

L'ab-sens et le *ductus* : une lecture de Barbara Cassin

Voici un livre qui interroge : comment y entrer, par où le prendre et finalement comment s'en sortir ? Dans sa facture même, il interroge : après plusieurs lectures — en boucle, puisqu'aussi bien la fin renvoie au début, avec un post-scriptum « au futur antérieur » en son milieu — j'ai tenté de me centrer sur la *Leçon sur « L'Étourdit »* que nous donne Barbara Cassin, et là, les questions se sont précipitées : il s'agirait d'une leçon, d'une *lexis* qui traverse les tours-dits ou d'une position quant à un magistère, un maître, Lacan ou Aristote : une leçon sur un texte de Lacan, non prononcée mais écrite et pour qui ? Avec quelle adresse, portée par quelle énonciation ? Et encore : qu'est ce qui, dans les ruses et les leurres de ce texte, se machine ou s'ourdit ? Quelle opération Barbara Cassin mène-t-elle ? Rencontrant à un moment de son parcours « L'Étourdit », elle s'en saisit : le texte de Lacan fonctionne pour elle comme *kairos*, l'opportunité à saisir à point nommé. Dès lors comment va-t-elle, grâce à ses « *mèchanai* » propres, procédés, ruses, machines, opérer, à partir de ses travaux précédents, à la fois une condensation et un montage — pas une mise en perspective ou si c'était une perspective, ce serait une anamorphose – proposer une ré-écriture de la recherche qu'elle poursuit depuis de nombreuses années, au cours desquelles sont venus se déposer, au fil de l'écriture, des textes.

Des années où elle s'est laissée aller à écrire pour voir ce qu'elle écrirait si elle écrivait dans la langue. S'agissant de la lecture de Lacan — dont elle a une longue fréquentation — c'est l'écrit qui est aussitôt évoqué : « d'avance toute texture celle du sens littéral comme celle des allégories, des tropes ou des chiffres, est sinon comprise par l'auteur, du moins comprise dans l'œuvre. Écrire au sens d'écrire un texte, c'est s'étonner de lire ce qu'on écrit (ça écrit), et travailler ce plus de sens donné par surprise¹ ». Ce serait travailler, dans le fil de l'énonciation, à partir du dit dans l'écrit : « Qu'on dise reste oublié... » Barbara Cassin s'est donc laissée « travailler par les surprises de sa propre écriture² », celle de *L'Effet sophistique*, de *La décision du sens*³, celle du *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*⁴, celle aussi, d'une veine plus personnelle, qu'elle a explorée dans un recueil de textes

¹ B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 405.

² *Ibidem*, p. 407.

³ B. Cassin, M. Narcy, *La décision du sens*, Paris, Vrin, 1989.

⁴ B. Cassin (Dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil-Le Robert, 2004.

autobiographiques, dont elle emprunte le titre à Gorgias, le sophiste majeur : *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps*⁵.

Si rebelle qu'elle soit à tout classement, portée à en subvertir la notion même, c'est comme philologue et philosophe que Barbara Cassin se présente en quatrième de couverture de cette *Leçon* : c'est en philologue avertie, qui « machine dans ses textes le trafic de la lettre », s'efforçant d'en défaire les tours multiples, forant jusqu'aux racines la profondeur toujours mouvante du palimpseste de la langue, qu'elle se saisit de « l'Étourdit ». Philosophe, la question est plus complexe : travaillant sur les présocratiques, soit sur de l'aporétique et du fragmentaire, elle reprend les interrogations d'Héraclite ou de Démocrite, et c'est depuis cet inaugural de la philosophie qu'à rebours, elle va questionner les réponses — ontologiques — qu'y ont apporté les pères fondateurs de la philosophie : Platon mais surtout Aristote. En quoi ce cheminement la mène-t-il vers Lacan et en quoi nous concerne-t-il ? Et enfin : comment en sortir ?

Pour le comprendre, je voudrais tenter un travail en amont, retracer d'où vient ce texte, éclaircir plus la démarche qui va vers « L'Étourdit » que le texte lui-même — lequel, malgré ou avec l'éclairage apporté, gardera toute sa valeur d'énigme, de *griphos* (c'est-à-dire d'écrit) — en me référant à deux moments du parcours de Barbara Cassin : comment ses questions, avant qu'elles ne prennent dans ce livre cette forme précise, ont-elles cheminé et comment nous concernent-elles, si la psychanalyse, c'est mon hypothèse simple — simpliste peut être, pas assez de tours, pas assez tordue — est concernée en son bord par la philosophie. En quoi pouvons-nous en tant qu'analystes nous sentir concernés par cette *leçon*, en son sens de *lexis* ?

L'équivoque et le savoir de la langue

Pour sortir du vertige que ce texte pourrait produire, des effets d'une stratégie discursive qui, prenant l'autre, lecteur ou interlocuteur, dans ses rets sophistiqués, le tord et le retord, je tenterai de retracer le cheminement dont il est l'effet. À être dans la langue à sa manière propre, la philologue a affaire à ses strates multiples : à l'étymologie, avec les radicaux, les racines qu'elle met à jour, mais aussi au travail de l'équivoque qui s'y dépose. C'est de cette rencontre incessante de l'équivoque aux frontières des langues et dans leurs alluvions stratifiées, les couches sédimentaires du sens qui s'y déposent, qu'est né le projet du *Dictionnaire des intraduisibles*. Loin de vouloir d'abord fixer le sens pour l'enclôtre dans une définition (le jeu heideggérien sur *oros*, horizon, limite et *orismos*, définition, concept sous-tend l'entreprise), ne s'efforce-t-on pas ici d'en suivre le glissement jusqu'à s'approprier l'énoncé de Lacan pour qui « une langue est la somme des équivoques que son histoire y a laissé

⁵ B. Cassin, *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps*, Paris, Fayard, 2007.

persister » ? Avec ce dictionnaire qui s'occupe des intraduisibles, soit « des symptômes de différence entre les langues », on dispose non seulement d'un outil de travail pour les philosophes mais aussi d'un ouvrage dont les analystes peuvent soutenir leurs questionnements : à se confronter à la matérialité des textes, il en sort un matériel riche, consistant, voire ek-sistant au sens où le réel de la langue ek-siste. Car telle est l'entreprise : faire émerger le savoir inconscient de la langue en prenant appui sur les équivoques et les homonymies que l'histoire de chaque langue (ici européenne) y a laissé persister — là où le réel y a fait dépôt au cours des âges.

Un exemple permettra d'apprécier le travail du *Dictionnaire*, indissociablement philologique et philosophique : comment, en faisant de multiples tours — le forage, les tours-dits — on va jusqu'aux racines (grecques ou sanscrites) ; on suit le jeu du sens dans l'équivoque et dans les strates de la langue où s'en dépose, de manière alluvionnaire, le savoir. J'évoquerai l'article *Phantasia*, qui marque bien l'originalité de ce travail collectif tout en éclairant pour nous l'origine de la *Phantasie* freudienne, dans le passage du grec à l'allemand, et aussi plus indirectement celle du parlêtre lacanien.

Phantasie vient du grec *phaino*, qui signifie apparaître. Si, comme nous y sommes invités, nous relisons Heidegger⁶, celui-ci nous rappelle que *phaino*, apparaître, vient de *phos*, la lumière⁷. Se dévoile alors un nœud étymologique serré⁸, formé autour du radical sanscrit *bha*, doué d'ambivalence sémantique car il signifie à la fois « éclairer, briller » (*phanoï*, *phami*) et « expliquer, parler » (*phémi*, *fari*) : cette équivoque essentielle révèle « la co-appartenance du dicible et du brillant ». Enfin, *phos* — le même mot que lumière à l'accent près — désigne aussi, chez Homère notamment, l'homme, le héros, le mortel. Repérant l'identité formelle avec le sanscrit *bhas*, « lumière, éclat, majesté », B. Cassin souligne « l'évidence de l'étymologie qui conjoint dans le même éclat l'apparaître, le dire et l'homme ». L'homme grec, c'est celui qui voit, en tant que mortel, la lumière, ce qui apparaît dans la lumière, le phénomène donc, et qui les éclaire en les disant⁹. Ce nœud étymologique, où l'on voit le travail de l'équivoque dans la profondeur de la langue, montre le lien fort qui vient conjointre la lumière, l'homme comme mortel et son dire.

À partir de là, comment approchons-nous de la *Phantasie* freudienne et du fantasme ? En faisant retour sur le sens de « *Phantasia* » en grec¹⁰, terme polysémique, qui désigne à la fois l'imagination et la représentation. *Phantasia* est apparenté en grec à *phaino*, « faire apparaître à la lumière (*phos*) » et plus

⁶ B. Cassin a participé au séminaire qu'Heidegger donna au Thor chez René Char en 1969, l'élaboration heideggérienne des notions philosophiques à partir de l'étymologie grecque lui est donc très présente.

⁷ Heidegger, *Être et temps*, §7, Paris, Gallimard, 1986.

⁸ B. Cassin, *ibidem*, encadré « *Phos, phaino, phémi* »

⁹ B. Cassin, *ibidem*.

¹⁰ B. Cassin, *ibidem*, article « *Phantasia* », J.-L. Labarrière, p. 931-934.

encore à *phainomai*, « venir à la lumière, apparaître » ; il se rapporte aussi à *phantazo*, « rendre visible, présenter à l'œil ou à l'esprit ». Le sens dérivé d'« imaginer » n'apparaîtra que bien plus tard. La conjonction avec la lumière opère encore : tout comme la lumière fait voir à la fois elle-même et ce qu'elle enveloppe, de même la *phantasia* fait voir elle-même et ce qui l'a produite. On est dès lors conduit « vers ce qui relève de l'apparition, de la présentation d'une extériorité ainsi mise en lumière, voire de la simple présentation des choses réelles ». Ainsi, la *phantasia* peut-elle renvoyer à la pure apparence, selon le tournant que Platon lui imprime, et qui pointe l'inévitable fausseté des apparences, leur fonction de semblant : si la *phantasia* est un mixte d'opinion et de sensation, l'apparaître peut être faux. S'indique au passage le thème philosophique bien connu du statut trompeur de l'apparence, repris par Lacan lorsqu'il construit le lien entre la *phantasia* et la *Vorstellung* freudienne¹¹ mais le travail du *Vocabulaire* remonte beaucoup plus en amont dans les strates de la langue, jusqu'à un nœud d'équivocité fondatrice.

Cette étymologie ne permet-elle pas aussi d'éclairer le terme de *Phantasie*, utilisé en allemand par Freud pour désigner moins le pouvoir d'imaginer (*Einbildungskraft*) que le monde imaginaire et ses contenus, l'activité créatrice de sens, de rêves et de visions, et de là le déploiement spéculatif freudien — le *Phantasieren*, qui y prend son essor et sans lequel il n'y aurait pas d'invention ? On voit alors comment s'entre-impliquent le grec et l'allemand et que Freud a pris appui sur le savoir que la langue allemande véhicule dans *Phantasie*, et qui lui vient de la *phantasia* grecque. Si on se laisse porter plus avant par le savoir de la langue, le fantasme n'est-il pas ce qui apparaît dans la « fenêtre », et qui fait la lumière sur les formations de l'inconscient, dans leur lien privilégié avec le rêve ? Parler, comme Freud le fait de *Phantasie*, implique que ce qui apparaît sur cette scène comme (re)présentation, trouve, grâce à cet éclaircissement, une possibilité de se dire : si sous *phainetai*, « apparaître », on trouve bien la racine *bha* qui conjoint de manière inaugurale la lumière, l'homme et la parole, ne peut-on dire qu'à ce titre le « parlêtre » était déjà dans Freud ? Encore fallait-il l'y lire et l'insistance lacanienne sur le fantasme inconscient ferait trace de cette lecture.

Du principe de non contradiction à l'ab-sens

¹¹ J. Lacan, Le séminaire, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 75 : à élaborer « le caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet, la substance de l'apparence », on rencontre la *Vorstellung* comme « quelque chose d'essentiellement décomposé — ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident, depuis Aristote et la *phantasia* » Et Lacan de montrer à partir de là que la subversion freudienne de la théorie de connaissance — telle qu'il a pu l'apprendre de Brentano — va jusqu'à faire de la *Vorstellung* « un corps vide, un fantôme, un pâle incubé de la relation au monde, une jouissance exténuée »

Ce *Vocabulaire des philosophies européennes, Dictionnaire des intraduisibles*, présente le travail longtemps poursuivi d'une équipe dirigée par B. Cassin¹² : il s'agit de « penser la philosophie en langues », de « délimiter la philosophie en explorant ses bords », non seulement les strates de chaque langue mais cette zone frontière, littorale, entre les langues, où se déposent ces concrétions que sont les intraduisibles. Aller aux racines de l'équivoque, là où ça se joue dans l'épaisseur du sens, en quelque sorte — plus déjà un-sens, plus d'univocité mais pas encore l'ab-sens — ça peut faire un thriller philologique et philosophique, mais psychanalytique aussi bien, par lequel tous ceux qui savent lire se sentiront concernés parce qu' à suivre « la veine dont le réel, le réel qu'il n'y a pas de rapport sexuel, y a fait dépôt au cours des âges », il saisit les affleurements du savoir inconscient de la langue

Avec le dictionnaire, on est bien dans l'équivoque mais pas encore dans l'ab-sens : de l'équivoque à l'ab-sens, vers un « ab-aristotélisme » : tel est le parcours à venir qui s'annonce ici. Si deux voies s'indiquent vers « L'étourdit » le dictionnaire, où l'on voit le savoir inconscient de la langue sourdre de l'homonymie et de l'équivoque, est bien pour nous la première. Reste à retracer l'autre : la lecture qui a précédé du livre Gamma de la *Métaphysique* d'Aristote. Là nous retrouvons Aristote, « le nom propre qui borde le centre de "l'Étourdit" », le plus constant interlocuteur de Lacan, son « ingéré philosophique », tout au long de son parcours, ici repéré à des lettres.

La question d'Aristote, Lacan la formule ainsi dans *Encore* en tant peut-être qu'elle lui permet de cerner la sienne propre : « C'est simplement quand nous imaginons qu'Aristote veut dire quelque chose que nous nous inquiétons de ce qu'il entoure. Qu'est-ce qu'il prend dans son filet, dans son réseau, qu'est-ce qu'il retire, qu'est-ce qu'il manie, à quoi a-t-il affaire, avec qui se bat-il, qu'est-ce qu'il soutient, qu'est-ce qu'il travaille, qu'est-ce qu'il poursuit¹³ ? » On peut se demander de quoi Aristote est le nom pour Lacan, s'il n'est pas l'auteur philosophique qui, sans jamais suturer, borde son avancée.

Au cœur du principe de non contradiction¹⁴, qui constitue le barrage aristotélien à l'équivoque, il y a, dit B. Cassin, une « décision du sens » qui s'oppose à son glissement. Aristote veut dire quelque chose, *legein ti, semainein ti* : « signifier quelque chose » serait « signifier une seule chose », « avoir un

¹² Témoignant de la manière dont une notion vient à se définir dans le texte freudien, on lira l'article *Entstellung*, écrit par S. Rabinovitch.

¹³ J. Lacan, Le séminaire, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1999, p. 51.

¹⁴ Le voici dans sa formulation principielle : « Impossible que le même, simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même. » Que le verrou aristotélien ait sauté chez Lacan, il en est de multiples exemples. En témoignerait le début de *L'Identification* (séminaire IX) qui déconstruit le A est A (et la tautologie, seul sûr critère de vérité selon Leibniz) : cela s'inscrit dans les suites d'une mise en question, à l'échelle du propos de ce séminaire, du principe d'Aristote : le jeu de l'équivoque porte la destruction de la tautologie.

sens » et « avoir un seul sens » : le principe de non contradiction se fonde de l'unicité du sens. Le principe ne se démontre pas, sauf que, pourvu que l'adversaire dise quelque chose, il fonctionne : celui qui tiendrait un discours sur rien ne tient aucun discours, il est pareil à une plante. À partir du moment où quelqu'un accepte de signifier, il signifie quelque chose de déterminé, puisque « ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout ». Que le mot ait et n'ait pas le même sens, cela ne se peut : ainsi le principe de non contradiction rive le sens au mot, il interdit tout pivotement selon le *kairos* — pas d'équivoque qui gîte dans l'interstice entre la chaîne et la trame, dans le discours ou dans le texte qui se tisse sur le métier. Et ce « un-sens » renvoie à une essence, suppose que « l'étant est fait comme un sens » : formulation qui emprunte à Heidegger, mais qui indique que toute l'ontologie sortira de là¹⁵ — encore que l'ontologie platonicienne, celle du Sophiste s'entend, se prêterait moins bien, me semble-t-il, à une telle « opération » : n'est-ce point-là l'exemple d'une stratégie discursive qui prend l'autre dans les rets de son discours ? L'Aristote construit à partir de Gamma ne se prête-t-il pas mieux à la torsion que le *Sophiste* de Platon ? Je pose au passage une pierre d'attente pour la discussion...

Ce qu'Aristote épingle comme sens, Lacan le réduit à la signification : il n'y a de sens qu'équivoque. L'ambiguïté qui vient de la signification, Aristote s'en débrouille, il distingue entre les sens, il propose d'en cerner un de tel ou tel mot. Mais il y a une ambiguïté intraitable selon les voies aristotéliennes de la décision du sens (fixer l'un-sens), c'est celle qui renvoie à l'interprétation et à la structure : « L'interprétation est du sens et va contre la signification¹⁶ » ou encore : « C'est l'interprétation elle-même ambiguë ou équivoque pour ne pas être directive qui doit faire trou. » L'intervention analytique n'est pas là pour faire sens mais pour « faire des vagues ». C'est le texte même de « L'Étourdit » et c'est ce qui sous-tend la pratique de l'analyste, qui la porte : on sort de la « décision du sens » et de la consistance aimantée par la contradiction. Mais pas suffisamment, selon B. Cassin, puisqu'il y aurait dans « L'Étourdit », par le biais d'un « recensement des équivoques », une sorte de retour de l'aristotélisme, on ne s'en détacherait pas vraiment — et voici qu'apparaît dans la *Leçon* un appel à la déprise, à la *Gelassenheit* des mystiques, à un moment où peut-être on ne l'attendait pas... Sur ce point critique qu'est l'équivoque, Lacan ne serait pas à la hauteur — sophistique s'entend — il retomberait dans la « taxinomie gestionnaire », même si vous le rangez, le tirez du côté de la sophistique : et de citer à l'appui *Problèmes cruciaux* : « Le psychanalyste, c'est la présence du sophiste à notre époque mais avec un autre statut¹⁷. »

¹⁵ « Le discours de l'être suppose que l'être soit, et c'est ce qui le tient », J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶ J. Lacan, « L'Étourdit », *Scilicet 4*, Paris, Seuil, 1973, p. 37.

¹⁷ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, séance du 12 mai 1965.

N'est-ce pas d'ailleurs *in fine* l'opération propre de cette Leçon, sa dimension véritablement sophistique, que d'enrôler Lacan sous cette bannière versatile ?

Aristote et le frayage de la logique

Mais loin de suivre la voie où nous voudrait conduire cette affirmation, je tenterai de sortir ce dispositif de maîtrise que constitue en un sens la *Leçon*. En tirant un fil, qui passe par la logique. Aristote, on s'en doutait, ne fonctionne pas comme une référence univoque pour Lacan : la question qui le travaille n'est-elle pas l'objet de réfractions multiples dans l'élaboration de Lacan ? Dès lors, si sortant de la *Métaphysique* et donc de Gamma, on envisage Aristote en tant qu'auteur des *Analytiques*, tel que Lacan l'invoque dans *...ou pire, Encore* et les *Non-dupes*, n'est-ce pas l'auteur du « premier frayage » de la logique, « science du réel » que l'on rencontre ? Si la logique élève la non contradiction à la dignité d'un principe, lit-on dans *Les Non dupes*, ça permet non pas d'assurer aucun réel mais de s'y retrouver lorsqu'on aura « inventé le réel ». Où l'on voit qu'ici le principe de non contradiction n'a pas pour seul effet de verrouiller l'équivoque mais que, posant l'impossible de part et d'autre, p et non p, la logique démontre « non pas qu'à la fois p et non p soient faux mais que ni l'un ni l'autre ne puisse être vérifiés logiquement d'aucune façon » : à partir de cet impossible, la logique ne nous permet de définir le réel que si dans l'impasse nous sommes capables de l'inventer¹⁸. C'est pourquoi la logique « c'est le plus beau recours de ce qu'il en est du savoir inconscient¹⁹ ». Inventeur de l'écriture littérale, Aristote a opéré son premier frayage « à savoir faire passer du dire dans ce concassage de l'être grâce à quoi il fait des syllogismes ». Avant lui, on faisait bien des syllogismes mais comme d'autres font de la prose, sans le savoir. C'est depuis l'invention que ça devient visible : car « pour voir où est le trou, il faut voir le bord du réel. »

Alors, de quoi Aristote est-il le nom pour Lacan ? Il n'est pas seulement celui qui dans Gamma verrouille la « décision du sens » et interdit le pivotement de l'équivoque mais aussi bien celui qui dans les *Analytiques* ouvre, par l'invention de l'écriture littérale, un frayage du réel.

Le ductus de l'écriture

Le dernier fil que je tirerai, c'est celui de l'écriture en tant qu'elle mène plus loin²⁰, à la prendre à deux niveaux : celui de la lettre, alluvion qui se dépose, mais aussi celui du *ductus* de l'écriture, son tracé. Avant d'en venir au *ductus*, retraçons un peu le cheminement : « le signifié est l'effet du signifiant et le signifiant s'écrit », on le sait. Et aussi qu'on part du signifiant pour aller au

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 19 février 1974.

²⁰ J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 35-36.

mot, à la lettre : « le signifiant n'est pas le phonème. Le signifiant, c'est la lettre. Il n'y a que la lettre qui fasse trou²¹ », dit Lacan, résumant tout un parcours, au MIT, en décembre 1975. Ce précipité de lalangue dans la lettre, comment l'obtient-on ? Si l'on va au dernier terme, matériel, de ce précipité de lalangue, on trouve l'atome, terme qui est l'invention de Démocrite. C'est là que, contre la conception physicaliste de l'atome — ce serait là une opération d'Aristote, solidaire de sa fondation de la métaphysique — il faut, dites-vous, prendre l'atome pour ce qu'il est, une idée — et cela, vous le trouvez chez Heinz Wismann : *atomos idea*, l'atome est une idée.

Mais aussi bien l'important, ce n'est pas l'atome, c'est le -den : car les atomes sont -**den** : « Démocrite nous fit cadeau de l'atomos, du réel radical, à en élider le pas », dit Lacan. Ce -den, d'où sort-il ? Par quelle opération apparaît-il ? Ce n'est pas un mot grec : « impossible de le rencontrer si on suit le fil de la langue ». C'est le -den que l'on trouve dans les deux négations du grec, ουδεν-*ouden*, la négation objective, de fait (« quelque chose qui n'est pas là, mais qui a pu être, un mort, un rien peut être. ») et μηδεν-*méden*, la négation modale, « quelque chose qui ne peut ni ne doit être, ni être là, ni comme ça, un néant peut être » : l'inconscient, dit Lacan, est un μη ον. Et -den, c'est rien, ou presque... le produit d'une fausse coupe, la « marque d'un écart » ; on l'obtient par « une coupure atopique dans la négation modale », *mé-den*. C'est « du signifiant signé, la marque d'un écrit » — le nom du signifiant sans aucun signifié, lié à la seule lettre.

Ni être de l'ontologie, ni corps élémentaire de la physique, l'atome est « moins que rien ». Or Démocrite conçoit ses atomes comme des lettres : « les atomes sont le nom matériel des éléments qui composent le logos et font son pouvoir. » Gorgias le dit, à sa manière : « Avec le plus petit et le plus inapparent des corps, le logos performe les actes les plus divins²². » Donc, s'il y a des idées, c'est inventées, portées par le *ductus*²³, le tracé du stylet qui écrit, et qui, à border le réel se fait le moyen de l'invention littéraire²⁴ : le mouvement cursif de l'écriture inscrit dans l'espace la trajectoire de la lettre, le tracé se précipite en lettre — la trace du corps dans la lettre. Le *ductus* — loin de nous éloigner de « L'Étourdit », nous y revenons par un détour — n'est-ce pas « ce qui est tourné vers le tour lui-même, vers la torsion de la première détresse, dans le silence qui

²¹J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet 6*, Paris Seuil, 1976, p. 60.

²² Mais, au passage, n'est-ce pas aussi le titre d'un recueil de textes plus personnels que vous avez écrits, qui fait trace d'une intimité avec cette sophistique ?

²³ De *ducere*, tirer, conduire, diriger d'où tracer (des lettres).

²⁴ « Écrire, c'est avancer avec un stylet. C'est chercher ou bien ce qu'on ignore ou bien ce qu'on a perdu avec ce qui manque ou ce qui feint de se substituer à ce qui manque. » P. Quignard, in *Pascal Quignard le solitaire*, Paris, Galilée, 2006, p. 81.

précède le langage²⁵ », comme le dit P. Quignard lorsqu'il s'interroge sur le procès d'écriture ?

Donc, d'une certaine façon, la conséquence est bonne d'*atomos idea* à *atomos litura* — et n'est-ce pas de cette chute, de ce déchet que tout se fabrique ? Comme le rappelait un membre de l'Oulipo²⁶ : « Avec des déchets, Dieu créa le monde ». — partir de là, on retrouve le chemin de *Lituraterre* et des *Non-dupes errent*.

Écrire, Barbara Cassin dit dans *L'Effet sophistique*²⁷ ce que c'est pour elle, qui, se confiant au *ductus*, a beaucoup écrit — et là elle cite Rimbaud : « J'ai voulu dire ce que ça dit, littéralement et dans tous les sens » : ça veut dire plus que je, et ça va jusqu'à la trame littéraire. Dans le texte de Lacan, travaillé par les surprises de sa propre écriture et par le savoir inconscient de la langue qui y affleure, l'excès de sens fait lettre : si bien que « L'Étourdit », « c'est la coquille faite style²⁸ ». Et puisque le style, c'est l'homme — auquel on s'adresse — les lecteurs se trouvent embarqués par le *ductus* dans le processus d'écriture, en tant qu'elle n'est pas pur support mais invention de savoir²⁹ : le geste du style, peut être celui d'un père écrivant, n'est-ce pas ce qui tient et porte, elle qui écrit³⁰ ? À délinéer le bord de l'impossible à écrire — *ultima linea*³¹ — le tracé de l'écrit, porté par le *ductus*, fait bord à l'impensé et de là le rend pensable.

Au nombre des « opérations » que tend à produire le dispositif de cette *Leçon*, il y a, me semble-t-il, celle qui consiste à séparer Freud de Lacan : rejeter Freud du côté de l'Aristote de Gamma permettrait de mieux récupérer Lacan du côté de la sophistique. En témoigne ce passage de *L'effet sophistique*, repris sous forme condensée dans la *Leçon* : « Freud s'est engouffré dans l'exigence aristotélicienne du sens [...] L'inconscient ne doit son statut d'hypothèse nécessaire et légitime qu'à un gain de sens et de cohérence. » Et d'ajouter, en invoquant l'analyse du *Mot d'esprit* : « Freud pousse à tel point l'aristotélisme qu'il en devient sophiste [...] Parmi toutes les définitions du mot d'esprit que recueille Freud, celle, récurrente de “sens dans le non sens”, revêt à ses yeux une importance particulière³². »

²⁵ P. Quignard, *Critique* 721-722, 2007, p. 426.

²⁶ M. Benabou, lors du récent colloque du Cercle freudien sur l'écriture.

²⁷ B. Cassin, *L'effet sophistique*, *op. cit.*, p. 405.

²⁸ On n'est pas loin des *Non-dupes*, prononcé l'année suivante en 1974.

²⁹ *Les Non-dupes*, 9 avril 1974.

³⁰ Dans son recueil de textes personnels, B. Cassin évoque l'écriture du père, « cet homme qui savait écrire, rédiger et interpréter ». Elle revoit « son écriture de juriste, fine et penchée sur des pages complètes, toute douée et matée », et se souvient de l'enfant qui « avait couvert des pages à son image avant de connaître les lettres de l'alphabet, pour le plaisir d'être avec lui, à son bureau, et pour le geste du style, inutile avec tant de pertinence. », B. Cassin, *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps*, *op. cit.*, p. 20.

³¹ Horace, *Epist. I* : « mors ultima linea rerum est ». On dit que ce vers d'Horace accompagnait Bettelheim à Auschwitz.

³² B. Cassin, *L'effet sophistique*, *op. cit.*, p. 386

Or, à nos yeux, le Freud du *Mot d'esprit* se livre à une exploration de l'inconscient langagier qui en pointe la dimension littérale, si présente déjà dans la *Traumdeutung*. Dans la conférence « Freud dans le siècle », Lacan souligne la « découverte de l'ordre positif du signifiant à laquelle sans doute quelque chose en lui le préparait, la longue tradition littérale, littéraliste dont il relevait³³ ». De cette dimension littérale de l'invention freudienne³⁴ — à l'exact opposé du « gain de sens » — on trouve trace dans « L'Étourdit » qui, à propos de Freud, évoque « la graine de mots ravis venus d'un pays où la kabbale cheminait ».

Pour finir, j'ai cherché ce qui véritablement, des stratégies discursives de la sophistique, nous en sortirait en traçant un bord. La question est dès lors : qu'est-ce qui peut évider la jouissance ? Car, dans la sophistique, dans le dispositif de laquelle il s'agirait ici de retenir Lacan, si on sort du « giron du sens », n'est-ce pas pour relancer le tourniquet de la jouissance, celle de la maîtrise discursive notamment ? On l'éluderait par une stratégie de discours (toujours relancé, à « parler pour parler, pour le plaisir de parler », *legein logou karin*), au lieu de l'élider.

C'est peut être là en quoi la psychanalyse, dans sa dimension clinique, se distingue de la logologie sophistique : ne faut-il pas d'ailleurs, au-delà de l'apport d'un éclairage philosophique, donner tout son poids de clinique au texte de « L'Étourdit » ? Et au fait que si l'analyste manie l'équivoque, c'est autrement que le sophiste qu'il en use, et que son dispositif — hors des tours du dit sophistique — est le dispositif d'évidement de la cure tel que l'a inventé Freud.

³³ J. Lacan, Le séminaire, livre III, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

³⁴ De la « question de Freud » — « Freud le philosophe » — Lacan écrit : « De bout en bout, Freud ne s'est posé qu'une question — comment ce *logos littéral* peut-il avoir prise sur un animal qui n'en a que faire et qui n'en a cure ? » (J. Lacan, *Les psychoses*, *op. cit.*, p. 275). Le Freud que lit Lacan et qu'il nous invite à lire est bien loin de la « décision du sens... »