s'inscrivent sur une surface, qui pourtant ne les précède en rien. Comment une telle surface se reconfigure dans l'immanence de traces, de questions, essayées *sans trop savoir où*, et *si*, elles aboutiront ? Ici, nous en venons à un questionnement logique. En effet, ce n'est pas seulement à son apparence démarquée d'un exercice oratoire que se réduit la première partie de notre épisode : sous cette dominante vocale, l'écriture demeure l'enjeu princeps : comment le mouvement véritable d'une *assertion* arrive-t-il à s'inscrire efficacement dans l'aire feuilletée et polyphonique du récit ? La (re)naissance d'une possibilité pour cette cogitation libérée n'est un événement situable que dans un jeu dialectique (au sens moderne du terme) entre ces différentes aires, et il n'y a qu'un seul lieu où un tel effet d'après-coup peut jouer dans la formation d'une parole : l'espace unifié d'une aire d'inscription. La reprise « péripatétique » par Pantagruel de la matière des propos de ses compagnons peut jouer sur un même niveau de la fiction, assurant la continuité du dialogue ; en revanche, que cette reprise devienne, comme on l'a vu avec Jan, une *relève* pour l'ensemble des niveaux d'énonciation de l'histoire (jusqu'aux titres de chapitres), cela n'est possible que parce que l'ensemble du récit constitue une aire unifiée où du mouvement et du passage libres et réciproques sont possibles. Ce récit est une « feuille d'assertion » elle-même feuilletée, mais continue. En cela, il est nécessaire de ne pas réduire le récit rabelaisien à sa diégèse, ni aux *realia* rhétoriques et philosophiques dont s'inspirent l'objet et l'esthétique de sa fiction, mais de le considérer en tant qu'écriture.

La distinction que je veux rappeler ici, entre parole et écriture, est avant tout d'ordre logique. Au travers de la parole, il y a toujours déjà écriture, et un « espace du dire » sous-jacent rend possible tout ce qui advient sur « l'écran de ce qui est dit ». L'instauration d'une telle surface d'inscription, on la doit à Pantagruel qui, au mouvement agité d'explication du *sermo*, imprime l'abrègement et la reprise de sa *brevitas*. Il libère l'*energeia* dont sont gros les emportements de la compagnie, trop prise dans une furie qui est seule apte, pourtant, à relancer le souffle de leur parole¹²⁹. Pantagruel, en subordonnant les *res* au style, à l'*oratio*, et en prenant en charge des *res* trop abondantes et des *verba* eux-mêmes trop excités pour les domestiquer, réoriente le tout vers la forme d'une *sententia*, sagesse qui elle-même demeure indicielle d'un vent spirituel¹³⁰. Transversalement à tous les exercices copieux, il réinstalle donc la place motrice de l'inspiration, cette cause que chacun doit retrouver dans son cœur s'il veut la sentir battre au travers du « paysage verbal de choses-objets », selon la belle expression de Cave¹³¹.

Par son intervention décisive, Pantagruel redresse cette faim, exagérée au point de laisser déferler comme autant de symptômes l'infinie variété des interprétations de *Haulser le temps en calme*, ce qui le place dans une lignée tout à fait repérable, celle d'Augustin : « Ceux qui ne trouvent pas ce qu'ils cherchent souffrent de la faim, mais ceux qui ne cherchent pas parce qu'ils possèdent s'abîment souvent dans leur ennui. Dans les deux cas, nous devons nous défendre de la paresse¹³². » Cave commente ainsi cette perspective exégétique : « Entre les deux pôles de la faim et de la possession se dessine le mouvement qui mène à la compréhension authentique¹³³. » C'est bien de la reconquête d'une telle authenticité à partir de l'abîme de l'ennui qu'il s'agit à Chaneph. Et, dans une même filiation

¹²⁷ Érasme, *De ratione*, Am.1-2 : *Principio duplex omnino videtur cognitio rerum ac verborum. Verborum prior, rerum potior* (cité par Terence Cave, *The Cornucopian Text*, 1979 (traduction française : *Cornucopia*, Paris, Macula, 1997).

¹²⁸ Cave, *op. cit.*, p.154. Cave commente ici le passage central de Quintilien, *Institution oratoire*, X, 7, 8-10.

¹²⁹ La pleine valeur sémiotique de cette *furor* ne sera atteinte qu'à la fin de l'épisode, dans son interprétation finale (au sens peircien) contenu dans l'éloge dionysiaque du vin.

¹³⁰ On mesure ici la prudence herméneutique de Pantagruel vis-à-vis de ce vent qui excède toute attribution d'un statut discursif, fût-ce celui de *Res* ultime, car on passe alors dans le registre de la *Cause* entendue au sens de moteur premier.

¹³¹ Cave, *op. cit.*, p.56.

¹³² Augustin, *De Doctrina christiana*, II, 6(8) (cité par Cave, *op. cit.*).

¹³³ Cave, *op. cit.*, p.108.

érasmiennne, on pourrait lire tout le *Quart Livre* comme plaider en acte pour « le modèle d'une imitation ou d'une reproduction dynamique de l'Écriture¹³⁴ ».

Mais dire cela, c'est rester dans une dynamique de la parole représentée, mise en fiction par le récit. C'est oublier la distinction entre parole et écriture, et ne désigner qu'une moitié du dispositif du texte de Chaneph : car le récit, mettant en scène la puissance copieuse d'une parole, se remet lui-même en branle ; or de l'allégorie de la parole à son effective puissance dans l'étoffe narrative même, la *copia*, entendue comme catégorie de l'*inventio* (Agricola) et de l'*elocutio*, se décale vers une *copia* entendue cette fois comme catégorie de la *dispositio*. Dire cela est assurément anachronique ; pourtant c'est nulle part ailleurs que dans la forme du texte que joue la parole de Jan.

Comment, donc, passer d'une problématique de la parole à une problématique du texte qui, pour être écrit, n'en est pas pour autant figé¹³⁵ ? J'ai proposé de dire que Jan agit sur la *tonalité* du texte : or, pour emprunter une autre catégorie à Peirce, celle-ci relève du *representamen* plus que de l'objet du signe. Plus précisément, l'*aptum* intuitif de Jan, en réajustant l'ambiance dépressive du dialogue à la tonalité adéquate au récit (la gaité des Pantagruélistes), réinstalle la qualité sémiotique des échanges à leur niveau le plus profond, la « priméité » : à cette profondeur, dans l'ordre du possible, il est logiquement permis d'ouvrir à nouveau la voie aux prédicats, qui sont la forme de l'interprétant dans la priméité, autrement dit la façon première de poser de l'interprétation — d'où leur déferlement dans les propos des compagnons, qui s'engouffrent dans cette possibilité retrouvée de discourir. Jan refonde le discours au plus profond. Cela, c'est la fonction *profonde* de Jan, qui agit à l'occasion superficielle des actes, des interactions, des échanges concrets : ce niveau de surface active, c'est la réalité, ou « secondéité ». Tant qu'ils subissent leurs symptômes au lieu de les affronter, les compagnons sont prisonniers d'une secondéité appauvrie et aplatie, donc (et parce que) angoissante ; au contraire, Jan défige cette réalité absurde et anémique, et refonde cette secondéité en sa priméité : au cœur de la réalité des faits et des choses, nullement pourvue de perspectives en tant que telle, Jan redonne place au possible. Ce possible n'est certes jamais assuré d'avance (d'où les tâtonnements des pèlerins, auxquels Jan en lui-même est bien incapable de répondre sagement), mais porteur d'ouverture bel et bien efficace (et en cela, le frère réussit son coup : il relance le mouvement). À partir de là, l'étape suivante de l'interprétation consistera à ce que les prédicats, tout jaillissants chez les compagnons soudain réveillés, s'articulent en propositions (forme de l'interprétant dans la secondéité). Mais l'ultime niveau herméneutique, celui de la « tiercéité » pleine, est l'ordre non plus seulement du réel, ni du possible, mais du nécessaire ; et sa réinstallation est l'œuvre de Pantagruel : son geste, d'interruption et de reprise tout à la fois, suture et délimite la matière langagière pour structurer et orienter l'ethos qui la porte. Jan vers la priméité, Pantagruel vers la tiercéité, tous deux débordent le piège appauvrissant de la secondéité pure et mortifère dans laquelle leurs compagnons étaient apparemment enfermés ; tous deux réinstallent du mouvement, un appel d'air qui, dans l'ambiance éthique et allégorique de l'épisode, n'est décidément plus pour nous surprendre.

En fait, dans les termes non plus chronologiques du récit, mais logiques de la fable sur les signes, la conjonction des deux mouvements, de Jan et de Pantagruel, relève elle-même de la fonction de la tiercéité : c'est de l'ordre de la nécessité que relève l'organisation des signes en une structure, c'est-à-dire en un ensemble symbolique de places où le sujet du signe est apte à pouvoir à nouveau circuler, expérimenter les hypothèses, faire avancer l'aventure. En l'occurrence, ce sujet n'est pas tel ou tel « individu », et Jan et Pantagruel ne sont que les tenant-lieu des fonctions motrices et intégratrices de la sémiose ; si sujet sémiotique il y a, il se diffracte à travers chacun des personnages. Et en fin de compte c'est la communauté de la Thalamège tout entière qui est le sujet sémiotique du langage qui repart, puisque, on l'aura compris, les signes ne se limitent plus ici à des objets verbaux qu'on s'échange comme des objets : tout fait signe, le règne du signe se trouve à hauteur de la situation elle-même et chaque pèlerin ne se connaît que s'il se reconnaît lui-même comme participant de cette dynamique signique intégrale, appartenant à une loi qui tout ensemble concerne et l'humeur interne et le climat atmosphérique, une loi qui donne au vent soudain sa valeur véritable, et l'indexe à son seul plan légitime : la loi de Dieu. Et s'il a été besoin que Pantagruel « mette les points sur les i », afin d'attirer les autres personnages en déficit subjectif de capacité interprétatrice, de fait, la tiercéité se révèle comme ayant toujours été à l'œuvre : sans elle, nul passage d'une strate à l'autre, de la secondéité à la priméité, et de cette dyade à la tiercéité d'un signe pleinement déployé, finalement interprété à plein régime.

Je l'ai dit, il s'agit de ma part d'un témoignage, celui de l'effet actuel du texte de Rabelais sur un lecteur. Dire cela n'est pas une humilité feinte, c'est l'affirmation d'un point de méthode : Chaneph a fonctionné pour moi, très

¹³⁴ Cave, *op. cit.*, p.111.

¹³⁵ Après tout, la formation du concept de *texte*, comme être dynamique et ouvert sur le plan interprétatif bien que formellement stabilisé (c'est ce que recouvre plus ou moins le terme de « structure », y compris dans la façon dont un Umberto Eco, par exemple, en a remanié la théorie), est aussi, et peut-être plus qu'on ne pense, l'héritière de la *dispositio*.

exactement, comme un mythe, il en a eu l'utile fonction de me forcer à penser *au présent* mes propres catégories de travail. Ces propos des pèlerins, chaque fois désamorçés, et pourtant nécessaires bien qu'abandonnés sans réponse dialectique valable, nous poussent aujourd'hui encore à méditer sur ce qu'est le langage : dans ces échanges, ce qui cesse d'avoir cours, c'est la parole régie par la « logique du général », démarche déductive où des lois sûres régissent la réalité comme autant de cas particuliers, construisent une connaissance certaine, statuent sur des problèmes par des réponses en termes de vrai ou de faux. Mais dans la situation bloquée d'un récit qui s'enlise, face à des propos qui s'emballent et des raisons perdant leur pertinence, la généralité des solutions héritées, habitudes de comportement ou de pensée, s'avère inopérante, et il faut rouvrir les possibles de l'aire du discours. Jan et Pantagruel, ces deux grands personnages sémiotiques, instaurent une ambiance non plus déductive (ni inductive), mais *abductive*, au sens où l'entend Peirce, et pour laquelle vrai et faux sont momentanément suspendus comme critères décisifs, au profit d'*essais* langagiers dont la fonction est de perpétuer le mouvement des échanges, seule attitude apte à refonder de nouvelles habitudes de discours efficaces, et valant pour autant de *sententiae* renouvées. Autrement dit, la logique générale doit faire place à ce que Peirce, toujours lui, nomme une « logique (du) vague ». Cette logique, seule logique abductive qui rende compte de la dynamique immanente d'un récit inquiet, en quête de relance et de réouverture, permet qu'advienne à nouveau, mais réajusté, un régime général de lois à nouveau fonctionnelles dans le récit. Sous forme d'une foi renouvée, lors du banquet évangéliste, un univers à nouveau viable de croyance et de connaissance renaît de l'affrontement, par toute la communauté, d'une usure de ses aptitudes au logos. La situation initiale de l'épisode de Chaneph entérine la mort d'un état ancien du langage ; la situation finale signe la renaissance à un état neuf ; entre les deux régimes de généralité, le mort et le re-né, agit la logique du vague, logique native dont les tâtonnements abductifs acceptent d'être la proie de l'angoisse, signe de vérité. Pareille expérience, pour qui accepte de la franchir, n'est plus de l'ordre de la technè, mais de l'être : c'est dans leur propre *soma* que les compagnons font l'expérience de cette réinstauration d'un langage. De celle-ci, dépend le retour au cœur des mots de ce qui peut se dire de vrai du monde et de soi. Le sujet doit se faire, en son corps, traversée et résolution du symptôme, avant de devenir peut-être sujet de savoir. On ne sait jamais qu'*après*.

De la simple pragmatique du discours, on en est arrivé à questionner la dynamique des signes. De l'une à l'autre, nul écart positivement repérable : seulement une distinction de statut, entre la pragmatique relevant d'une pratique, et la dynamique, de l'être. Pareille distinction, donnée et articulée en une seule expérience, définit ce que l'on peut appeler le passage à travers une *praxis*, c'est-à-dire une situation dans laquelle on observe la suite suivante : une pratique engage l'être des praticiens dans un faire (les devis et le banquet) ; ce faire est production d'une valeur (des échanges, des mets, des pensées) ; cette valeur bouleverse les conditions de cette production, c'est-à-dire la nature (la joie revient, le vent reprend). La praxis débouche ainsi sur une création libératrice d'aliénations anciennes, autrement dit sur une *poiesis*. En cela, au large de Chaneph, on a à faire purement à *la* praxis fondamentale, présente dans toute autre praxis : la praxis sémiotique où les individus ont pour être, pour outil et pour objet, une seule et même chose : du langage, et rien d'autre.

ANALYSE DÉTAILLÉE DE QUELQUES EXTRAITS

Annexe 1. La dépression du récit. Analyse des deux premiers paragraphes du ch. LXIII

Dès le sortir du manoir de Messere Gaster, les deux premiers paragraphes du chapitre LXIII marquent un point d'arrêt tel qu'ils pourraient achever le récit de par l'épuisement généralisé de sa matière. Tout en lui marque la dépression : météorologique, humorale, narrative¹³⁶. Privée d'altérité, la logique de progression se rompt. L'habituel bien-fondé de toute fiction se délite : nul apport neuf ni étrange n'alimente conversation et récit qui évoluent dans une ipsité stérile. Personnages et récit sont prisonniers de l'espace clos de la Thalamege qui ne remplit plus sa fonction d'avancée et devient monde fermé, dont l'immobilisation se transforme en renfermement de la compagnie sur elle-même. L'appauvrissement du comportement des personnages et la maigreur actancielle sont frappants. Les caractères régressent à leurs « hypothèses de base¹³⁷ » et n'ont alors plus d'autre fonction que d'activer leurs attributs topiques de façon répétitive, en des gestes dénués de tout intérêt. Suivons l'ordre de présentation de cette régression.

D'emblée annoncée, la tombée du vent cause la soudaine disparition de toute gaieté chez les personnages, dont témoigne la progression adjectivale : « pensifz, matagabolisez, sesolfiez, et faschez : sans mot dire les uns aux aultres. » Ne rien faire mène au songe creux, d'où l'apparition d'une faculté d'imagination dénuée de l'aptitude qui normalement la fait embrayer sur la réalité : « Matagabolisés¹³⁸ » signifie « imaginer des choses vaines », ce qui est propre aux « esprits fatigués ». La parole, faculté liant l'imagination à l'action, se délite à son tour et tourne à vide, « sesolfiez » signifiant ici « ahuris, abrutis », tout en se référant à la « solfisation », qui en musique « consiste à prononcer en chantant le nom des notes » : la valeur positive de la pratique musicale se retourne et l'on entre dans le pur babil où la signification des mots s'efface devant leur seule profération déliée de tout sens — le comportement de Panurge, spécialiste des « bebebous » depuis la tempête, en sera l'exemple le plus flagrant. L'humeur s'assombrit et les implications entre états de l'âme mènent jusqu'à la fâcherie. Manquent aux actes et aux consciences ces objets qui habituellement relancent et informent le récit. Un déséquilibre, ou plutôt l'absence de tout déséquilibre dynamique, entrave toute la fiction. Ultime conséquence, l'absence d'action engendre l'absence, plus grave encore, de tout échange : « sans mot dire les uns aux aultres ». La communication se rompt, et avec elle la *communitas* qui jusqu'alors n'avait jamais fait défaut à la compagnie, même dans des situations où les divergences d'humeur auraient pu mener à des dissensions bien plus profondes et fondées que dans cette halte temporaire et bénigne. Pris dans une telle dépression, sur fond de délitement général, chacun se renferme sur son comportement stéréotypé.

Le premier paragraphe du chapitre isole Pantagruel, Epistemon et Jan¹³⁹. Le prince humaniste lit un roman grec, le docte interroge la nature et calcule leur position, et le frère s'est « en la cuisine transporté », conformément à la coutume discutée au chapitre XI. Pantagruel à l'écart s'endort car « telle estoit sa coustume, que trop mieulx par livre dormoit, que par

¹³⁶ « Au jour subsequence en menuz devis suyvens nostre route, arrivasmes près l'isle de Chaneph. En laquelle abourder ne peut la nauf de Pantagruel : par ce que le ven nous faillit, et feut calme en mer. Nous ne vogueions que par les Valentiennes changeans de tribort en babort, et de babort en tribort : quoy qu'on eust es voiles adboinct les bonnettes trainneresses. Et restions tous pensifz, matagabolisez, sesolfiez, et faschez : sans mot dire les uns aux aultres. Pantagruel tenent un Heliodore Grec en main sus un transpontin au bout des Escoutilles sommeilloit. Telle estoit sa coustume, que trop mieulx par livre dormoit, que par cœur. Epistemon reguardoit par son Astrolabe en quelle elevation nous estoit le Pole. Frere Jan s'estoit en la cuisine transporté : et en l'ascendent des broches et horoscope des fricassées consyderoit quelle heure lors pouvoit estre.

Panurge avecques la langue parmy un tuyau de Pantagruelion faisoit des bulles et guargoulles. Gymnaste apointoit des curedens de Lentisce. Ponocrates resvant, resvoit, se chatouilloit pour se faire rire, et avecques un doigt la teste se grattoit. Carpalim d'une coquille de noix grosliere faisoit un beau, petit, joyeux, et harmonieux moulinet à aesle de quatre belles petites aisses d'un tranchouoir de Vergne. Eusthenes sus une longue Coulevrine jouait des doigtz, comme si feust un Monochordion. Rhizotome de la coque d'une Tortue de Guarrigues compousoit une escarcelle veloutée. Xenomanes avecques des jectz d'Esmerillon repetassoit une vieille lanterne. Nostre pilot tiroit les vers du nez à ses matelotz. Quand frere Jan retournant de la cabane apperceut que Pantagruel estoit resveiglé. » ch. LXIII, p. 687-688.

¹³⁷ Ce terme de psychologie des groupes définit les attitudes et comportements auxquels régressent les individus d'un groupe en proie à l'angoisse, l'agression, etc. Ils révèlent souvent une pauvreté proche de la stéréotypie.

¹³⁸ Cf. *Gargantua*, XIX, p.51, n 7.

¹³⁹ Pourquoi pareil isolement de cette triade ? Peut-être parce qu'elle reviendra jouer un grand rôle à Ganabin. Pantagruel y sera, comme toujours, le siège de la sagesse contenue dans l'épisode : l'expérience de la peur, la sagesse d'écouter son cœur — pour finir par en rire. Epistemon inclinera l'interprétation de l'angoisse de Pantagruel vers le démon socratique, la renvoyant ainsi à sa dimension adéquate. Jan prendra une part active à ce dispositif interprétatif, en déclenchant la canonnade qui purge la compagnie de son effroi, puis en pointant du doigt la chemise de Panurge, établissant de façon indicielle le lien interprétatif entre le récit principal et l'anecdote de la cour d'Angleterre où il est aussi question de fiente. Autant de caractéristiques qui sont bien, dans leur nouage même, déjà annoncées dans ce paragraphe, malgré l'immobilisme ambiant.

cœur¹⁴⁰ » : au moment où le principe unifiant l'action s'absente du récit, s'endort son personnage récapitulatif et dominant¹⁴¹. Epistemon produit certes un acte de connaissance, mais se retournant sur lui-même (il s'agit de savoir où l'on se trouve). Jan est sans doute le seul qui avance, vers les cuisines¹⁴². À la suite d'Epistemon et son astrolabe, la métaphore se file : « et en l'ascendant des broches et horoscope des fricassées consyderoit quelle heure lors pouvoit estre. » Par cette analogie comique, sur le mode bas qui lui convient, Jan développe une qualité d'interprète — la suite va déployer la preuve éclatante de cette faculté. Et surtout, il indique le repas, perspective qui marquera l'identité et le terme de ce moment lorsqu'il aura récupéré toutes ses facultés d'*épisode*.

La suite des personnages vient en un second paragraphe où les gestes régressent vers une vanité généralisée. Panurge incarne la régression de la parole à du physiologique pur. Se continue la déchéance de l'ancienne puissance de sa parole, qui ne retient plus de sa polyglossie initiale que le pur babil où prédominent les affects. Plus, Panurge attire le pantagruélien, herbe mystérieuse pourtant chargée en grande quantité dès le *Tiers Livre* en vue du voyage, dans ce jeu infantile de profération glandulaire, sous formes de bulles et de gargouillis, borborygmes faisant écho à ceux par lesquels la peur du couard s'était exprimée durant la tempête — sauf qu'ici, la cause fictionnelle de la péripétie elle-même est annulée. Face aux deux cas extrêmes, en pleine inquiétude comme dans la quiétude la plus totale, Panurge n'est capable que de proférer paroles ou des sécrétions tout aussi dénuées de valeur les unes que les autres. Puis vient la suite la compagnie, aux activités soit insignifiantes, soit strictement topiques, sans plus aucune motivation contextuelle. Outre Gymnaste tuant le temps et exerçant ses forces à affûter des cure-dents et Rhizotome jouant avec une carapace de tortue évidée, Ponocrates évolue dans la vacuité et la stérilité de l'étalement répétitif d'actes tautologiques (« resveant, resvoit ») ou repliés sur soi : se chatouiller pour se faire rire dévalue la haute vertu pantagruélienne dans la mécanique d'un étrange rituel d'auto-excitation dont le propre est précisément d'être impossible ; plus généralement, ce personnage est l'être de la redondance et de l'identité excessive, ici, mais également dans la suite du chapitre où nous le verrons prendre un certain ascendant sur ses compagnons. Carpalim confectionne un moulin bien harmonieux, tandis qu'Eusthenes mime le jeu d'un monocorde sur le corps d'un canon : le son sans le sens, sesolfié là encore¹⁴³. Xenomanes s'occupe d'un instrument d'éclairage et le pilote « tiroit les vers du nez à ses matelotz » : chacun des deux maîtres techniques du voyage vague à ce pour quoi il est fait, et rien de plus.

Ce tableau de l'amaigrissement généralisé de tous les postes actanciels du récit s'étale tout au long de deux paragraphes, longue énumération à travers laquelle s'exprime l'étirement du temps qui n'est plus que durée, privé de la direction et de la dynamique qui lui permettaient jusque là d'unifier les actes de chacun et le sort de tous en une suite d'étapes formant diégèse. La juxtaposition paratactique des différents gestes font de l'espace du récit non plus un principe de progression, mais le pur réceptacle de divertissements répétitifs, majoritairement stériles. Il ne reste que l'uniforme arrière-fond duquel aucune action ne se détache. Le récit prend la grisaille d'une description sans dynamique, et une grande fadeur emplit le temps qui devient stagnation dans « cestuy tant obstiné silence ».

Mais ce même paragraphe ne se clôt pas ici : il aboutit au retour de Jan dont le regard ne se porte pas sur ce tableau désolant, mais sur le seul indice d'une rupture dans ce temps étale et morne : le réveil de Pantagruel. D'où son intervention au style direct, sur laquelle on va à présent s'attarder.

Annexe 2. Reprise des actes de parole

Quand frere Jan retournant de la cabane apperceut que Pantagruel estoit resveiglé.

Adonques rompant cestuy tant obstiné silence à haulte voix : en grande alaigresse d'esprit demanda. « Manière de haulser le temps en calme ? »¹⁴⁴

Jan brise l'assoupissement général et relance le récit en deux gestes : d'abord, concerné par la progression du temps, il voit ce qui importe : Pantagruel ne dort plus, le récit peut reprendre ; et donc il rompt le silence et ramène l'« alaigresse d'esprit » disparue, réinstaurant ainsi la concorde. Ce silence « tant obstiné », signe anaphorique d'une absence grave de parole partagée, présageait d'une décomposition de la communauté : le récit courait un danger éthique à ainsi s'abîmer. A rebours, la « haulte voix » de Jan introduit sa *virtù* topique dans la stéréotypie généralisée. Telle est la fonction la plus épurée de Jan en cette dépression narrative : réincarner le pantagruélisme. Et ce, évidemment sans le savoir, aidé de la prescience du simple.

1. « Manière de haulser le temps en calme ? », 1

La rupture du silence se fait par l'appel d'une réponse. Le frère relance ainsi l'activité sur les deux plans de l'activité spirituelle et du souci du corps. La rupture qu'il impose dans la morbide apathie réintroduit de quoi motiver une action, dans laquelle

¹⁴⁰ La note afférente de l'édition Huchon précise : « *Par cœur* a le sens de « à la légère » ; *cœur* désigne le siège de la mémoire. » (p. 1581, note 10.) De la lecture au songe, deux figures d'absentement et de déploiement de la conscience, le passage entre deux univers de fantaisie rend également présente la mémoire à travers l'évocation finale du cœur, qui en est le siège.

¹⁴¹ Dans une ambivalence des signes qui n'est pas pour nous surprendre, notons que face à Ganabin, ces deux prédispositions aideront inversement Pantagruel à entendre son *dæmon*, cette voix venue de loin qui lui dictera la bonne attitude.

¹⁴² C'est toujours là qu'il témoigne qu'il peut exercer les offices des grands personnages : on l'avait vu à Cheli court-circuiter les détours du récit et être finalement rejoint par les compagnons qui dissertent ensuite autour de « son » thème (« Pourquoi les moines sont volontiers en cuisine ») ; depuis les cuisines, il devient un grand capitaine sachant exhorter ses soudards et les mener à la victoire contre les Andouilles, renouant ainsi avec la bataille du *Gargantua* où il brandissait la sainte croix et ouvrait la voie à la fondation de Thélème.

¹⁴³ Notons la discrète annonce du chant du canon, dont les diverses harmoniques assourdiront les chapitres de Ganabin.

¹⁴⁴ Ch. LXIII, p. 688.

vont être aspirés les personnages du paragraphe, comme en témoigne la juxtaposition avec laquelle se pressent les questions des autres personnages, et avant tout leurs manières de prendre la parole.

Panurge seconda soudain demandant pareillement : « Remede contre fascherie ? » Epistemon tierça en gayeté de cœur demandant. « Maniere de uriner la personne n'en estant entalentée ? » Gymnaste soy levant en pieds demanda. « Remede contre l'esblouissement des yeulx ? » Ponocrates s'estant un peu frotté le front, et sescoué les oreilles demanda. « Maniere de ne dormir point en Chien¹⁴⁵ ? »

Panurge prend la balle au bond « soudain », et demande « pareillement : “Remede contre fascherie ?” », transmettant cette « guayeté de cœur » à Epistemon qui la « tierce » ; ce dynamisme copieux se traduit physiquement dans la station debout de Gymnaste et avec Ponocrates dont l'attitude, à mi-chemin entre homme et chien, récapitule le réveil d'un torpeur généralisée, avec une expressivité redoublée par la congruence entre ses gestes et ses propos, à rapprocher peut-être de sa tendance déjà relevée à la tautologie.

À travers cette accumulation, déjà, revient matière à discours. La suspension assertive de l'appel de Jan à agir (modalité interrogative et phrase nominale) pose aux membres de la compagnie¹⁴⁶ un problème, énoncé initial sous forme d'une rubrique que les questions font varier au point que l'ensemble pourrait se lire comme autant de prédicats possibles pour définir ce thème. Une alternance règle cette variation, première façon de redonner aux devis un rythme minimal, binaire : « maniere » alterne avec « remede ». « Haulser le temps en calme » se déplie déjà comme un souci biforme, à la fois intellectuel (typologie pratique des bonnes façons de hausser ce temps) et corporel (souci médical), et chaque question présente un des plans sur lequel entendre l'expression imagée. Panurge interprète sans ambages la question comme sortie de la « fascherie¹⁴⁷ », retour humoral à l'échange, dynamique minimale entre personnages — ce qui vient d'arriver à la nef et à ses occupants était donc bien un malaise, pas seulement une pause narrativement neutre. Epistemon fait de « haulser le temps » une aide à uriner pour qui en a perdu l'aptitude : par contiguïté, on passe de la boisson à ce qui délivre de la salubre envie par laquelle le corps se purge — orientation ultime de l'épisode de Chaneph avec le vin bacchique que louera Pantagruel, et qui introduira au tout dernier épisode de Ganabin, lui aussi consacré à la purge. Gymnaste hausse la vertu de la boisson au rang de remède contre l'éblouissement du corps (connotant l'ensoleillement ou l'ensommeillement sur cette mer d'huile), mais aussi de l'esprit (connotant la vertu bachique de dessillement du bon vin). Cela introduit la dernière question de Ponocrates, portant sur « maniere de ne dormir point en Chien », soit « dormir à jeun en hault Soleil, comme font les Chiens » : « haulser le temps » devient le meilleur moyen de rompre tout à la fois le jeûne et l'inaction, soient les deux données objectives de la situation. Cette suite de questions ordonne humeur, corps, vision et action : l'exact programme porté par la parole de Jan. Cette coulée questionnante, autant d'interprétations d'une question initiale, forment une accumulation primitive de devis, première étape d'un nouveau tissage de relations entre devisants.

2. Première scansion par Pantagruel : interrompre, refonder, relancer

Toutefois, l'ordre de parole n'obéit encore qu'à une liste (« seconda, tierça »), selon un principe d'identité plus que de différence (« demandant pareillement (...) demandant (...) demanda (...) demanda »). En se précipitant dans cette déclinaison effrénée, les compagnons réagissent par reconduction contagieuse et imitative d'un schéma. Cette quantité fait écho à l'amas des gestes du paragraphe précédent, maintenant la même uniformité dans l'agitation que dans l'immobilité. Déplier frénétiquement ce qu'implique la phrase non actualisée de Jan ne suffit pas à dynamiser son assertion : l'étalement énonciatif n'ôte pas le suspens du sens, mais en renforce massivement la tension. À ce déferlement paratactique, il faut imposer un point d'arrêt, repère symbolique seul à même d'infléchir ce mouvement trop homogène et de l'orienter. C'est là que Pantagruel prend le relais de Jan, en demandant tout simplement à Ponocrates de préciser sa pensée :

— Attendez, dist Pantagruel. Par le decret des subtilz philosophes Peripateticques nous est enseigné, que tous problemes¹⁴⁸, toutes questions, tous doubtes propousez doivent estre certains, clairs, et intelligibles. Comment entendez vous, dormir en chien ?

— C'est (respondit Ponocrates) dormir à jeun en hault Soleil, comme font les Chiens¹⁴⁹.

Cette intervention de Pantagruel est fondatrice, en ceci qu'elle rend possible une communauté de discours, qui pourra ensuite s'étoffer par une nouvelle série de questionnements.

Cette intervention est biforme, d'un côté négative et restrictive, et de l'autre positive et prescriptive. « Attendez » : cette injonction initiale est l'acte langagier fondateur, interrompant un déferlement qui, sinon, n'aurait d'autre rôle que de combler l'angoisse par la masse compacte des propos. Ces derniers ne laissant place à aucun souffle¹⁵⁰, Pantagruel réintroduit dans l'aire des échanges une respiration. Dans l'immédiateté, il impose un délai faisant office à la fois de pause et, paradoxalement, d'ouverture : tout négatif en apparence, ce point d'arrêt pose une limite au flot des questions. Ce faisant, il réinstalle l'ordre symbolique dans les échanges, seul apte à structurer la *lingua* : interruption de l'immédiateté, décollage des sujets vis-à-vis de la dimension miroitante de leurs échanges, institution de médiations par des repères grâce auxquels la matière s'ordonne en

¹⁴⁵ *ib.*

¹⁴⁶ Ici résonne toute la tradition du dialogue érasmien, et donc du banquet, ce qui, par extension, pourra accueillir la dimension chrétienne de la scène. Je renvoie pour l'essentiel à la thèse de P. J. Smith, *Voyage et écriture*, *op. cit.*

¹⁴⁷ Dans l'économie du récit, Panurge sera celui qui fera une « joyeuse demande » (ch. LXIII, p. 690).

¹⁴⁸ Il est probable, selon Saulnier, que Rabelais n'ait pas choisie la formule même de « problèmes proposés », dans ses chapitres et dans leurs titres, sans souvenir du titre du colloque érasmien des *Problema*. Cf. Saulnier, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁹ Ch. LXIII, p. 688.

¹⁵⁰ Ce risque, dans la sphère de voix panurgéenne (qui n'est plus dominante dans cet épisode), pourrait aller jusqu'à la logorrhée.

des places signifiantes et au mode d'occupation réglé. Ici, cette mise en structure est effectuée par la demande d'explicitation de la définition et l'usage des termes. Le point d'arrêt à l'indistinction transforme la masse des questions en une structure dialogique. L'ordre purement successif va autoriser des relations réciproques. Car cette rigueur n'est pas incompatible avec un redéploiement de la parole : Ponocrates déplie sa métaphore *in absentia* en une comparaison explicite. Les fondements nécessaires à l'échange sont posés « certains, clairs, et intelligibles », permettant au sens littéral de « dormir en Chien » d'être glosé par les devisants : leurs devis peuvent prétendre à un statut proprement *problématique*, fondement d'une démarche dialectique transformant l'effacement en problème. Quant à la part positive de sa prescription, Pantagruel fait appel aux autorités péripatétiques pour refonder l'aire du discours et ses règles. Mais ce qui compte est le réinvestissement local de cette régularité héritée, pour refonder la praxis langagière actuelle, cadre commun où doit se remettre à vivre la valeur née de la teneur enfin retrouvée des échanges. C'est ce qu'on va voir à présent.

3. « Manière de haulser le temps en calme ? », 2

Le discours du groupe embraye sur la reformulation de Ponocrates, et la pertinence de sa question se trouve corroborée par une nouvelle série de questions.

Rhizotome estoit acropy sus le coursouoir. Adoncques levant la teste et profondement baislant, si bien qu'il par naturelle sympathie excita tous ses compaignons à pareillement baisler, demanda. « Remede contre les oscitations et baislemens ? » Xenomanes comme tout lanterné à l'accoustrement de sa lanterne, demanda. « Maniere de æquilibrer et balancer la cornemuse de l'estomach, de mode qu'elle ne panche point plus d'un cousté que d'autre ? » Carpalim jouant de son moulinet demanda. « Quants mouvemens sont præcedens en Nature avant que la personne soit dicte avoir faim ? » Eusthenes oyant le bruyt acourut sus le tillac, et dès le capestan s'escria, demandant. « Pourquoi en plus grand dangier de mort est l'home mords, à jeun d'un Sepent jeun, que après avoir repeu tant l'home que le Sepent ? Pourquoi est la sallive de l'home jeun veneneuse à tous Serpens et Animaulx veneneux ? »¹⁵¹

D'une part, la scène embraye sur la posture évoquée par Ponocrates : Rhizotome fait comme les chiens qui s'éveillent, « levant la teste et profondement baislant ». La contagion des mots aux réalités continue d'agir, puisqu'il bâille « si bien qu'il par naturelle sympathie excita tous ses compaignons à pareillement baisler ». La comparaison de Ponocrates ne cesse donc de se déployer et se transforme en un terrain commun pour la discussion, puisqu'elle s'ancre dans un contexte où tous peuvent être concernés par un dialogue sur la manière de dormir en Chien — et de fait, tout le monde doit commencer à avoir faim sur la Thalamège !

D'autre part, cette influence de Ponocrates trouve un corollaire langagier, dans la suite des questions qui subdivisent et analysent l'expression imagée de la thèse. La première question, posée par Rhizotome, exploite le sème de l'endormissement : « Remede contre les oscitations et baislemens ? » : la question est d'ordre pratique, puisque c'est quelqu'un souffrant de cette affection qui demande remède (tout en bâillant !), et son utilité est maximale, concernant tout le monde dès avant qu'elle soit prononcée. Xenomanes, « comme tout *lanterné* à l'accoustrement de sa *lanterne* », se révèle lui aussi sous le signe de Ponocrates (« resvant-resvoit »), pris qu'il est dans la figure dérivative par laquelle les objets manipulés déteignent sur l'état de ceux qui devraient au contraire les dominer : l'espace du récit reste encore une immense tautologie en actes. Quant à sa question, elle évoque l'autre grand sème de « dormir en Chien », celui de l'estomac, et ce par une métaphore, elle aussi comique, qui fait revenir à la question de Jan sur la mangeaille, via l'estomac. Cette voie n'impose cependant pas un simple retour au prosaïque : de l'organe de l'estomac, la troisième question, posée par Carpalim, en vient à la faim elle-même : « Quants mouvements sont præcedens en Nature avant que la persone soit dicte avoir faim ? » Un infléchissement a lieu vers une formulation précisément péripatétique, à travers l'intérêt portant sur le fonctionnement des organes, et l'usage d'un vocabulaire technique et non plus imagé, relevant d'un savoir scientifique et visant un comportement qui se peut diagnostiquer et nommer. Enfin, ultime déploiement, la question d'Eusthenes, provenant d'Aristote et Plin, et fréquente dans les compilations, achève de réinstaller la conformité aux dialogues des « subtilz philosophes ». Ainsi, la première intervention de Pantagruel a pleinement joué son rôle.

Les résonnances entre questions et comportements continuent, et l'on assiste à la levée d'un mouvement dans tout le corps de l'assistance. Entre Rhizotome « acropy sus le coursouoir » et qui bâille, et Eusthenes qui « acourut sus le tillac, et dès le capestan s'escria », la vigueur est revenue : la « vieille vertu » des pantagruélistes n'est pas perdue. La longueur et la complexité des questions se déploient et finalement, c'est la modalité interrogative la plus franche qui s'affirme, faisant passer désormais le discours du groupe à de véritables énoncés, recourant aux mots interrogatifs « Quants » et « Pourquoi », dans des phrases syntaxiquement complètes, assurant enfin la connexion prédicative qui manquait jusqu'ici. Dans les deux dimensions, de la parole comme du corps, la réorganisation symbolique est complète.

Pour autant, la suite des paroles, la vélocité et la souplesse des gestes n'en restent pas moins machinales : même la dernière question ne fait que reprendre la rubrique d'un manuel de biologie, et les mouvements sont encore de la pure agitation. Après la grande vague de dépression, l'appel provoqué par la question de Jan est intervenu tel un appel d'air, quand justement celui-ci faisait défaut ; par réaction à la dépression, tout cède à l'emballement, et le dernier verbe de parole ne témoigne pas d'une maîtrise particulière de la voix : « Eusthenes s'escria ». Demeure l'angoisse. Même pour les formes les plus sophistiquées des dernières questions posées à Pantagruel, l'interprétation ne se déploie encore que dans l'expression de ses soucis, et il manque à son achèvement de savoir se tresser en une problématique. Cet accès ne lui deviendra possible que par l'effort d'un nouage : c'est ce que prend en charge Pantagruel.

¹⁵¹ Ch. LXIII, p. 688-689.

Et pour ce faire, face à ce nouveau déferlement, qui témoigne plus encore que le premier d'un manque de maîtrise des limites, Pantagruel doit répondre par une nouvelle limitation. Celle-ci va fonctionner comme un pare-excitation qui calme ses compagnons, en les resituant dans les voies d'une parole dominée. Là encore, Pantagruel recadre et se révèle le refondateur de l'ordre symbolique. Mais cette fois, c'est dans une autre atmosphère que se situe la pose de ces règles symboliques. Non seulement l'« allagresse » préside à nouveau au dialogue, mais c'est *dynamiquement* que la compagnie vient de se refonder et d'atteindre au plein redéploiement de l'expressivité interrogatrice, fût-elle excessive : c'est donc à l'appel de ses « Amis » que Pantagruel va désormais s'attacher à répondre.

4. *Seconde scansion par Pantagruel : reprendre, déplacer, indiquer*

La seconde interruption par Pantagruel fonctionne en système avec la première : à l'*inter*-ruption dans les questions, succède leur reprise. La première interruption venait créer un point de distinction possible, tel un point de capiton entouré de la matière uniforme de paroles qu'il transforme en un discours ponctué, repéré ; la seconde va venir comme pour délimiter et entourer l'aire de ce discours — *mais sans pour autant le clore* : et c'est bien là la portée décisive de ces pages au large de Chaneph.

— Amis, répondit Pantagruel, à tous les doubtes et quæstions par vous propousées compete une seule solution : et à tous telz symptomes et accidens une seule medicine. La response vous sera promptement expousée, non par longs ambages et discours de parolles, l'estomach affamé n'a point d'aureilles, il n'oyt goutte. Par signes, gestes, et effectz serez satisfaits, et aurez resolution à vostre contentement¹⁵².

La réponse de Pantagruel prend une forme profondément déceptive : elle ne comble aucune des attentes exprimées, aucun de ces « vides » par où remontait l'angoisse des pèlerins mise à nue dans la fadeur de leur être-là dépourvu d'allant. Cette déception est constitutive de la réponse de Pantagruel, laquelle n'est qu'un appel rénové aux compagnons, relève de l'appel naïf de Jan, et qui cette fois va aspirer la parole vers une dimension tout à fait inattendue. Celle-ci, toutefois, ne s'imposera que lors du banquet... seulement si elle trouve les bonnes oreilles pour l'entendre. Or ventre affamé n'a pas d'oreille, et il faut bien d'abord nourrir le corps pour alléger l'esprit. Pour que cette synergie entre entrailles et souffle ait le temps de s'imposer, Pantagruel va donc reporter sa réponse tant attendue, qui n'advient que dans l'après-coup, une fois libérée de sa place trop centrale et consciente. Ce n'est qu'au ch. LXIII qu'elle reviendra de façon subite au devant de la demande des compagnons, Pantagruel faisant constater à ses compagnons combien leurs questions se sont résolues par et dans les faits : la force de l'effectivité a annulé l'abîme d'où ne pouvait s'extraire une pensée « matagrabolisée », enlisée. La dynamique de la quête, désir d'avancer, devait être relancée pour elle-même, avant de pouvoir revenir sur les causes de son arrêt. Mais cela n'a été possible que parce qu'entre temps de nouveaux objets de discussion auront fait médiation (au bout d'un moment, on s'intéressera tout de même aux mœurs de Chaneph) et que les rituels du banquet évangéliste auront ramené les corps et les âmes dans la communauté herméneutique adéquate.

5. La parole ressaisie

La première phrase de Pantagruel concentre les trois étapes d'une problématisation.

(...) à tous les doubtes et quæstions par vous propousées compete une seule solution : et à tous telz symptomes et accidens une seule medicine¹⁵³.

Pantagruel prend acte des questions et en circonscrit le déferlement, dessinant ainsi l'aire de pertinence de la discussion : « doubtes et quæstions » traités comme déclinaison d'une adresse dont l'unité est imposée par « une seule » réponse. Cette intervention forme le pendant de sa première prise de parole interruptrice : toutes deux structurent la matière langagière, La première intervention du géant avait introduit de l'hétérogénéité dans la matière langagière, l'autre lui impose un cadre.

La deuxième étape reformule le problème en le réordonnant en deux propositions complémentaires. La première concerne l'exigence langagière qui apporte une « solution » — dans les termes des compagnons, cela renvoie plutôt la « manière ». La seconde proposition traite de l'objet de ces doutes et du contenu de ces questions, c'est-à-dire ces « symptomes et accidens » relevant d'une « medicine » — ce qui concerne donc plutôt, cette fois, le « remède ». L'exacte reprise du doublet « manière/remède » de la matière des questions se problématise en un parallèle entre parole et corps, dialectique et médecine, soient les deux praxis rabelaisiennes dont la jonction est si présente par ailleurs dans cette fin de livre¹⁵⁴. À Chaneph, l'enjeu est d'importance, et sa réaffirmation contribue à faire de ces quelques lignes un point de bifurcation de l'épisode.

La troisième étape annonce le trait décisif pour la valeur de la réponse, mais sans pour autant en énoncer la thèse : la singularité de la solution et de la médecine, mise en valeur en chaque fin de proposition, de même que la seule réponse claire de Pantagruel consiste en l'achèvement unifié de la multiplicité des demandes qui, soudain, se taisent.

6. Le récit relancé

La deuxième phrase poursuit la transformation de la demande en s'attardant sur les conditions d'énonciation de sa réponse.

La response vous sera promptement expousée, non par longs ambages et discours de parolles, l'estomach affamé n'a point d'aureilles, il n'oyt goutte¹⁵⁵.

¹⁵² Ch. LXIII, p. 689.

¹⁵³ *ib.*

¹⁵⁴ Cf. P. J. Laffitte, « Maître François Villon ou la construction d'une auctoritas par le jeu des voix. La disposition au sens d'une anecdote rabelaisienne (*Quart Livre*, LXVII) », *art. cit.*

¹⁵⁵ *ib.*

Si l'on considère qu'une réponse doit se concentrer sur le contenu manifeste d'une question, Pantagruel semble retarder sa réponse. En fait il décale le lieu de la question, et fait en sorte qu'il y soit répondu autrement¹⁵⁶, témoignant par là de sa compréhension de la visée des questions : leur thème n'est qu'un effet de l'état du corps des devisants, et le géant prend au sérieux et l'un, et l'autre. Pragmatique franche de la parole, faite de régime allusif et d'« entrée » de l'orateur dans le désir de son auditoire, ce dispositif doit lui-même se lire dans sa double portée : d'une part il livre une interprétation de ce qui vient d'être dit, mais il la délivrera selon le même code formel¹⁵⁷.

La troisième phrase annonce le mode sur lequel la réponse sera *parlée*, car c'est bien de son langage, et non de sa simple énonciation, qu'il est question.

Par signes, gestes, et effectz serez satisfaits, et aurez resolution à vostre contentement¹⁵⁸.

Par cette accumulation de « signes, gestes et effectz », l'attente de la compagnie est clairement réorientée vers l'appel à la vigilance et à un effort interprétatif, vers la lecture du monde comme source généralisée de signes. Pantagruel réactive le système herméneutique récemment mis en place pour accueillir les paroles gelées et leur dégel, mais dans une perspective narrative beaucoup plus radicale ici : il ne s'agit plus seulement d'ouvrir la fiction à l'étrange le plus extrême, mais de rouvrir le schéma actanciel du récit lui-même à *quoi que ce soit* d'étranger et d'extérieur, de transcendant, et aux objets de discussion dans toute leur diversité.

Cet apport de nouveauté se situe dans le registre simple des « gestes » (attitudes et représentations pouvant porter signification d'autre chose), mais également des actions, qui intègrent les gestes dans un degré supérieur d'interprétation : les actions sont ces gestes simples intégrés en une opération complexe et sensée. Les gestes, dans la frénésie qui s'empare soudain de la Thalamege, témoignent en faveur d'un redémarrage dynamique, mais seule leur assomption en une action leur donne une direction grâce à laquelle le récit pourra retrouver l'entièreté de ses prérogatives. Les propos raisonnés de Pantagruel récupèrent et achèvent le mouvement lancé par la question de Jan. En termes peirciens, Pantagruel réintègre dans la nécessité de la tiercité l'ensemble que Jan, à joyeux coups d'interprétation (secondéité), avait à nouveau enté dans les racines vives de sa prime potentialité (priméité).

Annexe 3. Tandis que Tarquin...

Au fur et à mesure de l'échange, le lien entre paroles et gestes atteint un tel degré d'intrication qu'il justifie à tous égards que le chapitre s'achève en un long développement : l'histoire de Tarquin.

Comme jadis en Rome Tarquin l'orgueilleux Roy dernier des Romains (ce disant Pantagruel toucha la chorde de la campanelle frere Jan soubdain courut à la cuisine) par signes respondit à son filz Sex. Tarquin estant en la ville des Gabins. Lequel luy avoit envoyé home exprés pour entendre, comment il pourroit les Gabins du tout subjuguier, et à parfaicte obeissance reduyre. Le Roy susdict soy defiant de la difelité du messaigier, ne luy respondit rien. Seulement le mena en son jardin secret : et en sa veue et præsence avecques son bracquemart couppa les haultes testes de Pavotz là estans. Le messaigier retournant sans response, et au filz racontant ce qu'il avoit veu faire à son père : feut facile par telz signes entendre, qu'il lui conseilloit trancher les testes aux principaulx de la ville, pour mieulx en office et obeissance totale contenir le demourant du menu populaire¹⁵⁹.

Dans les échanges au large de Chaneph, la dimension pragmatique est fondamentale : c'est l'une des leçons dont sont porteurs l'exemple antique et surtout son intégration dans le récit.

Premier point, cet exemple évoque un maniement complet des signes, à émission et à réception : la satisfaction n'est pas seulement celle de Sextus, c'est avant tout celle du père qui, utilisant le bon canal, est clairement compris par son fils. Les différents acteurs participent d'une même communauté signique, quelle que soit leur position actancielle. Traduit dans les termes des auditeurs de Pantagruel, les « gestes et effectz » qui satisferont la compagnie pourront donc être ceux émis par les compagnons eux-mêmes — et en un sens, c'est bien ce qui arrivera, puisque c'est dans la sémiologie de leur propre état physiologique que Pantagruel leur demandera de lire la réponse à leurs questions, en y constatant la disparition de leurs symptômes. Ainsi, ce que dessine Pantagruel, c'est la posture d'un véritable sujet des signes, et non d'un spectateur ou auditeur passif qui attendrait qu'il soit répondu à son attente. Plus que du dialogue platonicien habituel, où Socrate mène le jeu suivi par les autres acteurs de la praxis dialectique, c'est de l'échange entre pairs du banquet érasmien que le récit rabelaisien se fait ici légataire. Car c'est bien à cette scène et à cette pratique-là que va aboutir l'épisode, et non au seul jeu des questions/réponses qui s'annonçait au départ. Pantagruel reconfigure la demande de ses compagnons, sans la combler : ce faisant, il redonne forme à leur désir, le réoriente — en faveur d'un manque prolongé et d'une ouverture possible.

Mais précisément, si en fin de compte la « leçon » de l'exemple antique montre comment parler en signes et pourquoi Tarquin en use ainsi... elle n'éclaire pas pour autant les raisons qu'aurait Pantagruel d'en faire de même. Car sur la Thalamege, où trouver le comparé dont la situation de Tarquin serait le comparant ? Où trouver à bord quelque ennemi à craindre, ou

¹⁵⁶ Y a-t-il dès lors antiphrase lorsque Pantagruel dit que la réponse « sera promptement expousée » ? Non, car l'adverbe désigne moins la proximité du moment où sera donnée la réponse, que la fulgurance avec laquelle elle sera énoncée. A défaut de réponse, un indice de cette donation va être immédiatement livré, de façon cryptée et simultanée, lors du développement de l'exemple de Tarquin.

¹⁵⁷ En anticipant quelque peu, on peut noter que ce retardement/déplacement sera plus pertinent encore à hauteur de l'épisode global, où toute réponse sera reportée « ailleurs, et en aultres temps » — c'est-à-dire, dans l'ordre de la fiction, plus jamais, et dans l'ordre de la parole véritable, dans son seul lieu qui vaille : dans la résurrection. Ici, il s'agit encore, humblement, d'une résurrection de la concorde et de l'action de la compagnie.

¹⁵⁸ Ch. LXIII, p. 689.

¹⁵⁹ *Ib.*

du moins quelque « noise » portant préjudice à la transmission de l'information et nécessitant d'agir sur son médium ? Il semble que, pour mettre en branle cette leçon du langage par signes, il faille tenir compte d'autre chose que du seul contenu du message : de son contexte. Pantagruel raconte comment « jadis » le roi romain communiqua par signes avec son fils et, « ce disant », il fait un signe que Jan interprète sans délai :

Comme jadis en Rome Tarquin l'orgueilleux Roy dernier des Romains (*ce disant Pantagruel toucha la chorde de la campanelle frere Jan soubdain courut à la cuisine*) par signes respondit à son filz Sex. Tarquin (...) [Je souligne]

C'est le tissage entre le geste et l'action qui discrètement ouvre l'espace du récit et le faire avancer. Entre les deux pôles de la communication chez les Tarquin, en plein milieu de la structure de la phrase, s'insère une parenthèse dans laquelle Pantagruel ré-duplique exactement ce qu'il est en train de narrer. C'est ostensiblement fourrée dans le récit, prise au cœur de sa logique syntaxique et profitant ainsi de son ambiance complice et efficace, que la situation d'énonciation nous est décrite : la réaction de Jan est immédiate, et il manque même une virgule entre les deux propositions indépendantes juxtaposées, comme si non seulement la première impliquait immédiatement la seconde, mais qu'elles ne composaient à elles deux qu'une seule et même ligne décrivant le trajet de toute signification : proposée à un bout, mais pour être *immédiatement* réceptionnée à l'autre, au sein d'un même acte de langage. Le geste de Pantagruel, d'abord arbitraire — toucher la campanelle n'a en soi aucun sens — trouve sa valeur dans son effet, puisqu'il déclenche, à distance et en silence, une réaction sensée de Jan qui court aux cuisines. Cette séquence construit le geste comme signe et intègre ce dernier à une action, qui révèle son unité et sa réalité en donnant naissance à son tour à une action chez Jan. Il ne saurait exister plus scrupuleuse démonstration pragmatique des conditions de signification et d'existence du langage : une signification n'a de sens qu'intégrée dans une chaîne de conséquences qui témoignent rétroactivement du caractère sensé de la proposition. La fulgurance sémiotique est figurée par le *style* rabelaisien, en-deçà de l'objet manifeste de la fable.

Surtout, dans l'enchaînement syntaxique de l'incidente entre parenthèses, comme dans la succession narrative de l'histoire de Tarquin, on retrouve le programme exact annoncé par Pantagruel : le geste s'est fait signe en provoquant un effet. À ceci près, cependant, qu'il manque encore un point de rencontre entre la situation de Tarquin et celle de Pantagruel : il y a bien réponse de Tarquin à son fils, laquelle crée cette satisfaction par laquelle le fils trouve « resolution à [son] contentement » — mais à quoi pourrait bien répondre Pantagruel, par son étrange geste ? En train de répondre à ses compagnons, il indique à Jan d'aller préparer le repas, or c'était bien là l'intention première du frère lorsqu'il a posé sa question en remontant des cuisines, et depuis, il n'attendait qu'un signe. Par-delà le déferlement des questions de la compagnie, c'est dans l'espace de la parole de Pantagruel que le frère trouve sa réponse. Enfin est reprise la proposition qu'il a lancée à la cantonade pour sortir de l'inaction, reprise non seulement dans le cadre de la dynamique des gestes, mais dans la logique du récit : on passe à un nouvel épisode... et enfin à table !

Cette efficacité a lieu une fois de plus dans le silence et le non-dit, voire dans le non-perçu, puisque tandis qu'il est précisé que Jan court en cuisine, il s'infère automatiquement que les autres compagnons continuent d'écouter l'apologue, lequel ne tarde d'ailleurs pas à s'interrompre sans épilogue ni retour à l'argument initial. Le geste de Tarquin est compris par un seul être à l'exclusion de tous les autres : il en ira de même de celui du géant. Mais perçu ou non, l'indice de la leçon finale est bel et bien là, prolepse en acte, qui tire à nouveau le récit vers le chapitre suivant : la véritable efficacité de l'exemple se trouve au cœur de sa structure communicationnelle, et la discrétion du critère de cette efficacité est la meilleure preuve de la pertinence de sa thèse. C'est donc dans la leçon en actes d'un apologue que s'achève le chapitre LXIII : point besoin d'aller plus loin sur cette voie, sous peine de retomber dans l'impasse des lourdeurs didactiques¹⁶⁰. Si pour l'instant les compagnons ne comprennent pas ce qui se dit, c'est qu'effectivement leur statut herméneutique ne dépasse pas celui du messenger ; mais une fois qu'ils prendront conscience d'avoir trouvé « resolution à [leur] contentement », alors ce sera le signe, après coup, qu'ils auront accédé à leur réponse, et qu'ils auront, sinon consciemment construit cette réponse, du moins réintégré l'aire légitime de ceux qui ont accès à celle-ci. Si Pantagruel parle par signes, ce n'est pas qu'il considère ses amis avec méfiance, à la façon dont Tarquin doute de la fidélité du messenger : c'est au contraire pour leur permettre de retrouver, d'eux-mêmes et pour eux-mêmes, le parcours d'une telle trajectoire.

¹⁶⁰ Et dans l'interruption de Pantagruel sur cette image exemplaire, on retrouve, même stratégie que lorsqu'il faudra mettre fin à l'épisode de la mort de Pan, le déplacement d'image en image, d'écho en écho, sans retour final clair au sujet initial qui avait lancé la narration de l'histoire.