

# L'Acte Psychanalytique

Petite introduction  
à une anthropologie  
structurale générale

Séminaire de Marc Lebailly  
du 19 septembre 2020

## DIRECTION ÉDITORIALE

### Hygie

Pôle Réalité Psychique  
91 avenue d'Alsace Lorraine  
91550 Paray-Vieille-Poste



### Ea

Centre O. & M. Mannoni  
12 rue de Bourgogne  
75007 Paris



## MENTIONS LÉGALES

La présente retranscription est destinée à une libre diffusion sur internet via le site [marclebailly.com](http://marclebailly.com).

Son contenu est protégé par une licence publique de droit d'auteur [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/).

Type de licence : [CC BY-ND](https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/)

Marc Lebailly

# L'Acte Psychanalytique

Petite introduction  
à une anthropologie  
structurale générale

Séminaire du 19 septembre 2020

1. POUR UNE APPROCHE MÉTAPSYCHOLOGIQUE DE L'ACTE ARTISTIQUE ... PETIT TRAITÉ DES PASSIONS ORDINAIRES

- PROLOGUE

2. DE L'ATTRIBUTION FALLACIEUSE DE L'ŒUVRE D'ART AU REGISTRE OBJECTAL ET DES SURPRISES « INTERPRÉTATIVES » DE L'APPROPRIATION CAPITALISTIQUE

- OUVERTURE
- DE LA LINGUISTIQUE STRUCTURALE DE L'ART POÉTIQUE ET DU SUJET COMME « CACHÉ »

3. DE L'ÉCHEC APPARENT DE LA LINGUISTIQUE ET DE L'ETHNOLOGIE STRUCTURALE À THÉORISER LA FONCTION DE L'ART DANS LA RÉALITÉ SOCIALE ET DE LEUR CAPACITÉ INSUE À DONNER LA CLÉ DE QUOI IL SE CONSTITUE

- PROLÉGOMÈNES
- CONCLUSION

1.  
POUR UNE APPROCHE MÉTAPSYCHOLOGIQUE DE  
L'ACTE ARTISTIQUE... PETIT TRAITÉ DES  
PASSIONS ORDINAIRES

PROLOGUE

**J**e me suis autorisé, enfin, à expliciter théoriquement ce qui, du point de vue de la structure de l'appareil psychique constitue le psychanalyste et articule le passage du divan au fauteuil. Quand on s'autorise à faire énonciation de ce que jamais on n'a même énoncé, il faut aller au bout. C'est-à-dire déduire théoriquement ce qu'il en est du statut, et de la fonction, du psychanalyste dans le collectif. Manière d'aborder sur le fond ce qu'il pourrait en être d'une « transmission » mais aussi de la nécessité de la présence du psychanalyste dans le collectif. Cette démarche obligée implique un détachement qui ne peut aller qu'en s'amplifiant. Et, là où j'en suis, pourquoi pas ?

En effet vous m'avez entendu asséner, à plusieurs reprises, que la psychanalyse est une pratique sociale. Affirmation qui peut paraître un truisme, comme si cela allait de soi, et n'être pas une innovation théorique majeure. Force est en effet de constater que la cure s'adresse à des personnes en souffrance, dans les termes qui sont les miens en « survie » permanente, qui peinent à s'inscrire dans leur collectif d'appartenance. Mais pas seulement. Cette évidence ne constitue pas à elle seule que le psychanalyste soit perçu comme un acteur social, ni même que lui-même se perçoive comme tel. S'il y consent, il le

revendique du côté de l'éthique, implicitement philosophique, mais aussi de la morale ordinaire et du devoir, déployés sous l'avatar du soin, de la prophylaxie et, aussi, du prosélytisme. Ce qui est un peu court. Or, sa nécessité du côté de la réalité sociale, dépasse la dimension de l'humanisme idéologique ordinaire du soin apporté au semblable. Même s'il est conçu comme hippocratique. On pressent que cette présence atteste d'une nécessité que l'on peut qualifier d'anthropologique. D'une nécessité structurale qui demande une approche ethnographique de cette inscription de la singularité psychique du psychanalyste où le subjectif détermine la dynamique de l'appareil psychique. Ce qui ne manque pas d'alerter le collectif. Pour le rappeler, et ce qui interroge dans cette inscription, c'est le fait paradoxal qu'au Sujet il n'y a ni autre ni semblable et que la psychanalyse ne relève pas de la problématique du sens et de la signification. Nécessité donc que les ethnologues quand ils sont structuralistes, après Lévi-Strauss, récusent. Non pas qu'ils sachent qu'au Sujet il n'y a ni autre ni semblable, mais parce qu'ils ne peuvent rien dire d'autre du psychanalyste que sa fonction sociale de soignant. Et pourtant on constate que le psychanalyste s'inscrit dans le collectif tant bien que mal mais pas pour ce qu'il est. Cependant, ce constat et cette affirmation, qui tiennent de la phénoménologie n'y suffisent pas. L'hypothèse, à partir de laquelle je pars, est que sa fonction et sa place dans la structure de la culture sont les mêmes que celles qui tiennent l'artiste et le mystique depuis les origines de « l'humanité ». Ce qu'il faut entendre littéralement<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Le recours à ce terme « humanité » prendra une acception particulière dans ce qui va être développé ultérieurement. Il s'agit de l'humanité de l'homme. Ou encore de ce qui fait humanité dans la structure de l'appareil psychique

Mais cette hypothèse, pour parlante qu'elle puisse être à certains, n'a pas caractère d'évidence. En effet, *a contrario* de l'art, le psychanalyste ne produit aucun artéfact, ni aucune extase propre au mystique. Le sublime n'est pas inscrit à l'armature de sa pratique. Et pour cause puisqu'il ne bénéficie ni d'un « génie » ni d'un « talent » particulier. Ni d'aspiration à la transcendance qui par ailleurs inspire l'Acte du mystique quand il atteint ladite Ex-stase. Le psychanalyste se présente au mieux comme dépositaire d'une « théorie » qu'il aurait assimilée et qu'il met en œuvre dans une « praxis » individuelle spécifique: la cure. Il est vrai que pour expliquer l'efficacité de cette praxis, certains allèguent qu'il se joue dans la cure quelque chose qui tient à la fois de l'inspiration et de l'intuition. Intuition et inspiration qui auraient la vertu de provoquer chez le psychanalysant une série successive d'épiphanies. Le fait d'en appeler à ces « dons » permettraient de maintenir coûte que coûte une similitude entre Acte artistique et Acte psychanalytique. Ce qui à certains égards n'est pas totalement erroné puisqu'effectivement dans les deux activités il y a bien « Acte ». Mais pour ce qui est de la cure, l'Acte ne tient ni de l'intuition, ni de l'inspiration. Malgré cela, certains ne se sont pas privés de maintenir cette similitude apparente. Et ce parmi les psychanalystes eux-mêmes. Bien sûr, il n'en est rien. L'inspiration et l'intuition, forcément géniales, qui provoqueraient des épiphanies spectaculaires ne sont pas inscrites à l'armature de la conduite de la cure. Ni talent, ni génie ne sont nécessaires au psychanalyste. Seulement la passion de la connaissance du fonctionnement de l'appareil psychique qui lui permet, entre autres, de conduire la cure. Car la cure requière une conduite rigoureuse, fondée sur cette connaissance nécessaire qui consiste à repérer tout au long de son développement, au travers des dire (les

énoncés) du psychanalysant, les éprouvés structuraux métapsychologiques que ce dernier traverse tout au long de son déroulement. Vous me direz que l'artiste aussi a une profonde connaissance technique. Mais elle aboutit, dans ce cas, à un artéfact. Or la cure ne produit rien quand elle se termine. Aucun artéfact.

Il n'en reste pas même un souvenir chez le psychanalysant dont il pourrait faire un récit ou une œuvre littéraire (s'il en avait le talent). S'il y a récit ou œuvre au sortir de la cure c'est que celle-ci n'a pas été menée à bonne fin. Il s'agit alors d'une ultime mythologie fixée « littérairement », et idéalisée, qui permet à celui qui la produit un mode de survie adaptatif efficace. Il faut s'en convaincre, de la cure, il ne reste rien. Pas même une femme nouvelle ou un homme nouveau puisqu'aussi bien, comme nous l'avons vu dans le dernier séminaire, elle fait advenir ce qui, de tout temps, était potentiellement présent. A savoir le Sujet. Rien donc, à l'encontre de ce qui se passe pour l'œuvre d'art, à inscrire dans le patrimoine de l'humanité. D'ailleurs quand on emploie cette formule on ne se doute pas à quel point elle recèle, d'un point de vue à la fois ethnologique et métapsychologique, une réalité essentielle quant à la fonction de l'Art dans l'organisation sociale. Cela ne relève pas de la seule sacralisation. Tout se passe comme s'il y avait une intuition, disons préconsciente, qui mérite d'être théorisée. On trouve là privilégiée l'articulation entre le subjectif et le social. Ces quelques réflexions et objections laissent entendre qu'affirmer la similitude de fonction sociale entre l'artiste et le psychanalyste ne va pas de soi et peut paraître incongru. Soutenir cette hypothèse oblige à la démonter.



En ce qui concerne la tendance naturelle à sacraliser l'art, à défaut de pouvoir expliquer sa nécessité dans la réalité sociale, je suis persuadé qu'il ne faut pas référer l'art à une « création »; parler de création induit la sacralité. En effet ce signifiant est connoté, dans nos sociétés, et renvoie à l'acte créateur originel divin qui crée le monde *ex nihilo*. Son emploi, même métaphorique, pour définir l'Acte artistique révèle la croyance qu'il y aurait une véritable filiation entre dieu et l'artiste. L'artiste serait un « élu ». Et bénéficierait d'une délégation merveilleuse d'une partie de l'omnipotence déique. Ne parle-t-on pas de manière emphatique du « divin » Mozart (quand on lit ses lettres à son père et les préoccupations scatologiques qu'elles recèlent on s'aperçoit qu'il n'était pas vraiment divin) et de quelques autres. Cette filiation au divin est explicite dans un opéra de Monteverdi où Orphéo, à la fin, est accompagné dans l'Olympe par Apollon pour siéger auprès des dieux. Mais la métaphore concerne la musique. C'est elle qui est déifiée, pas Orphée. Et paradoxalement cette apotheose signe la fin de l'asservissement de la musique aux louanges dédiées à dieu, celui des chrétiens, ou à l'amour. J'y reviendrai. En effet cet asservissement aux louanges de dieu rend l'Acte artistique transcendantal. Ce qu'il n'est pas. S'il l'était, cela voudrait dire que le Sujet (la fonction subjective) serait elle-même transcendantale et, partant, déifiable. Le Sujet deviendrait « substance » comme chez Spinoza. Mon matérialisme invétéré s'y refuse. Comme nous l'avons vu dans le dernier séminaire, la nécessité de la transcendance, et donc de dieu, n'est envisageable que si, dans l'appareil psychique, le Sujet est absent. Là où le Sujet est absent dieu, ou toute autre manifestation de transcendance, réapparaît individuellement pour peu que le collectif en entérine la croyance. Si l'Acte artistique est de nature subjective alors, l'art n'est pas divin. Il est divin seulement pour ceux, parmi ses thuriféraires, dont la

subjectivité défaille. Il est un recours ultime. Au contraire, et pour parodier Nietzsche, l'artiste est « humain, trop humain ».

Bien sûr on pourrait m'objecter que ce que j'annonce là tient du truisme.

En effet, il y a lurette qu'on attribue à l'art d'être le refuge de la subjectivité. Il n'y aurait guère de novation. Mais ce constat relève de l'ambiguïté sémantique car dans son acception triviale, la subjectivité ou le subjectif, renvoie à **l'originalité** moïque à la fois de l'œuvre et de l'artiste. Banalement, la subjectivité renvoie à la personnalité. Pour la vulgate, l'artiste est alors une personne hors du commun possédant un savoir-faire exceptionnel dans telle ou telle discipline artistique.

Personnalité hors du commun dont on ne cesse de s'interroger sur le pourquoi de cette originalité. Les historiens et les critiques d'art, les amateurs aussi, n'en finissent jamais de gloser sur les raisons de cette exceptionnalité. Soit on paraphrase, soit on argue de manière érudite et savante, parfois avec ferveur, sur les prétendus déterminants historiques, sociaux familiaux, affectifs, traumatiques, psychologiques ou sentimentaux, pour expliquer soit ce qui a constitué l'artiste soit l'œuvre. Dans les termes qui sont les miens, on enfile comme des perles, parfois intelligemment et subtilement, les raisons qui non seulement n'expliquent et n'apportent rien à la compréhension de l'artiste de l'œuvre et de l'art mais contribue à masquer leur fonction nécessaire dans le collectif. C'est-à-dire en quoi ils attestent de la nécessité subjective de l'humanité de l'homme dans le collectif. Encore faut-il théoriser et démontrer cette affirmation.

2.

## DE L'ATTRIBUTION FALLACIEUSE DE L'ŒUVRE D'ART AU REGISTRE OBJECTAL ET DE SURPRISES « INTERPRETATIVES » DE L'APPROPRIATION CAPITALISTIQUE

De fait, on en reste souvent à ce que l'œuvre d'art constitue le prétexte à déclencher une envie objectale d'appropriation réelle ou virtuelle.

Posséder, dit-on, s'approprier dont on ne sait ce qui motive. Car pour parler comme les économistes, une œuvre n'a pas à proprement parler d'usage ou d'utilité et donc, conséquemment, pas de valeurs d'échange. Elle ne comble, *a priori*, aucun besoin vital ou réputé primaire. On peut évoquer une « valeur imaginaire ». Mais elle n'en reste pas moins « gratuite ». Et pourtant l'œuvre d'art « vaut ». On tente alors de sortir de ce paradoxe en appelant, depuis la philosophie grecque, au « beau », comme si le beau était un besoin vital pour l'homme. Si on voulait caricaturer on pourrait dire qu'à la question : « pourquoi l'art est-il vital ? », la réponse serait : « parce qu'il crée (produit) du beau ». Et que le beau est une des aspirations humaines la plus haute. Et que cette aspiration relève d'une aptitude ineffable de l'Esprit humain qui l'y pousse. C'est pourquoi Platon en a fait un attribut de l'âme. Et l'éveil de l'âme s'active au travers des perceptions que déclenche la sensation du beau. À partir de quoi l'âme aspire au bon et au bien (entendu comme morale) qui lui ouvre les chemins de la « vérité » ! Cette jolie mythologie philosophique est assez convaincante et justifie la valeur et la nécessité de l'objet d'art. On peut continuer à y croire. Mais, à notre époque, en référer à l'âme et à ses vertus peut paraître anachronique. Dans notre temps on cherche la « vérité » plutôt du côté de la science; l'âme n'a plus

la valeur que la philosophie et la religion lui octroyaient. On s'en soucie peu ou plus, quoique Freud continue dans certains textes à l'évoquer. Mais pour cette théorie du beau, du bien et de la vérité, il y a toujours des adeptes fervents et sans doute sincères. En particulier dans le mondillo artistique. On intitule alors ce discours, sur le beau et ses vertus, « d'esthétique ». Il faut pourtant remarquer que les arts contemporains démentent cette idéalisation du beau et donc de l'esthétique. On qualifie alors l'œuvre de forte à défaut d'être belle. Sans qu'on puisse en dire ce qui la fait forte. Pourtant la perception du « beau » semble une réalité que les cognitivistes repèrent de manière précocissime chez le nourrisson. Mais peut-être n'est-ce pas le « beau » qu'ils repèrent mais seulement des « Gestalt » où la symétrie prédomine et fait téter et saliver le nourrisson.

Logiquement pourtant, dans nos sociétés matérialistes et rationalistes, marchandes et technocratiques, on aurait pu penser que l'art aurait dû « disparaître » comme superfétatoire. Qu'a-t-on à faire de l'esthétique? Qu'a-t-on à faire de l'esthétique si elle confine au divin, au sacré, au transcendantal ? En principe : rien. Qu'il ait une fonction dans les sociétés régies essentiellement par la pensée sauvage et le mythe, cela se conçoit et s'explique rationnellement. Le sacré fonde la croyance. Et il faut une représentation du sacré sous les espèces d'un artéfact artistique. Mais dans les nôtres réputées développées, cela fait énigme. Pourtant contre toute rationalité objective, il n'en est rien. L'art reste une dimension indispensable de notre réalité sociale. Au point qu'il est pris en compte et se constitue en idéologie républicaine qui bénéficie en France d'un ministère de la culture. Au sens des beaux-arts et des belles lettres. « Culture » non pas dans le sens anthropologique mais pour connoter le registre du beau et de l'esthétique. Sans doute cette idéologie

républicaine du beau prend sa source au moment de la révolution de 1789 sous l'impulsion d'hommes comme l'Abbé Grégoire. Il s'agissait sans doute, dans leur esprit, d'étendre le principe d'égalité au domaine des arts. S'élabore alors une doctrine de la conservation et des musées. Peut-être même, au-delà de l'égalité s'agissait-il aussi de promouvoir la fraternité au prétexte que, grâce à la communion dans l'art, tous les citoyens seraient des « frères ». Cette doctrine part du constat qu'antérieurement l'art était l'apanage d'une minorité, une élite éduquée qui était susceptible de développer une sensibilité que le commun des mortels n'avait pas. Les membres de cette élite avaient, eux, une âme! Cette élite était issue des classes dominantes : d'abord aristocratique, ensuite bourgeoise, puis petite bourgeoise. La république se doit alors, par partis pris idéologique, de donner accès aux arts à tous. C'est-à-dire au peuple qui en était privé. Tout se passe comme si cet accès à la culture dérivait de la nuit du quatre août 1789 qui a vu l'abolition des privilèges. Pour parler comme feu le parti communiste, l'art serait un acquis de la classe ouvrière antérieurement réservé à l'élite. L'accès à l'art ferait écho à la conquête par celle-ci de la liberté et de l'égalité acquises grâce à la révolution. L'art cocherait, alors, symboliquement toutes les cases de notre devise républicaine : liberté, égalité, fraternité. On comprend qu'on lui ait dévolu, sous De Gaulle, un ministère. Mais il ne s'agit pas seulement de donner accès mais aussi de promouvoir une éducation qui permette cet accès. La république se donne la responsabilité de l'édification des masses. Rien d'humain ne peut échapper à la mission de la république. Marx va jusqu'au bout de cette idéologie quand il donne comme but au sens de l'histoire l'émergence de l'âge d'or qui serait le résultat de la lutte des classes. L'accès à la culture se transforme en droit à la culture. Bien sûr on peut considérer que cette idéologie républicaine

peut être qualifiée de mythologie. Si tel était le cas, il y aurait une « vérité » cachée qui consiste à rationaliser la nécessité d'un point de vue politique et social de l'art dans la réalité sociale. Ce qui est, si ce n'est pertinent, du moins pas faux. Elle atteste de la nécessité de l'Art dans la réalité mais est justifiée par des **raisons** idéologiques qui masquent la **cause** véritable de cette nécessité. Reste qu'il y a dans cette idéologie politique un parti pris objectal qui consiste à considérer que les masses populaires, comme on disait au parti communiste, ont droit d'accès à la jouissance des artefacts artistiques. Soit qu'elle les pousse à en jouir virtuellement, au musée par exemple (le Louvre est devenu musée national au moment de la révolution), ou au théâtre, ou au concert, soit en les acquérant.

Aussi, cette idéologie constitue un effet d'aubaine pour le système capitaliste des échanges de nos sociétés développées. Le système capitaliste a la caractéristique de récupérer toute opportunité qui peut générer une production susceptible de générer de la plus-value financière. C'est-à-dire de la « valeur » pour l'actionnaire au titre de rémunération du capital. Et il élimine toute action productive qui ne le permet pas. La « culture artistique » n'a pas échappé à ce mécanisme. Elle est devenue « un marché » comme un autre qui a partie liée, entre autres, avec ceux du loisir et du tourisme. Cette part du marché du loisir et du tourisme peut être lucrative. Ce n'est pas la dernière fois qu'une idéologie sociale ou éthique sera reprise dans le système capitaliste de production pour générer de la « richesse ». On peut penser à l'écologie aujourd'hui. L'écologie a toutes les chances de prospérer si, et seulement si, ses tenants admettent et œuvrent pour qu'elle puisse inscrire impérativement cette idéologie politique dans le système de production

capitaliste. Le débat qui consiste à opposer politiquement l'écologie au capitalisme ne peut qu'aboutir à l'échec du mouvement écologique. Et n'a pas lieu d'être: l'écologie sera capitaliste ou ne sera pas étant donné l'hégémonie planétaire du système de production capitaliste; elle gagnera si elle consent à créer de la valeur financière pour l'actionnaire. C'est-à-dire le capitaliste. On peut seulement espérer qu'elle participera à régénérer le capitalisme rhénan, tel que Max Weber en esquisse la théorie, sous les espèces de l'économie écologique solidaire. Si elle y consent alors elle a un bel avenir devant elle. Ceci dit sans cynisme aucun. Son idéologie humaniste pourra alors se déployer sans opposition réactionnaire: mettre en œuvre les moyens de réparer et de préserver la Nature avec un grand N. On appliquera alors de manière lucrative les données scientifiques et techniques susceptibles de la « respecter » et de la « protéger ». Et surtout en déployant les moyens de « réparer » les avanies qu'Homo Sapiens n'a jamais cessé de lui faire subir depuis le paléolithique. Mettre en œuvre, mu par la culpabilité, cette mythologie de l'Eden perdu et qu'à toute fin il faut retrouver. Une étude ethnologique quantitative que nous avons menée récemment avec Laurent Benarbia, montre que la mythologie chrétienne a fortement décliné en France depuis 2002 et que ses adeptes ont migré du côté de la foi écologique... Bien sûr d'un point de vue scientifique la planète terre n'a que faire de cette idéologie portée par une « mythologie édénique ». Celle-ci n'a de sens que si on considère que la dite planète terre est « notre possession » dont nous aurions fait un mésusage. Depuis que la planète terre est terre, elle n'a cessé de se transformer tant d'un point de vue physico-chimique que biologique. Il n'y a donc jamais eu de biotope « idéal originel » et fixé.

Sans doute l'idée qui sous-tend la terreur d'une catastrophe écologique imminente tient au fait que les progrès de la science nous font prendre conscience que notre espèce, comme toutes les autres espèces, est condamnée, à plus au moins long terme, à disparaître(ou pas). On retrouve, déplacée du côté du collectif, l'angoisse de mort. Et ce parce que mythologiquement certains collectifs d'Homo Sapiens ont fondés leur structure sociale et leur pérennité sur le mythe de la maîtrise de la nature comme sens à leur raison d'être. De fait, certains groupes d'Homo Sapiens, dits modernes y ont adhéré tandis que d'autres groupes fondés sur la mythologie de la symbiose avec la nature sont restés chasseurs/cueilleurs et nomades. C'était sans doute il y a 12.000 ans, en tous cas au Moyen Orient. C'est ce que j'appelle la « Grande Divergence ». Plus tard, au néolithique, aux alentours de 5000 ans avant JC, les Homo Sapiens « modernes » se sont sédentarisés. Les civilisations qui se sont constituées et ont inventé l'écriture, ont énoncé et écrit explicitement cette mythologie de la possession. Si on veut s'en convaincre, on peut se référer à l'épopée de Gilgamesh (2560 avant JC) ou plus tardivement à la Genèse dans la bible hébraïque qui est sans doute une variante du mythe babylonien. L'appropriation et la production découlent de la croyance en cette mythologie de la maîtrise de toutes choses sur terre et les justifie. Nous en sommes toujours là. Aujourd'hui resurgit la culpabilité, liée à la conception « propriétaire » de la nature exacerbée par le progrès scientifique, dérive soit sur une doctrine écologique appelant de ses vœux un changement politique radical et utopiste (retrouver le paradis perdu ou tout au moins en protéger une partie), soit sur une dystopie catastrophique de fin du monde annoncée. Avec cette dystopie, on en serait encore à cette vieille croyance que l'homme a volé le fruit défendu de l'arbre de la



connaissance, aujourd'hui sous les espèces de la science, et ne manquera pas d'être auto-puni pour ce forfait. De fait la réalité est beaucoup plus simple. Du temps de Paul Valéry on découvrait que les civilisations étaient mortelles; à notre époque on prend conscience que notre espèce, à l'instar de ce qui arrive devant nos yeux à une multitude d'autres espèces (la cinquième extinction dont nous serions responsables) peut, elle aussi, disparaître dans un avenir proche ou lointain. Ce qui n'est pas écrit mais tout de même attribué au réchauffement climatique dont nous sommes (objectivement) responsables. Il y a peu, l'angoisse de mort se justifiait par la menace nucléaire. Nous perdons alors une consolation ultime à notre destin mortel individuel. L'angoisse de mort déplacée sur la disparitionannoncée de l'espèce dont l'immortalité imaginée justifierait l'acceptation de notre finitude personnelle. Certains font des enfants pour ça.

Il est probable que l'art ait, lui aussi mais à bas bruit, cette mission secondaire de signifier cette immortalité de l'espèce. Une civilisation n'est jamais tout à fait morte, et ceux qui la constituaient non plus, si elle nous lègue ses artefacts artistiques; un artiste n'est pas tout à fait mort s'il nous lègue ses œuvres réputées « impérissables ». Mais il ne faudrait pas se méprendre quand j'évoque cette fonction de maintenir l'illusion d'immortalité dévolue à l'art. Il n'y a ni ironie ni dérision. Cette illusion révèle sans aucun doute une réalité autre que la croyance en l'immortalité qui, elle, ne répond pas directement à la question:« pourquoi l'art ? ».

Pour revenir sur le fait que bien que les artefacts artistiques n'aient aucune « utilité » ou « valeur d'usage », donc *a priori* aucune valeur d'échange, il n'en reste pas moins qu'ils s'inscrivent dans les échanges

commerciaux ordinaires. Cependant, il ne faudrait pas hâtivement en conclure qu'ils subsistent dans nos sociétés uniquement parce que le système économique capitaliste s'en est emparé. Pourtant les œuvres ont une caractéristique qui ne correspond pas exactement à ce que l'on connaît aujourd'hui de la consommation dite « des biens et des services ». La consommation est fondée sur le principe de l'obsolescence programmée qui est une des conditions de la croissance économique. En effet, Joseph Schumpeter a démontré que, pour qu'il y ait « innovation », donc croissance, il faut qu'il y ait obsolescence. Processus qu'il appelle « destruction créative ». Or une œuvre, quand elle est œuvre « majeure » (mais pas si elle est moyenne ou mineure), ne tombe pas en désuétude et le principe de destruction créative ou d'obsolescence ne peut lui être attribué. Ce qui explique le marché de la conservation muséographique qui relève d'une économie des « services culturels » à l'instar des concerts, des représentations théâtrales, des expositions... Dans le circuit des échanges économiques, l'art a donc une place à part. On considère que c'est un aspect de l'économie « patrimoniale ». Ce qui n'explique en rien pourquoi une œuvre serait patrimoniale. D'autant que, quand il s'agit d'artéfacts patrimoniaux artistiques, il semble qu'il y ait deux « marchés » distincts. Le premier concerne le marché des artéfacts artistiques produits par de petits Maîtres. Il s'organise quasiment comme celui du luxe. Il fonctionne à la fois sur la rareté (l'offre) et sur la mise en concurrence des artistes entre eux qu'on identifie au moyen d'une appréciation quantitative : à partir de la quantité de la demande. On parle alors de la cote de tel ou tel artiste. Néanmoins ces œuvres restent patrimoniales. Mais leur cote, comme toute cote, varie à la hausse ou à la baisse en fonction de la demande et semble répondre au processus capitaliste de l'évaluation de l'offre et de la demande. Et ils tombent

parfois dans l'oubli. Mais pas en désuétude. L'art quand il est « génial » ou très talentueux, et reconnu socialement comme tel, échappe à cette pseudo rationalité économique habituelle.

Il y a, à côté du marché de l'art ordinaire, un marché de l'art extravagant, qui constitue le second type de marché patrimonial. J'ai vu récemment un masque « lune » Baoulé partir en vente publique chez Sotheby's à plus de 4.750.000€. Il est vrai qu'il appartenait à un grand marchand et collectionneur d'art africain (Marceau Rivière). J'en ai un semblable issu de la même collection qui provient si ce n'est de la même « main » (le même artiste), au moins du même atelier autochtone. Certainement il ne ferait pas le même prix. D'abord parce que je ne suis pas Marceau Rivière (le pedigree de la suite des collectionneurs compte) et que, de plus, il est moins « parfait ». Je n'évoque pas là une quelconque perfection « esthétique ». Disons, pour faire court, qu'il « parle moins » ou bien plutôt qu'il ne fait que « murmurer »! On peut, si on veut rationaliser, évoquer sa rareté qui pourrait être un argument mais n'est guère convainquant. En effet, on retrouve la même incohérence économique pour la cote des œuvres occidentales anciennes, modernes ou contemporaines. Essentiellement quand il s'agit de peinture. On a vu le dernier tableau de Léonard de Vinci, *Salvatore Mundi*, proposé à la vente atteindre la somme de 400 millions d'euros, un Picasso, *M-T Walter*, 138 millions d'euros et *Femme d'Alger* de Matisse 169 millions d'euros, un tableau de Pollock se situe à 165 millions, un tableau de Van Gogh, *Dr Gachet*, 132 millions d'euros. Et on pourrait allonger la liste à l'infini. Mais, on ne peut alléguer la rareté comme déterminante. En effet, pour la plupart ces peintres ont été prolifiques. En particulier Picasso qui produisait jusqu'à cinq à six tableaux par jour. On pourrait aussi faire

valoir que ces enchères extravagantes sont le fait de milliardaires dont on pourrait suspecter que leurs motivations seraient intéressées et n'auraient rien à voir avec l'art. Par exemple il s'agirait pour eux de mener ces transactions comme s'il s'agissait de simples investissements spéculatifs, à la hauteur de leur fortune, ou des moyens sophistiqués d'optimisation fiscale à travers des fondations ou pire encore une manière de blanchir de l'argent réputé sale. Œuvres que l'on retrouve alors stockées dans des hangars sophistiqués de zone franches logées dans des paradis fiscaux. On pourrait aussi faire dans la psychologie de bazar et considérer qu'il s'agit de satisfaire des égos surdimensionnés dans une compétition avec d'autres égos surdimensionnés. Pinault et Arnaud en France pourraient servir d'exemple. Tout ceci est possible et même probable outre le fait que certains acquéreurs ont, de plus, une véritable passion pour l'art. Mais cela me paraît insuffisant pour comprendre et expliquer ce qui fondamentalement se masque derrière ces enchères extravagantes.

**Fondamentalement donc, et de manière contre-intuitive, il faudrait entendre que ces comportements économiques hors normes indiquent, concrètement et spectaculairement, que ces œuvres, quand elles sont géniales, n'ont pas de prix.** Et que donc, elles transgressent les règles rationnelles de la marchandisation et des échanges capitalistiques ordinaires. Ces pratiques économiques hors norme seraient le moyen de l'attester pour le collectif. Si on voulait faire savant on pourrait évoquer que ce serait une variante capitaliste **du potlatch** chez certaines tribus amérindiennes. Il y aurait donc, au-delà des raisons « moïques », des calculs triviaux et de l'infatuation, une dimension que l'on pourrait considérer comme « symbolique ». Il serait sans doute plus juste de dire « humaniste » ou « humaine ». Nous verrons

pourquoi ultérieurement. Il y a effectivement une composante « symbolique » (comme dans le potlatch) au sens de l'ethnologie structurale mais elle est secondaire et n'explique pas de quelle essence est fondamentalement l'œuvre d'art. Je dirais même bien au contraire. Car le caractère « symbolique » dérive souvent du côté « sacré » immanent qui renvoie inéluctablement au transcendantal. C'est-à-dire que l'œuvre, au-delà de sa valeur monétaire ou bien plutôt malgré sa valeur monétaire, a effectivement une valeur sociale indispensable. Quand je parle de valeur sociale, c'est sans doute insatisfaisant. Il faudrait plutôt dire une nécessité pour le fonctionnement et l'homéostasie du « collectif », mais qui déroge justement à l'organisation « symbolique » qui structure la réalité sociale. Pour le dire platement, si l'œuvre n'a pas de prix c'est qu'elle est essentielle pour le collectif. Et pas seulement du côté du symbolique et du sacré. C'est la différence entre une œuvre ordinaire, produite par un petit maître, qui s'inscrit dans le système capitaliste des échanges, de la rareté et de la concurrence, et une œuvre « irremplaçable » produite avec génie dont le prix exorbitant, sans qu'on puisse alléguer une quelconque rationalité économique ou psychologique convaincante, atteste qu'elle est essentielle et impérissable. Dans les termes qui sont les miens, l'art quand il est Art, ne s'inscrit, même si on fait « comme si », dans aucune relation d'objet. Il atteste d'une présence persistante. Si toute à l'heure j'ai fait allusion au masque « Lune » Baoulé de Marceau Rivière, c'est pour faire écho à la conclusion à laquelle arrive Lévi-Strauss dans son ultime livre consacré à l'art: « *Regarder, écouter, lire*.

*« Comme la statue de bois (ici le masque) qui accouche d'un arbre, elles seules (les œuvres) apportent l'évidence qu'au cours du temps, parmi les hommes, quelque chose s'est réellement passé. »*

## OUVERTURE

Dans le développement précédent, j'ai tenté de faire entendre qu'il n'est pas si facile de démontrer la nécessité de l'Art dans nos types de sociétés. Pas si facile si on exclut la possibilité de s'en remettre soit au « beau » platonicien soit à des considérations mercantiles ou économiques. Je vous rappelle l'hypothèse que j'émetts quant à cette problématique : s'il y a véritablement similarité de fonction et de nécessité dans la réalité sociale des artistes, des mystiques et des psychanalystes alors il peut être nécessaire de comprendre et de théoriser de quelle nécessité ressortent l'art et l'artiste dans la culture. **En effet, on aurait pu trancher la question de la non-nécessité de l'Art dans nos sociétés en postulant que l'Art dans la réalité sociale est une nécessité uniquement pour les sociétés de chasseurs/cueilleurs** en alléguant qu'il est indispensable pour étayer la nécessité fonctionnelle du sacré qui fait sens afin d'assurer la consistance de la structuration de l'organisation « inconsciente » symbolique de leur culture propre. Si on affirmait cela, on poserait le paradoxe qui consiste à énoncer qu'il n'y aurait d'Art que chez les sociétés organisées essentiellement par la pensée sauvage. Si on considère que le sacré n'est plus central dans la structuration de nos sociétés développées, et si l'Art est un élément constituant du sacré, alors sa raison d'être n'est plus nécessaire. Il devient une distraction parmi d'autres distractions. Ce serait admettre alors que nos sociétés modernes sont, elles, structurées par la pensée productive « rationnelle » qui serait plus pertinente que la pensée sauvage pour organiser le collectif et qu'il y aurait effectivement un « progrès » dans la structuration de la culture. Ce serait aussi occulter que la structuration de la culture est toujours fomentée par la pensée sauvage symbolique qui trouve dans nos sociétés

modernes un babillage « rationnel » dont la sociologie et la politique font leur objet. Si on ne prend pas en compte cette hypothèse on est contraint, quoiqu'on en veuille, d'admettre qu'il y a bien deux types de société: l'un « archaïque », l'autre « moderne ». Pour revenir à l'Art, on se retrouve alors devant un paradoxe dont on tente de sortir soit en opposant « Arts premiers » des sociétés de chasseurs/cueilleurs aux « Arts savants » des sociétés modernes soit en considérant que l'Art dans les sociétés modernes est une résurgence d'un archaïsme que nos sociétés toléreraient en les vénérant comme des vestiges de ce temps révolu. Bien sûr, il n'y a pas plus de solution à la continuité entre « Arts premiers » et « Arts savants » qu'il n'y en a entre sociétés « archaïques » et sociétés « modernes ». L'Art est l'Art depuis que Sapiens est Sapiens et sans doute même avant chez les autres espèces issues d'Homo Erectus. En tout cas Neandertal.

Vous me direz : pourquoi ne pas tenter directement la théorisation de la fonction du psychanalyste dans la réalité sociale contemporaine? D'autant que cette problématique pourrait avoir une réponse évidente. Car on peut répondre de manière pragmatique et simple en alléguant de la nécessité de prendre en charge et de soigner les maladies psychiques. Cela me paraît un peu court et n'explique rien si on veut pouvoir dire quelque chose de consistant et de convainquant sur ce qu'il est convenu de nommer, depuis Lacan, « psychanalyse en extension ». Expression qui n'est guère satisfaisante, comme je m'en suis déjà expliqué. On ne sait pas ce qu'elle recouvre exactement et en quoi elle se différencie de l'enseignement, du prosélytisme et de la prophylaxie. À cette expression, on peut lui reconnaître simplement qu'elle met l'accent sur la singularité supposée de la psychanalyse et du psychanalyste dans la réalité sociale.

Ce qui n'est pas rien. Mais cela reste, pour pertinent que cela soit, un constat phénoménologique qui risque simplement de donner un statut social, voir une aura particulière, au psychanalyste. Une sorte d'habitus professionnel qui le réduit à sa seule « fonction » de soignant dans les sociétés modernes, mais ne dit rien de sa nécessité dans la réalité sociale d'un collectif humain. Car depuis que la psychanalyse s'est détachée de la philosophie et de la psychologie (ce qui n'est toujours pas gagné), on a l'intuition, ou la conviction floue et confuse, qu'il en est autrement. Cette conviction est d'autant plus fragile que jusqu'à présent l'éventualité de la psychanalyse comme théorie explicative de la réalité psychique d'Homo Sapiens est très contestable puisqu'aussi bien elle se fonde explicitement sur des mythologies propres aux sociétés occidentales, disons indo-européennes. J'ai rencontré en Corée un jeune lettré, brillant intellectuel, qui ne jurait plus que par Lacan et se destinait à la psychanalyse. Dans ce qu'il en disait de ce qu'il avait compris et retenu de l'œuvre de Freud et de Lacan, on entendait une sorte de placage syncrétique des concepts psychanalytiques sur sa culture confucéo-bouddhique. L'Œdipe et la pulsion, le Grand Autre et le Nom du père, revus à la sauce confucéenne... C'était assez affligeant. Mais je ne doute pas qu'il fasse un bon psychothérapeute. Ce fondement mythologique est un double handicap à déclarer la psychanalyse comme théorie ayant une validité universelle. D'abord parce qu'elle est fondée sur des mythologies Indoeuropéennes et ensuite, en admettant que Freud et Lacan soient partis de « savoirs » mythologiques pour tenter d'en induire un modèle théorique consistant, il faut bien admettre que leurs tentatives n'ont jamais débouché sur un véritable modèle universel puisqu'aussi bien jusqu'à la fin de leur vie, ils n'ont cessé de remanier leurs « concepts » et leurs « structurations » métapsychologiques. Ce dont on n'en finit pas de



les glorifier, comme si cela était tout à leur honneur, alors que nous devrions considérer cela comme le signe patent d'un échec. Dans toute autre discipline on oublierait ou on tenterait de tenir compte des effets intuitifs pour reprendre la modélisation là où ils l'ont égarée. Si on considère, bien sûr, que la voie qu'ils ont ouverte est non seulement valide mais cruciale. Ce qui est mon cas. De plus, même si notre discipline s'avère une véritable novation, il faut bien reconnaître qu'elle ne concerne, même dans nos sociétés, qu'une infime minorité. Ce qui ajoute à la suspicion en ce qui concerne sa prétendue universalité. Mais Freud et Lacan croyaient à l'universalité de la psychanalyse au point de comparer (ou d'espérer !) sa propagation à des épidémies: la peste pour Freud, la rage pour Lacan. Leur espoir a fait long feu et l'épidémie, qui n'est pas une pandémie, s'éteint inexorablement, sous les coups de boutoirs de l'idéologie scientifique. Pourtant l'hypothèse psychanalytique d'un appareil psychique n'est pas pour autant caduque et peut contribuer au corpus de connaissances essentielles pour comprendre ce qu'il en est d'un « fait humain total » pour parodier Mauss et son « fait social total ». En particulier pour ajouter une dimension psychique à la modélisation déjà esquissée par l'ethnologie structurale de ce qu'il en est de la réalité sociale. La question reste de savoir si ce système de connaissances qui cerne la réalité psychique est un passage éphémère ou s'il est appelé à perdurer. En d'autres termes, l'invention de la psychanalyse et du psychanalyste par Freud et Lacan constitue-t-elle une émergence nécessaire à la structuration et à l'opérationnalité, donc à la pérennité, des sociétés techniquement développées par la pensée productive scientifique? Ou bien a-t-on encore à faire à une des multiples émergences d'approches conceptuelles (comme l'alchimie) qui se sont avérées éphémères parce que caduques ? La réponse est oui, avec

certitude, dans l'état actuel où se trouve la théorie psychanalytique freudo-lacanienne. Parce qu'elle est mythologico-philosophique elle ne peut être qu'éphémère et sa disparition, comme le Jungisme, est programmée pour bientôt. Sans doute une génération. Elle ne peut raisonnablement perdurer que si elle acquiert un véritable statut de science humaine. L'alchimie a été le précurseur de la chimie, puis de la biologie, enfin de la biologie moléculaire. Dans nos sociétés, seule une science peut s'affirmer et inscrire ses connaissances dans le collectif. Non pas en vertu de la rigueur scientifique mais parce que seule une science, là où en est notre culture, peut générer une croyance authentique et légitime pour le collectif et participer ainsi à sa dynamique. Car se sont toujours les croyances qui constituent la cohésion sociale d'Homo sapiens. Nous autres, « hommes et femmes modernes », qui savons que dieu est mort depuis Nietzsche, ne croyons plus qu'aux bienfaits de la science et de la technique. Ce que Nietzsche et Heidegger abhorraient. À tort sans doute. À ce titre, il n'y a plus de « vérité » (qui fonde la croyance collective) que scientifique. La science a remplacé dieu. On a la « vérité » qu'on peut. Il n'y a pas de bons ou de mauvais systèmes de croyances pour fonder une appartenance culturelle. Et une connaissance scientifique ne vaut dans la réalité sociale que parce qu'elle suscite une croyance qui permet l'appartenance. On passe alors des catégories de l'exact et de l'erroné, que les sciences fomentent, aux catégories de vrai et de faux nécessaires à la constitution du collectif et qui, elles, ne sont pas concernées par l'exact ou l'erroné. Reste que si la pérennité de la psychanalyse, de son esprit et de son « humanisme » dépend du fait qu'elle s'avère scientifique, il faut reconnaître que ce n'est pas gagné. Loin de là; et ma tentative est sans doute dérisoire. Il faudrait être bien infatué pour penser autrement. Mais comme vous le savez : « *point n'est*

*besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer*<sup>1</sup>». D'ailleurs quand bien même la psychanalyse serait reconnue comme une science humaine structurale, cela n'assurerait pas pour autant de sa pérennité. Car il ne serait pas prouvé qu'elle ait une nécessité structurelle culturelle. Elle pourrait s'avérer inessentielle dans la structuration du collectif quoique relevant d'un authentique divertissement subjectif qui ne relève pas de la mythologie mais de la science. Quoique son destin, dans la réalité sociale, est de s'avérer comme une croyance qui assure sa validité pour la masse communicante. Ce qui n'empêche que justement, à l'instar de l'Art elle ait, par le truchement du psychanalyste et de son Acte (Acte qui ne se limiterait pas à la cure), une fonction dans le collectif qui ne relève pas de la croyance. Ce qui permettrait de donner une consistance à ce qu'il en est de la psychanalyse en extension. Reste à savoir si cette esquisse d'hypothèse a une chance d'être fondée.

En effet, étant donné leur antériorité historique, on pourrait penser que l'art et l'artiste, le mysticisme et le mystique, ont une présence suffisante pour assurer la dynamique (l'homéostasie) culturelle des sociétés, même productives, sans le renfort de la psychanalyse et du psychanalyste. La seule hypothèse qui pourrait accrédi-ter de sa nécessité culturelle serait qu'il faille que la psychanalyse et le psychanalyste se substituent au mysticisme et au mystique (et aussi au philosophe) pour attester dans la réalité sociale la nécessité de la prise en compte de la dimension subjective proprement humaine sans le recours implicite ou explicite à la transcendance. Pour reprendre la comparaison simpliste de l'alchimie et

<sup>1</sup> Guillaume III d'Orange-Nassau

de la chimie, il faudrait dire que la psychanalyse structurale soit au mysticisme et à la philosophie ce que la chimie et la biologie ont été à l'alchimie. Ou encore de manière plus abrupte, la psychanalyse se présenterait alors comme mysticisme sans dieu, quelque soit le nom qu'on lui donne ou la forme qu'il prend, c'est-à-dire sans référence à la transcendance ou à l'immanence dont use la philosophie et la métaphysique (ou le mysticisme) parce qu'elle s'avère une connaissance scientifique qui permet de fonder un humanisme laïc. Humanisme fondé seulement sur la nécessité de la présence subjective psychique dans la structuration du collectif. Je sais que cela paraît un tantinet utopique ou quelque peu abscond. Mais il faut bien se divertir. Bien sûr, ceux qui connaissent un peu la position de Lévi-Strauss concernant le concept de sujet philosophique entendront que je m'inscris en faux contre sa phobie du subjectif. Mais il n'est pas non plus certain que Lévi-Strauss ait une antipathie définitive concernant la subjectivité. Simplement, peut-être n'avait-il pas les moyens de donner une définition au fait subjectif et de l'articuler dans sa conception culturelle de la réalité sociale. D'où on peut faire l'hypothèse que son intérêt pour l'art attesterait de cette préoccupation, voire sa quête, incessante pour la dimension subjective de l'humain. J'y reviendrai.

## DE LA LINGUISTIQUE STRUCTURALE DE L'ART POÉTIQUE ET DU SUJET COMME « CACHÉ »

Tout ce long développement, qui peut apparaître comme une justification *a priori*, me paraissait utile pour donner consistance à ce qui

va suivre. En particulier de tenter une théorisation anthropologique structurale (et non seulement ethnologique ou exclusivement métapsychologique) de la fonction de l'art dans le collectif. Pour se faire, il faut au préalable se poser, avant celle de « pourquoi l'art ? », la question, du point de vue métapsychologique, de « qu'est-ce que l'art ? ». Car ce n'est pas parce qu'on fait l'hypothèse qu'il matérialise la présence subjective dans le collectif qu'on a répondu à l'articulation du comment cette présence subjective se manifeste dans le collectif. C'est à partir de quoi on pourra, alors, démontrer la nécessité qu'il a d'être inscrit dans le collectif structuré par l'ordre symbolique culturel. Car affirmer qu'il représente la singularité subjective dans le collectif tient au mieux du truisme au pire du poncif. Dans cette recherche, je ne marcherai pas dans les pas de l'interprétation de l'art chère aux psychanalystes, sur le modèle que Freud nous a transmis. Quand il s'intéresse à l'Art, Freud l'envisage comme un exercice de psychanalyse appliquée. Il s'agit, en définitive, de montrer que l'herméneutique, dont il est l'inventeur, est, elle aussi, efficace pour expliquer soit le sens caché de l'œuvre, soit les motivations « inconscientes » de l'artiste, soit les deux. Puisqu'aussi bien l'herméneutique freudienne est fondée sur ce paradigme de la signification inconsciente/consciente où l'inconsciente est inéluctablement déterministe. Elle consiste à découvrir le « sens » caché déterministe derrière la signification explicite. Freud s'y emploie dès 1907 en faisant subir ce traitement au livre de W. Jensen dans un article intitulé « *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen* ». En 1910, il récidive avec l'analyse de la sculpture du *Moïse* de Michel Ange ; en 1914 il fait subir, subtilement, ce traitement à la *Sainte Anne* de Léonard de Vinci dans un article intitulé « *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* ». Il

est notable que chaque analyse concerne un art particulier : le roman, la sculpture, la peinture.

Et il y a une omission significative : il ne consacre rien à la musique. Et pour cause puisqu'aussi bien cette approche de psychanalyse appliquée est impossible étant donné que la musique ne produit ni signification ni sens. Pas même des affects, parfois des émotions que l'on peut considérer comme parasites de l'effet subjectif qu'elle est sensée produire (tout au moins dans la perspective de la psychanalyse structurale). Il ne peut donc y avoir une signification ou un sens inconscient caché à découvrir derrière un sens ou une signification explicite. Il est probable que c'est pour cela que Freud ne s'est jamais intéressé à la musique : parce qu'elle n'est pas susceptible de psychanalyse appliquée. C'est pourtant un art majeur et universel chez Homo Sapiens. L'œuvre de Lacan souffre du même scotome. Alors qu'il s'intéressait à la peinture (par exemple dans les séminaires sur *Les ménines* de Velasquez), à la littérature, à la poésie. Il me semble toutefois qu'il y fait allusion dans un de ses séminaires (je ne sais plus si c'est dans *Encore* ou dans *Les quatre concepts fondamentaux* de la psychanalyse). Il annonce à son public qu'il se propose de parler de la musique. A ma connaissance il ne l'a jamais fait. Cette exclusion de la musique n'est ni fortuite ni anodine. Elle dénote l'insuffisance des présupposés fondamentaux théoriques du freudisme et du lacanisme. Ils sont tous deux dans l'impossibilité de rendre compte de pourquoi la musique est un fait humain essentiel. Ce qui est fâcheux. Car la musique fait butée à toutes les investigations et interprétations psychanalytiques archéo-freudo-lacaniennes possibles. Évidemment, on peut toujours faire la

psychanalyse du compositeur ou de l'interprète. Mais cela n'explique pas la genèse de l'œuvre.

Pour revenir aux tentatives d'investigations interprétatives de Freud, elles n'ont guère d'intérêt quoiqu'elles paraissent innovantes et subtiles. Elles ne disent rien ni de la structuration de l'appareil psychique de l'artiste et le recours à la sublimation est dérisoire, ni de la fonction de l'œuvre dans la réalité sociale. À ce titre, Freud ne fait pas mieux que la kyrielle de critiques et d'historiens de l'art qui n'en finissent jamais de tenter d'élucider le mystère du talent ou du génie des artistes et celui du processus de « création et de la valeur de l'œuvre. Mystères jamais résolus. Mystères jamais résolus et qui relancent la quête et l'espoir, toujours reconduits et jamais atteints, d'apporter des réponses définitives à ces énigmes qui n'en sont pas. Seulement une carence, pour ce qui concerne la psychanalyse, une carence théorique. Le mystère de l'Art la révèle.

3.

DE L'ÉCHEC APPARENT DE LA LINGUISTIQUE ET  
DE L'ETHNOLOGIE STRUCTURALE À THÉORISER  
LA FONCTION DE L'ART DANS LA RÉALITÉ  
SOCIALE ET DE LEUR CAPACITÉ INSUE À DONNER  
LA CLÉ DE QUOI IL SE CONSTITUE

### PROLÈGOMÈNES

En effet, il est autrement plus pertinent de s'intéresser à la manière dont Saussure, Jakobson et Lévi-Strauss abordent l'art et l'œuvre là où la

psychanalyse bégaie. Ainsi, pour eux la question de l'art exclue de la question « qu'est-ce que l'artiste ? ». Ils ne s'intéressent qu'au résultat produit: l'artefact. Ce qui nous préserve à la fois du psychologisme et de l'humanisme ordinaire. Ce qui est un acquis important de la voie structuraliste. Voie structuraliste qui peut s'avérer féconde pour aborder l'artefact sous l'angle métapsychologique. Bien qu'avec l'exclusion du psychologisme ils semblent discréditer, *a priori*, la pertinence de l'approche métapsychologique. Mais la psychanalyse structurale n'est pas une psychologie. Reste que tout de même leurs présupposés théoriques explicites ou implicites les ont poussés à exclure la nécessité d'un appareil psychique comme hypothèse indispensable dans le cadre théorique de ces disciplines. Pas nécessaire pour expliquer les conduites et les comportements (les us et les coutumes, dit-on aussi) adaptatifs d'Homo Sapiens ni les faits de langage, comme on a l'habitude de dire. En tous cas tant qu'on ne démontrera pas qu'il y aurait nécessité, pour l'objet de leurs études, de cette hypothèse. Et à tout le moins comment en articuler les conséquences de l'existence de l'appareil psychique sur les objets d'étude qui leur sont propres.

Il n'est pas sûr que leur radicalité déclarée ne soit que l'expression de l'exigence douteuse qui sied à la connaissance scientifique et de leur objectivité. Piaget, lui aussi structuraliste et épistémologue, dans l'étude des fonctions cognitives chez l'enfant, était sur la même position. Ce qui à mon avis est tout à fait understandable parce que raisonnable. Pour eux, Homo Sapiens est un animal essentiellement social dont la spécificité consiste dans l'aptitude à communiquer oralement dans des langues pour s'adapter grâce à des aptitudes cognitives neurocérébrales spécifiques. C'est pourquoi Saussure, Jakobson et Lévi-Strauss supposent que l'objet de leur discipline, les langues pour les uns, les cultures pour l'autre, est le



résultat direct du fonctionnement de l'appareil neurocérébral et que toutes deux découlent de l'aptitude neurocérébrale au « langage ».

Comme si cette aptitude génétiquement acquise permettait non seulement l'émergence mais aussi la structuration spécifique des langues et des cultures. Ainsi, cette aptitude neurocérébrale à fonder des langues et des cultures serait, selon eux, nécessaire et suffisante pour permettre l'adaptation à l'environnement et les interactions intégratives indispensables au fonctionnement des collectifs humains. Lévi-Strauss dans *L'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* en a fait une profession de foi en affirmant que les cultures se présentent comme des systèmes de communications qui permettent les échanges nécessaires à la survie de l'espèce. Et que l'échange est symbolique. Pour ces structuralistes, l'hypothèse sous-jacente, ou le postulat, est qu'Homo Sapiens est donc un animal essentiellement social « symbolique » dont la sociabilité dépend de l'aptitude au « langage ». Ces présupposés sont implicites chez Jakobson et Saussure et ne tiennent pas de la radicalité dont fait preuve Lévi-Strauss. Loin s'en faut. Sans doute l'attitude radicale Lévi-Straussienne prend sa source dans un anti-ontologisme réactionnel. De fait quand je parle d'un anti-ontologisme réactionnel, je veux dire que Lévi-Strauss veut à tout prix se départir du discours philosophique. En particulier de la métaphysique de l'être et du Sujet. Pour lui l'homme est affecté uniquement d'un « Moi » disons social et socialisant. Celui qui permet l'échange et la communication. Il veut éradiquer à tout prix le concept de Sujet qu'il assimile, à tort, à la question de l'être métaphysique et transcendantal. Il manifeste une phobie du « signifiant transcendantal » (le Sujet) parce que celui-ci débouche sur la sacralisation de l'homme et le met au centre de l'univers. C'est pourquoi il s'en prend de manière virulente à l'existentialisme de Sartre qu'il accuse de s'être embarrassé de

*«cet insupportable enfant gâté (le sujet) qui a trop longtemps occupé le devant de la scène philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive »*<sup>1</sup>. Il s'est aussi insurgé contre l'humanisme classique que nous a légué l'antiquité gréco-romaine. Le travail sérieux consiste pour lui à *« réintégrer la vie (humaine) dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques »*<sup>2</sup>. Profession de foi radicalement matérialiste. Mais qui a pour conséquence une méconnaissance de ce que pourrait être le sujet tel qu'il est défini dans une perspective psychanalytique structurale tout aussi matérialiste. Car il ne pouvait concevoir, même durant la période où il fréquentait Lacan, d'une instance subjective, qui s'origine du langage et précéderait l'émergence de l'instance moiïque dont on peut lui concéder qu'elle est, elle, « sociale » ou « socialisante ». Ambiguïté quant au Sujet dans laquelle Lévi-Strauss se fourvoie puisqu'il ne fait aucune différence entre le Moi cartésien et le Sujet tel que la psychanalyse lacanienne tente (et échoue) à l'instituer. Ce qui n'est au fond pas si mal vu puisqu'aussi bien Freud à sa manière, et contrairement à ce dont on lui fait crédit, s'inscrit dans cette tradition cartésienne et échoue à définir, pour cette raison, ce qu'il en est de l'Inconscient. Et Lionel Naccache n'a sans doute pas tort de dire que Freud, en croyant découvrir l'Inconscient, a découvert les complexités du Moi et son double fonctionnement Conscient/Préconscient. Pour le reste je ne le suivrai pas. Cette dichotomie Moi/Sujet introduite par Lacan lui échappe totalement. Quoique cette dichotomie Lacan (quoiqu'il en ait eu les moyens) ne l'a, en effet, pas assurée théoriquement mais seulement affirmée phénoménologiquement puis philosophiquement. En tout état de cause, Lévi-Strauss ne peut donc

<sup>1</sup>L'Homme nu page 296

<sup>2</sup>ibidem

entrevoir qu'il pourrait en être autrement. L'instance subjective, quand on est ethnologue structuraliste, demeure un concept inutile, voir pernicieux. En ce qui concerne Lévi-Strauss on pourrait dire, si on était facétieux, que chez lui ce n'est pas le Moi qui est haïssable mais le Sujet! Jacobson était moins intégriste. Il se demandait même pourquoi Lévi-Strauss portait une telle hargne (voir du mépris) envers Sartre. C'est pourquoi on peut faire l'hypothèse, sans faire de la psychanalyse de bazar, que cette position de Lévi-Strauss vis-à-vis de Sartre pourrait être réactionnelle et projective. Il conjurait ainsi la tentation de succomber, à nouveau, à l'attraction du Sujet et donc de l'Être : il était tout de même agrégé de philosophie... ! Car tout au long de son œuvre il ne cesse d'en appeler, mystérieusement, à l'Esprit humain, ce qui pourrait faire penser à un conflit cognitif.

Il faut dire que cette rigueur épistémologique des structuralistes constitue pour le coup une véritable rupture dans l'approche et la théorisation des faits humains. Elle met fin à la condamnation qu'Auguste Comte avait lancée contre une approche scientifique objective de la réalité humaine. Condamnation qu'il énonçait par la métaphore « *qu'on ne peut se mettre à la fenêtre et se regarder passer dans la rue* ». La théorie structurale le permet au point que les nouveaux philosophes, penseurs médiocres, au sortir de Mai 1968, ont accusé les structuralistes de ladéshumanisation de l'homme. Ils ont réussi, et le structuralisme est passé de mode chez les intellectuels et les penseurs. Malgré des philosophes comme Jacques Derrida qui a, lui, conçu une méthode philosophique « déconstructive » à partir des présupposés structuralistes qui consistent à traquer partout où elle se niche l'idéalisation « spirituelle » de l'homme dans l'univers. Il est bien difficile de renoncer à la transcendance et d'autant plus qu'elle se

cache sous le déguisement de l'immanence, quand on est philosophe. Quoique certains s'y soient essayés : Spinoza, Nietzsche, Heidegger en particulier. On peut sans doute faire l'hypothèse que c'est cette radicalité de Lévi-Strauss qui a détourné Lacan du structuralisme. Comme je l'ai dit, ce dernier tenait à l'appareil psychique et surtout au Sujet. À raison. Mais c'est resté, chez lui, un concept sans fondement matérialiste véritablement convaincant. Le recours au signifiant me paraît être une impasse et ne permet pas de différencier le Moi, l'instance moiïque, et le Sujet, l'instance subjective. Du côté de Lévi-Strauss et de Jakobson les acrobaties intellectuelles de Lacan ne les ont pas convaincus de la réalité de l'appareil psychique fondée sur l'Inconscient et le Sujet. Ils ont fait sans. D'autant que Lévi-Strauss avait même une explication théorique tout à fait convaincante concernant la causalité des troubles organiques et psychiques en les référant, grâce à la pensée sauvage, à une transgression, par ceux qui en sont affectés, de l'ordre symbolique social de leur collectif d'appartenance. Mieux qu'il est possible de soulager grâce à l'intercession du shaman dont la fonction est d'identifier la transgression afin de résoudre le conflit symbolique qu'il génère en utilisant les bonnes formules et les bons actes magiques dont il a le secret. Point donc n'est besoin de cure psychanalytique. Ou, dit autrement, la cure psychanalytique est l'autre nom (moderne) du shamanisme. Dans cette pratique il s'agit de rendre à nouveau le malade « semblable » aux autres membres du collectif. Dans les sociétés de chasseurs/cueilleurs, elle s'intègre dans l'ensemble des phénomènes de magie<sup>1</sup>. Cette efficacité symbolique est réelle. Cela shunte donc très

<sup>1</sup>Mauss en a donné une remarquable étude de la magie. Si cela intéresse, on peut en prendre connaissance dans le livre *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*

élégamment le recours à on ne sait quel appareil psychique. Il est inutile d'en faire l'hypothèse en ethnologie structurale. Pas dans une anthropologie structurale bien pensée. Dans ces conditions, à quoi bon la psychanalyse ?

Vous me direz qu'il est paradoxal, et un tantinet illogique, que je m'inscrive du côté des contempteurs du Sujet de la psychanalyse pour tenter d'apporter une réponse à ces questions : « qu'est-ce que l'Art ? » et « pourquoi l'art ? ». D'autant que l'hypothèse, qui est à l'armature de cette recherche, est que cette nécessité de l'Art dans le collectif, a à voir avec la fonction de l'instance subjective non seulement dans l'appareil psychique mais aussi dans la réalité sociale. Les linguistes semblent ne vouloir connaître que le « Je » sujet de l'énoncé (c'est-à-dire l'expression de la conscience cartésienne) et Lévi-Strauss que le Moi social ou socialisant. De fait, les choses ne sont pas aussi tranchées que l'apparence peut le laisser entendre pour un lecteur inattentif. Mais si lire, c'est faire advenir l'insu sur lequel un texte théorique s'élabore comme masque, il en est autrement. Force est de constater que leur intransigeance s'avère alors circonscrite à leur objet d'étude spécifique : la linguistique, l'ethnologie. Elle est à la fois épistémologique et méthodologique. Ce qu'on ne peut leur reprocher. Bien au contraire, sinon leurs disciplines ne seraient pas scientifiques mais une manière d'agrégation syncrétique de savoirs hétérogènes sous l'égide de la pensée sauvage. C'est ce qu'on peut reprocher en revanche à la psychanalyse freudo-lacanienne. Mais, si la rigueur méthodologique est nécessaire dans le cadre de leur recherche, cela ne les empêche pas de penser. Loin s'en faut. Et tout se passe comme si, d'un point de vue anthropologique, ils étaient conscients de la limite de leurs théories respectives pour rendre compte

de l'humanité de l'homme. Et c'est déjà perceptible dans le *Cours de linguistique* de Saussure. Il en a une conscience aiguë. Dans le chapitre qu'il consacre à la sémiologie il écrit en effet :

*« La langue est un système de signes exprimant des idées, et par là comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires etc... Elle est seulement le plus important de ces systèmes. On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale, nous la nommerions sémiologie (du grec semion, « signe »). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera, mais elle a droit d'existence, sa place est déterminée d'avance. La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale, les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se retrouvera attachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains.*

***C'est au psychologue à déterminer la place exacte de la sémiologie; la tâche du linguiste est de définir ce qui fait de la langue un système social dans l'ensemble des faits sémiologiques. La question sera reprise plus bas; nous ne retenons ici qu'une chose: si pour la première fois nous avons pu assigner à la linguistique une place parmi les sciences, c'est parce que nous l'avons rattachée à la sémiologie. »<sup>1</sup>***

<sup>1</sup>Cours de linguistique générale Payothèque page 33

Vous avez sans doute compris depuis longtemps que j'inscris la psychanalyse structurale dans la perspective de cette véritable prémonition... et que j'aspire à contribuer à l'émergence d'une anthropologie générale qui se constitue des trois disciplines structurales. La linguistique, qui, contrairement à ce que pensait Saussure, n'est pas « *qu'une discipline sémiologique* » parmi d'autres mais la première ordinalement parce que sans le langage, la langue et la parole, il ne peut y avoir d'autres systèmes « sémiologiques » chez Homo Sapiens. Tous en découlent. Ce qui avait échappé à Saussure, mais pas tout à fait à Jacobson et à Lévi-Strauss.

Par ailleurs, Saussure esquisse une théorie assez révolutionnaire de ce que je repère comme manifestation du « penser » ou plutôt des rapports de la langue et du « penser » :

*« Le rôle caractéristique de la langue vis-à-vis de la pensée n'est pas de créer un moyen phonique naturel pour l'expression des idées, **mais de servir d'intermédiaire entre la pensée et le son**, dans des conditions telles que leur union aboutit nécessairement à des déterminations réciproques d'unités. **La pensée chaotique de nature**, est forcée de se préciser en se décomposant. Il n'y a donc ni matérialisation de penser, ni spiritualisation de sons, mais il s'agit de ce fait en quelque sorte mystérieux que la « pensée son » implique des divisions et que la*

*langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses  
amorphes. »<sup>1</sup>*

Bien sûr, vous avez dans cette citation ce qui m'a inspiré le concept de « penser stochastique inconscient ». Mais comme vous le savez, je ne le réfère pas, comme Saussure, à la langue syntaxico-lexicale mais au thésaurus de phonèmes; c'est-à-dire aux sons. Aujourd'hui on a l'habitude de considérer le phonème comme un « son » discret qui prend sa valeur d'une part par opposition à d'autres sons discrets et d'autre part parce qu'il fait partie d'un thésaurus fini pour une langue donnée. Tout cela paraît simple mais quand on lit attentivement Saussure ce n'est pas aussi limpide. D'ailleurs, il précise un peu plus loin ce qu'il entend par « *ni matérialisation de pensée, ni spiritualisation du son* » :

*« ... Cette combinaison produit une forme pas une  
substance »<sup>2</sup>*

Il faut sans doute entendre que la pensée (à partir du penser) ne procède pas de la substance sonore entendue mais d'une « forme ». C'est-à-dire d'un agencement structural oppositionnel.

Là où cela se complique c'est qu'au niveau du phonème on retrouve, fractalement, la même configuration :

<sup>1</sup>Ibidem page 156

<sup>2</sup>Ibidem page 157



*« Le son (émis), unité complexe acoustico-vocale, forme à son tour avec l'idée une unité complexe physiologique et mentale. »<sup>1</sup>*

En effet, si on considère que l'unité « son » est le phonème, ce que semble dire Saussure c'est que, dans le phonème, ce qui est important ce n'est pas le son discret en lui-même mais le processus qui permet de le repérer et l'identifier, à savoir le mode neurocérébral oppositionnel. D'où la phrase sibylline et proprement incompréhensible :

*« Le phonème est comme des impressions acoustiques et des mouvements articulatoires, de l'unité entendue et de l'unité parlée, l'une conditionnant l'autre : ainsi c'est déjà une unité complexe qui a un pied dans chaque chaîne. »<sup>2</sup>*

Qui se complète avec cette affirmation elle aussi sibylline:

*« C'est parce que les mots de la langue sont pour nous des images acoustiques qu'il faut éviter de parler de « phonèmes » dont ils sont composés. »<sup>3</sup>*

Tout se passerait comme si Saussure sans l'explicitier et le nommer voulait faire entendre que, dans la langue, ce qui est important pour en comprendre l'organisation ce n'est pas le son émis et entendu, mais la structure oppositionnelle et combinatoire qui lui est sous-jacente. Cela

<sup>1</sup>Ibidem page 24

<sup>2</sup> Ibidem page 65

<sup>3</sup>Ibidem page 98

renvoie implicitement aux processus oppositionnels et combinatoires d'unités irréductibles neurologiquement acquis par l'espèce. Dans cette perspective, il précise ce qu'il entend par :

*« ni matérialisation de pensée, ni spiritualisation du son :  
... Cette combinaison produit une forme pas une  
substance. »<sup>1</sup>*

On pourrait considérer que ce mécanisme d'opposition/combinaison se présenterait comme l'extension de ce qui se joue dans les mécanismes biologiques pour constituer les organismes vivants si on réduit le fonctionnement biologique à un système d'information. Ce serait à ce titre que l'on peut affirmer que le phonème est le concept limite d'avec le biologique. Le système phonématique serait le système d'information par lequel l'aptitude à la fomentation de la langue parlée s'actualise et se déploie comme système de communication. Ce qui semble assez conforme avec la conception que l'école russe, avec Troubetskoï, a du phonème et de la phonologie. C'est à partir de là que j'ai inféré ce qu'il en est du registre subjectif inconscient. Mais il faut déjà indiquer que le phonème de la langue n'est pas exclusif pour attester de la présence Existentielle du Sujet. D'autres unités différentielles sensorielles oppositionnelles peuvent aussi déterminer des effets subjectifs. Reste que, liminairement, on peut parodier Lacan en affirmant que « *le phonème est ce qui représente le Sujet pour un autre phonème* ». Dans cette perspective

<sup>1</sup>Ibidem page 157

l'Inconscient n'est pas structuré comme un langage mais est constitué par le langage (sémiotique).

Quand je lis et relis Saussure, ce qui me frappe, c'est l'imprécision de la définition de ce qu'il en est du « langage » et le flou qui entoure son emploi. Aussi bien chez lui que chez tout autre auteur qui s'en empare qu'il soit linguiste, philosophe, biologiste, psychologue ou psychanalyste. Quand on sait la rigueur et la perfection auxquelles il tenait dans ses formulations théoriques, au point de n'avoir pu publier que deux ouvrages dans sa jeunesse (mais néanmoins un nombre important d'articles), on pourrait s'interroger. Certes, il a contribué à différencier le langage de la langue et de la parole. Il dit que le langage c'est la somme de la langue et de la parole, ce qui est pour le moins ambigu. Aussi, dans l'usage que je fais du concept de « langage » dans la psychanalyse structurale, je tente de me départir de cette définition opérationnelle et phénoménologique. Je réduis le langage à être le registre des phonèmes et de leur organisation oppositionnelle différentielle et je considère que le langage se résout à être un système d'information universel qui permettra la mise en place des systèmes secondaires d'information sur le même modèle apte à coder les différentes perceptions sensorielles sous les espèces de « représentations » sans représentants psychiques. Ces représentations sensorielles trouveront leur pertinence psychique quand elles seront reprises dans le registre de la langue après que l'appareil à langage aura présidé à l'avènement du signifiant symbole, sous les espèces d'un protolangage, puis du signe qui permet l'imaginaire, sous les espèces de la langue organisée par l'aptitude syntaxique (Chomsky). Dans cette perspective, on fait l'hypothèse qu'antécédemment à la sémiologie générale dont Saussure fait l'hypothèse et qui précède le registre

sémantique, il y a un registre que je nomme « sémiotique » pour spécifier par une dynamique chaotique (d'aucun pourrait dire quantique) des phonèmes. Ainsi pour le modèle de la psychanalyse structurale s'articule à partir de trois registres :

- Un registre sémiotique qui constitue le « langage » proprement dit comme ensemble phonématique fermé. Ce registre, j'y avais fait allusion à la fin de mon livre consacré à la clinique psychanalytique structurale comme cause de la réalité psychique subjective.
- Un registre sémiologique constitué de signifiants symboles qui, du point de vue psychique, inaugure la première appréhension par l'enfant de la réalité sociale sous les espèces de l'opposition pré-objectale élimination/captation et qui, du point de vue ethnologique, constitue le registre à partir duquel la structuration symbolique du collectif s'organise.
- Un registre sémantique qui advient au moment où émerge le « module syntaxique » dont Chomsky fait l'hypothèse qui induit, du côté de la réalité psychique, l'avènement des significations dans la langue et du sensopérateur du collectif dans la réalité sociale.

Le premier pas dans la réformation de l'approche de la réalité psychique a été fait par Lacan. Mais, comme Freud qui croyait avoir découvert l'inconscient et n'avait théorisé que le conscient et le préconscient, Lacan croyait définir le Sujet comme tributaire du signifiant et n'avait fait que montrer la voie. Pour la psychanalyse structurale, le registre de

L'inconscient atteste que l'Ex-sistence est radicalement sémiotique. Lacan, *de facto*, faisait de la psychanalyse une approche sémiologico-sémantique sur le modèle de l'ethnologie structurale lévi-straussienne. Sans le dire et sans se l'avouer. C'est parce que le langage est originairement phonématique que cette aptitude neurocérébrale a permis secondairement de traiter d'abord les perceptions chaotiques auditives<sup>1</sup> que l'appareil neurocérébral enregistre, puis de mettre de l'ordre dans le chaos perceptif des autres systèmes sensoriels que l'appareil neurocérébral traite. C'est cette première actualisation psychique de traitement d'unités oppositionnelles sonores qui permet l'actualisation, secondairement, de la constitution de thésaurus d'éléments sensoriels dans les autres champs perceptifs. C'est pourquoi l'inconscient se présente comme un système d'informations (revoilà Shannon) qui permet la mise en ordre des percepts (revoilà Changeux) à partir du chaos entropique (revoilà Thom, Atlan et Prigogine) par sélection (revoilà Darwin). C'est pourquoi il me paraît nécessaire d'introduire un registre « sémiotique subjectif codant » de phonèmes, qui n'existe pas (ou pas comme ça) chez les linguistes, qui précède le registre sémiologique de signifiants (symboliques) prémoïques, lequel précède le système sémantique moïque imaginaire constitué de signes organisés par l'ordre syntaxique. Vous voyez, je n'ai pas inventé grand-chose. J'ai seulement pensé, un peu mieux que le petit Hans<sup>2</sup>, et aussi un peu lu... Le recours au registre sémiotique spécifie véritablement les qualités psychiques du Sujet par rapport à celles du Moi qui sont sémiologico-sémantiques. C'est

<sup>1</sup>Saussure le dit autrement : « *le domaine acoustique est déjà là quand on l'aborde* »

<sup>2</sup>*Et si la psychanalyse était, à nouveau, une mythologie*; Marc Lebaïlly; éditions L'Harmattan

l'avènement de ce registre « langagier » chez l'enfant qui fait advenir l'éprouvé d'Ex-sistence.

Quand je parle d'éprouvé d'Ex-sistence, il ne faut pas croire que cela n'est qu'un effet rhétorique hérité du lacanisme. Je ne fais pas le perroquet. L'éprouvé que ce phénomène phonématique suscite est déterminé par un premier clivage, le clivage originel (ou primaire si on veut être freudien) ou, pour le dire phénoménologiquement, la première « séparation » endo-neurocérébrale où l'éprouvé inconscient d'Ex-sistence fonde la fonction subjective comme indépendante du fonctionnement et des effets d'excitation de l'appareil neurocérébral sur le mode de la continuité asymptotique propre au système biologique. Cet éprouvé d'extériorité à soi-même est spécifique d'Homo Sapiens et, sans aucun doute, d'autres espèces issues d'Homo Erectus (Neandertal, Denisova) puisqu'aussi bien on les crédite d'être dotés d'un appareil à langage et à tout le moins de protolangues. Là encore, si on voulait reprendre les intuitions lacaniennes des trois registres : réel, symbolique, imaginaire, on pourrait dire, pour les sauver, que le registre sémiotique est le réel de la réalité psychique (il est donc inconscient), que le symbolique est le registre sémiologique et l'imaginaire le registre sémantique. Ces registres convergent et cohabitent dynamiquement une fois que les appareils à langage et psychique aboutissent.

Quand je parle de clivage et de continuité asymptotique, il faut entendre qu'avec le registre sémiotique inconscient émerge un autre métabolisme qui se différencie du métabolisme physiologico-biologique ; bien que, ces deux métabolismes, parce qu'ils sont en continuité asymptotique, n'en finissent pas d'interagir. De fait, les deux métabolismes sont neurocérébraux et permettent l'adaptation. Autre manière d'en finir avec

le pseudo-concept ridicule de troubles psychosomatiques. Comme s'il y avait le corps et l'esprit!

Bien sûr, cette histoire de registre sémiotique psychique n'est pas nouvelle dans la modélisation de la psychanalyse structurale; mais il fallait à nouveau en expliciter les modalités et les fonctions si on veut expliciter ce qu'il en est de l'Art. Pour cela il faut faire l'hypothèse que le registre sémiotique langagier n'est pas unique quoiqu'on puisse avancer qu'il est, parce que primaire, nécessaire à l'émergence d'autres systèmes sémiotiques qui, eux, organisent d'autres systèmes perceptifs et qui ont pour fonction de permettre le codage des impressions visuelles, olfactives, tactiles... On peut dire, à partir de cette hypothèse, que la mise en place de ces systèmes de codages, pour simplifier, doit être reprise et traitée linguistiquement (et non pas langagièrement, c'est-à-dire par la langue) par l'appareil psychique. C'est-à-dire que la mise en ordre sémiotique des impressions perceptives autres qu'auditives et articulatoires, c'est-à-dire non linguistiques, sont hors signification et sens et ne peuvent signifier que parce qu'elles sont reprises dans la langue. C'est-à-dire par le registre sémiologico-sémantique (symbolico-imaginaire) de l'appareil psychique. Il est important de retenir qu'il existe d'autres systèmes sémiotiques, c'est-à-dire d'autres langages non phonématiques que celui du langage dont procède la langue, qui se structurent pourtant sur le modèle d'opposition différentielle de traits discrets qui ne sont pas sonores. À proprement parler, il y a d'autres systèmes de traits discrets qui se constituent en « langage » au sens sémiotique du terme. Il arrive même qu'un de ces langages autres, quand une carence neurocérébrale auditive ou phonatoire advient, qu'un de ces langages se substitue au langage phonématique et permette de

« signifier » (en particulier chez les sourds-muets). Sans qu'on sache expliquer pourquoi, sauf à faire appel à la sempiternelle plasticité neurocérébrale. C'est dire qu'au sens de la psychanalyse structurale, ce qui est véritablement générique de la spécificité humaine ce n'est pas **la sémiologie** que Saussure appelait de ses vœux mais **la sémiotique** au sens où je la définis. Sémiologie qui permet l'approche des cultures. D'ailleurs Saussure a tenté une « sémiologie » des mythes indo-européens (*Les légendes germaniques*). C'est sans doute là que Lévi-Strauss puisa son inspiration pour théoriser sa méthode d'analyse structurale « universelle » des mythes. Il y a donc plusieurs systèmes sémiotiques appariés aux systèmes de perceptions sensorielles mais qui ne peuvent faire système de signification dans la réalité psychique ni sens dans la réalité sociale que s'ils sont traités par l'appareil psychique sous les espèces du système sémantique de la langue. S'il existe bien d'autres systèmes sémiotiques, c'est-à-dire d'autres « langages » que celui dont procède la langue, alors il convient d'admettre que l'actualisation du sujet dans la réalité sociale n'est pas seulement dévolue à l'énonciation parolique qu'elle soit orale ou écrite. Cette novation qui consiste à spécifier un registre sémiotique qui précède le registre sémiologique et le registre sémantique est cruciale pour reprendre théoriquement l'articulation de la position et de la fonction de l'instance subjective inconsciente dans la structuration (sémiologique) de la culture. De plus, cela légitime que l'on aborde cette question de l'articulation réalité psychique/réalité sociale à partir de l'approche de l'Art pour situer la position de la psychanalyse et du psychanalyste dans l'organisation et le fonctionnement du collectif. Cela permet de dépasser la justification par l'antériorité de l'Art et du mysticisme. On dépasse l'argument phénoménologique du constat que la fonction artistique ou mystique est là, présente, dans toutes les sociétés



humaines. Et vraisemblablement pas seulement chez Homo Sapiens mais aussi chez d'autres espèces issues d'Homo Erectus.

Si on établissait que la psychanalyse s'inscrit dans la lignée des artistes et des mystiques des temps anciens, alors on pourrait sans doute fonder autrement que par le recours à la contamination la nécessité de la transmission de la psychanalyse, sans la métaphore de la peste (Freud) ou de la rage (Lacan), et fonder théoriquement ce qu'il en est de la prétendue psychanalyse en extension qui, aujourd'hui, tient du vœu pieux. Comment acter la psychanalyse en extension si on ne sait ni qu'elle fonction elle occupe dans la culture ni quelle position le psychanalyste occupe dans le collectif ?

## CONCLUSION

De fait, quand il s'agit du Sujet, j'ai annoncé que l'ethnologie structurale échouait à en donner une fonction théorique dans le collectif. En ce qui concerne Lévi-Strauss, j'ai montré que cette question était pour lui un véritable conflit cognitif. D'une part, il opère obsessionnellement une dénégation du concept de Sujet, d'autre part il n'en finit jamais d'affirmer indirectement sa nécessité au travers de sa passion pour l'Art. On pourrait donc conclure qu'il est clivé. Et si on prenait la métaphore de Galilée devant l'église, on pourrait dire qu'il est à la fois le pape qui maintient dogmatiquement que la terre est plate et qu'elle est le centre de l'univers, et Galilée qui affirme « *Et pourtant elle tourne* ». J'y reviendrai dans le prochain séminaire.

Il n'en est pas de même pour les linguistes structuraux depuis Saussure et Jacobson. Tout se passe comme si la question du sujet de l'énonciation ne les effleurait même pas mais qu'empiriquement, ils en avaient conçu la théorie à leur insu. Et de manière exemplaire, bien mieux que ce que Lacan en a produit. Et ce, en essayant de percer l'Art poétique. Ce n'est donc pas un échec. On pourrait même penser que Saussure fait de la quête de la subjectivité son graal, quoiqu'il ne sache pas ce qu'il cherche ni ce qui l'anime dans sa recherche.

Saussure, à la fin de sa carrière et de sa vie, s'est très sérieusement intéressé à cette problématique. En particulier à la poésie latine dite archaïque au travers des poèmes saturniens. Il a tenté de trouver les règles linguistiques qui expliquent l'effet et le ressenti du lecteur de poésie. Pour lui l'effet poétique n'est pas dû à la sémantique ni à la rythmique du poème. Son hypothèse est que cet effet poétique ressenti ne se joue pas au niveau des signifiants et de leurs caractères polysémantiques comme on le conçoit généralement. Comme s'il y avait un texte crypté derrière le texte explicite dont le signifiant, parce qu'il est justement polysémique, serait l'agent du cryptage, sous les espèces de la métaphore et de la métonymie si on veut reprendre les notions freudiennes (condensation/déplacement) revues par Lacan. La poésie n'est pas un rêve éveillé que le lecteur décrypte « inconsciemment ». L'hypothèse de Saussure c'est que l'effet poétique est produit par l'introduction systémique de « *redondance phonétique* » à partir de la phonétique d'un « *mot thème* ». C'est-à-dire répétition dans d'autres mots entourant le mot thème. La deuxième hypothèse est que cet effet phonétique qu'il nomme anagramme n'est pas le fait du hasard mais d'une intentionnalité du poète. Intentionnalité qui constitue le talent ou le génie propre du poète. Pour Saussure, cet effet anagrammatique est

voulu par le poète. Il pose la question à un collègue linguiste de la validité de cette hypothèse. Celui-ci ne lui répond pas. Saussure semble en conclure que sa recherche a échoué. Bien sûr, son collègue ne pouvait pas valider sa conception de l'intentionnalité de l'Acte poétique parce que Saussure, en posant cette question d'intentionnalité « consciente », ne peut recevoir qu'une réponse négative. Bien évidemment, l'intentionnalité poétique, si elle existe, ne peut être moïque, elle est subjective. C'est-à-dire qu'elle n'est pas technique comme la versification, mais qu'elle actualise une intentionnalité subjective, ce que ni Saussure ni son collègue ne peuvent concevoir. Pour ce qui concerne la psychanalyse structurale, l'hypothèse n'est donc pas totalement erronée. Mais, néanmoins, on peut contester le systématisme de l'hypothèse anagrammatique. Qu'il y ait un effet sémiotique dans la poésie, c'est incontestable (en tout cas de mon point de vue), mais on pourrait concevoir, même s'il est systémique au sens d'essentiel, qu'il n'obéit pas à une règle rigide de répartition des phonèmes autour du mot thème comme Saussure l'imaginait. Cette répartition pourrait, au contraire, être stochastique, et alors, le résultat d'une répartition inventive toujours renouvelée. C'est cela qui ferait le talent ou le génie du poète. D'une certaine manière, c'est ce qui se passe en composition musicale dans l'agencement des notes, donc des sons. Il n'y a pas une règle structurale fixée. Tout se passe comme si Saussure inventait cette forme structurale anagrammatique parce qu'il pressent qu'antérieurement à l'organisation diachronique des signifiants dans le registre sémiologique et synchronique des signes dans le registre sémantique, il y avait une nécessité sémiotique qui, d'une certaine manière, consiste et s'oppose à l'ordre sémiologico-sémantique. L'intuition est féconde, mais l'hypothèse systématique est aporique. L'intuition féconde serait de considérer que la

fonction poétique consiste à produire une « basse continue » (*continuo ostinato*) vocalique dont le but est « d'informer » le lecteur de la présence subjective dans le poème. Présence subjective qui s'oppose à l'ordre du système sémiologico-sémantique et qui se masque sous l'apparence rhétorique de la signification et du sens. Il faut entendre, en reprenant la représentation que j'ai proposé de la dynamique du Moi et du Sujet, que le poète l'actualise dans le poème. Ce que Saussure dit de manière alambiquée quand il énonce, en opposant la poésie à la prose, qu'un « *poème replierait le fil du message sur lui-même* ».

Cette histoire de poétique est aussi un thème central chez Jakobson. Tout se passe comme s'il reprenait l'intuition saussurienne là où elle était restée en impasse. En particulier il la reprend dans un échange épistolier avec Lévi-Strauss au sujet d'un poème de Baudelaire *Les Chats*. Ce qui me semble une novation dans cette étude commune c'est qu'elle ne se déploie pas seulement au niveau phonématique, comme l'avait tenté Saussure, mais dans les trois niveaux de la langue : sémiotique, sémiologique, sémantique. Sans pour autant que cette intention soit affirmée explicitement. Mais peut-être y ai-je lu ce que je voulais y entendre. Ou peut-être, véritablement est-ce cela qu'ils tentent, mais comme à leur insu. Dans ce que j'ai pu percevoir (car l'étude est très linguistique et très technique et n'étant pas moi-même linguiste beaucoup de contenu m'échappe), il y aurait bien à l'armature du poème une structure « ouverte » (et non pas fermée comme l'hypothèse anagrammatique saussurienne le postule) phonético-phonématique « inconsciente » qui détermine sa construction sémiologique et sa superstructure sémantique. Il est probable que j'interprète et que je leur fasse crédit de mes propres hypothèses. Mais si c'était leur hypothèse, ce

n'est pas pour autant qu'ils attribuent la performance sémiotique, sous-jacente à l'organisation sémiologico-sémantique, à l'actualisation du Sujet dans le poème. J'y reviendrai ultérieurement.

Bon, j'ai bien conscience que cela peut vous sembler bien complexe. C'est sans doute pourquoi j'ai attendu si longtemps pour tenter d'en dire quelque chose d'un peu structuré. On va en rester là pour aujourd'hui.

Merci de votre attention,

Marc Lebailly