

ISSN 0870-6832



REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

13 CRUZEIRO SEMIÓTICO

13

SEMIÓTICO

NÚMERO **13**
Julho 1990

DO OBJECTO-I

Norma B. Tasca
Gérard Deledalle
Michel Balat
Jean Oury
Marc Bertrand
Lucia Santaella
Alejandro Russovich



CRUZEIRO SEMÍOTICO

Julho 1990

*Associação
Portuguesa
de Semiótica*


FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA
OPERTA

CRUZEIRO SEMIOTICO

REVISTA SEMESTRAL

PROPRIEDADE DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE SEMIÓTICA

R. Tenente Valadim, 331
4100 Porto

DIRECÇÃO

Norma Backes Tasca

CONDIÇÕES DE ASSINATURA (2 números).

Portugal: 1.100\$00
Estrangeiro: US\$18

NÚMERO AVULSO:

Portugal: 600\$00
Estrangeiro: US\$9

Todos os textos são da responsabilidade dos autores

Toda a colaboração é solicitada

Distribuição e assinaturas:

Fundação Eng. António de Almeida

Rua Tenente Valadim, 331
4100 Porto - Portugal

Telef. 606 74 18 Fax: 600 43 14
Telex 27155 CULTUS P

A Associação Portuguesa de Semiótica deseja deixar expresso o seu agradecimento à Fundação Eng. António de Almeida e ao seu Presidente, Dr. Fernando Aguiar-Branco, pelo patrocínio desta revista.

SUMÁRIO

<i>NORMA B. TASCA</i>	
Editorial	7
<i>GERARD DELEDALLE / MICHEL BALAT</i>	
Exergue: «Ce que je crois»	9
<i>GERARD DELEDALLE</i>	
De l'objet	33
<i>JEAN OURY</i>	
L'objet chez Lacan	41
<i>MARC BERTRAND</i>	
L'objet selon Sartre: de l'état sauvage à l'humanisation forcée — et retour?	60
<i>LUCIA SANTAELLA</i>	
An introduction to Peirce's concept of object	75
<i>ALEJANDRO RUSSOVICH</i>	
Tout près de l'objet en-soi	83
<i>MICHEL BALAT</i>	
L'inconscient et l'opération de Peirce-Scheffer	90

EDITORIAL

O tema a que Cruzeiro Semiótico consagra desta vez dois números, de que este é o primeiro, insere-se num quadro epistemológico preciso: o da semiótica de Ch. S. Peirce. Como teoria do funcionamento dos signos (G. Deledalle) ou teoria da semiose, ela difere de uma semiótica preocupada com as articulações e/ou a organização do sentido. A noção de objecto, um dos termos do dispositivo triádico da semiose, tal como a concebe Peirce, torna significativa esta diferença (assim como a entidade signo, como o estatuto do referente, como o princípio de imanência, etc...), tributária que ela é de formulações que atestam a oposição de ambos os campos teóricos. Ao objecto, de facto, não é aqui reconhecida uma natureza relacional no interior da matriz sintáctica sujeito-objecto, conforme postula a perspectiva estrutural da semiótica. Fiel aos seus parâmetros constituintes, esta exclui como exterior ao seu campo o objecto, reconstituindo-o como posição formal. O que não retira a complexidade da noção peirceana de objecto, conforme testemunham amplamente os artigos agora publicados, que interpretam os escritos do pensador americano. «O conjunto deveria permitir descobrir, conforme o desejo explícito de M. Balat, responsável pela organização dos dois números consagrados à problemática, em que é que a contribuição da semiótica peirceana para esta velha questão do objecto mereceria ser qualificada de perenclítica». De qualquer forma, no momento em que a semiótica de inspiração saussuriana e/ou hjelmsleviana retorna à experiência perceptiva, num percurso que lhe permite pensar o processo gerativo a partir do sensível, da sua reconstituição como organização discursiva de figuras; no momento em que as investigações interessadas pelo funcionamento do aparelho cognitivo se detêm nas operações complexas que se encontram na base dos processos de restituição da experiência sensível em imagem mental ou representação, o presente volume, bem como o que se lhe seguirá, constituem, para lá das fronteiras que separam as diferentes disciplinas, uma contribuição que o leitor saberá avaliar no contexto do debate científico actual.

A Direcção agradece a Michel Balat a organização destes dois números e a todos os que nele aceitaram participar.

Norma B. Tasca
Paris, Julho de 1990

GERARD DELEDALLE

Universidade de Perpignan

Secretário-Geral da Associação Internacional de Semiótica

MICHEL BALAT

Universidade de Perpignan

EXERGUE: «CE QUE JE CROIS» *

L'objet chez Peirce. Commençons par oublier Peirce. Et pour l'oublier, suivons-le. Qu'est-ce qu'un objet?, se demande Peirce. Et de répondre: Tout ce qui se trouve «jeté devant» (*ob-jectum*). «Devant» dans tous les sens du terme: physiquement, c'est-à-dire tout ce qui est en dehors de mon corps, mais mentalement aussi, c'est-à-dire tout ce qui se présente à l'esprit et que j'appelle image ou idée, souvenir, rêve, conception ou projet.

Est-ce à dire que l'objet se réduit aux choses (extérieures) et aux idées (intérieures) que nous en avons? Il y aurait donc deux sortes d'objet: un objet dynamique extérieur et un objet immédiat intérieur? Est-ce cela que veut dire Peirce? N'allons pas trop vite. Il y a, selon Peirce, deux manières de se heurter à l'objet (et il ne dit pas auquel): l'expérience collatérale et la connaissance par signe. Cette remarque nous incite à la prudence. Tout ce qui n'est pas chose n'est pas nécessairement connaissance. Descartes a donc peut-être tort de définir la pensée comme il le fait. Mais relisons d'abord Descartes:

Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appliquées volontés ou affections, et les autres jugements. (Troisième Méditation, Pléiade, 1952, p. 286).

* Ce texte de Gérard Deledalle sert d'introduction à l'entrevue qui suit sur la problématique de l'objet chez Peirce (M. Balat).

Jusqu'ici Descartes pêche plutôt par laxisme. Tout est pensée. Et pourquoi pas si l'on définit l'homme comme une chose qui pense?

Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? (Deuxième Méditation, *ibid.*, p. 278).

Oui, pourquoi pas, si tout n'est pas connaissance. Or tout ne l'est pas. Voyons ce que dit Descartes et qu'on peut lire dans Peirce:

Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent à proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre. (Troisième Méditation, *ibid.*, p. 286).

Quant aux affections ou volontés, bonnes ou mauvaises, «il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire» (*ibid.*). Restent les jugements «dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi» (*ibid.*, pp. 286 et 287).

Qu'il y ait des choses hors de moi est un fait parce que «j'expérimente en moi-même que |les| idées |que j'en ai| ne dépendent point de ma volonté; car souvent elles se présentent à moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur et pour cette cause je me persuade que ce sentiment ou bien cette idée de la chaleur est produite en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je me rencontre.» (*ibid.*, p. 287. Les italiques sont de moi (Gérard Deledalle).

G. Deledalle — Ce que j'ai essayé de dire là-dedans c'est qu'on a pris l'habitude de partir des problèmes de Peirce. Donc je dis: objet immédiat, objet dynamique. Mais je me demande si ce n'est pas prendre la question avant, ou ailleurs, du genre: qu'est ce qu'un objet indépendamment de, disons, toute théorie? Et c'est vrai que dès l'origine, et Peirce le rappelle — et c'est pourquoi je me suis amusé à prendre l'expression de Peirce — un objet c'est ce qui est devant. Et quand on dit ce qui est devant, on ne dit pas une image, on ne dit pas une chose, on ne dit rien du tout. C'est ce qui est devant. Et puis il n'y en a pas deux — il n'y en a pas un immédiat et un dynamique. C'est ce qui est devant. Mais tout ça se rattache à une théorie — parce qu'il emploie un terme du moyen âge — à une théorie qui est, qu'on le veuille ou non, dualiste: à savoir qu'il y a deux mondes, un monde des choses et un monde des idées. On trouve ça chez Platon — je n'ai pas cité Platon — et on trouve ça, alors à crier, chez Descartes. Et quand on analyse Descartes, c'est loin d'être aussi tranché qu'on le dit, comme les textes que j'ai donnés le montrent. Cependant,

c'est vrai qu'il y a quelque chose qui, apparemment, crée tout le problème, c'est de penser que ce qui n'est pas chose est nécessairement pensée. Alors, l'*objectum*, de ce point de vue là, pose le problème de savoir: chose ou pensée? Et Peirce a eu le mérite — peu importe d'où il vient, pourquoi il le fait — d'introduire cette notion que, je crois, on peut retrouver chez Descartes, que l'objet déclenche — disons pour celui qui le regarde, pour celui devant qui il se trouve — deux choses ou une expérience collatérale — et ça c'est important —, ou une connaissance par signe, ou une connaissance, même si c'est une connaissance d'idée — *idée* c'est très vaste et Descartes y met aussi bien, l'image, la volonté, l'affection, l'affection au sens de sensibilité. Donc il y a au moins une expérience collatérale. Cette connaissance collatérale n'implique pas une connaissance abstraite le moins du monde, ça implique tout bêtement ce que les béhavioristes ont découvert plus tard et qu'on vivait depuis toujours: une réaction à quelque chose sans qu'il y ait véritablement réflexion ni classement. La plupart des réactions que nous avons, qui sont des expériences collatérales, nous font simplement prendre conscience qu'il y a quelque chose. Alors là on rencontre encore une fois le mot conscience qui est partout chez Descartes. D'une manière abusive, pour lui tout est conscience, aussi bien la sensation élémentaire que le raisonnement *a priori*, tout ça fait partie de la conscience. Et chez lui, il n'y a pas d'inconscient, on est toujours dans la conscience. Quand il n'y a pas d'inconscient, il n'y a pas d'objet devant et on se trouve coincé. Alors la distinction entre objet immédiat et objet dynamique entre, me semble-t-il, comme un type de réponse à la question de savoir comment est perçu, vécu, l'objet. Il est vécu de deux manières, soit comme un objet dynamique, c'est-à-dire non réfléchi, qui n'est pas pensé. Quand il est objet pensé, il débouche toujours sur un objet dynamique à un moment ou un autre, mais il rentre dans un circuit, un réseau de sémiotes, puisqu'on les appelle comme ça, et qui sont fatalement puisque les signes dans le langage peircien sont un ensemble de représentations, depuis la représentation la plus affective et même pré-affective jusqu'à la réflexion discursive. C'est comme ça, si vous le voulez, que je situerais le problème. Là il y a une autre chose qui se greffe tout de même, et je crois que ça aussi c'est important. Je veux bien admettre que d'autres ne pensent pas comme ça, étant donné que j'ai été éduqué d'une certaine façon: *connaissance*, pour moi, est toujours lié à, disons, une théorie de quelque chose — je peux trouver des tas de gens qui pensent comme ça. On ne peut pas avoir une connaissance d'un existant, on ne peut avoir qu'une prise de conscience — *awareness*, dirait-on en anglais — qu'il y a des existants. Maintenant ce qu'ils sont — même le fait de dire qu'il y en a, que spontanément on les classe, ça entre déjà de l'autre côté, du côté d'une culture, d'une société, ou d'une pensée déjà mijotée.

M. Balat — Comment, par exemple, situez-vous un terme qu'emploie Peirce, qui est «connaissance expérientielle collatérale»?

G. D. — Je crois que c'est exactement le même. C'est-à-dire que l'expérience, c'est ce qui est vécu par celui qui prend conscience de la chose — peu importe —, de l'objet.

M. B. — Mais là, il dit «connaissance».

G. D. — Oui, c'est vrai. Mais alors ça c'est autre chose. Il faut remonter un peu plus loin. Là vous me prenez au dépourvu. J'en ai pourtant parlé, mais

là, je ne l'ai plus présent à l'esprit et je ne sais plus... ma réponse ne sera peut-être pas tout à fait historiquement correcte — mais James, par l'intermédiaire d'un dénommé...

M. B. — ...c'est vers la fin de sa vie, dans les derniers textes cette «connaissance expérientielle collatérale».

G. D. — Dans ce cas là, aucun problème, il l'emprunte à James qui lui même l'avait emprunté à John Grote qui distinguait la connaissance de familiarité et la connaissance *about*, connaissance concernant quelque chose, connaissance de... Et c'est cette distinction que reprendra par la suite, et à partir de James d'ailleurs, Russell. Alors, quand on dit connaissance immédiate ou expérientielle, on veut dire, il n'y a aucun doute, on veut dire expérience collatérale. John Dewey emploie aussi le même mot, le mot connaissance, et il dit *knowledge by acquaintance*, connaissance de familiarité.

M. B. — Mais est-ce qu'à ce moment là on est encore dans la connaissance par signe, puisque vous dites de la connaissance qu'elle est dans une théorie, donc par signe?

G. D. — Alors, je suis tout à fait d'accord. Quand on parle, on fait des distinctions, et ces distinctions découpent. Mais c'est un fait que, pour dire la connaissance immédiate ou l'expérience collatérale, pour simplement la pointer, l'indiquer, il faut des signes, même le signe le plus élémentaire qui vous fait vous retourner sur l'objet qui vous a frappé. Je prends le distraît, Platon ou n'importe qui, qui rentre dans un poteau ou tombe dans un fossé. Bien sûr, il ne s'aperçoit pas qu'il tombe avant de tomber, sans quoi il ne serait pas tombé. Et quand il tombe, même s'il y a un moment de battement où il ne sait pas ce qu'il a fait, et qu'il dit «qu'est-ce qui m'arrive?», le «qu'est-ce qui m'arrive?» c'est quand même prendre conscience, à la fois par ce qui est arrivé à son corps et par ce qui a provoqué le choc, que... — concomitant en plus de collatéral — l'existence est quelque chose.

M. B. — On serait là près d'une sorte d'existence pure, le moment où aucun attribut n'est donné à l'objet.

G. D. — Il y a, c'est indiscutable, des gens plus capables que d'autres — plus capables c'est peut-être péjoratif — d'avoir ces moments d'ahurissements plus ou moins courts, plus ou moins longs. Disons qu'il y en a qui les ont plus ou moins longs, qui restent ahuris un bon bout de temps et qui ne mettent rien derrière. Il y a un blanc, un espace vide, un *blank*... Il n'y a rien. Alors là-dedans peuvent se fourrer beaucoup de choses, dans ces vides: soit des réminiscences, soit d'autres choses. Je suppose qu'un psychanalyste a des arrières-pensées quand il pose des questions de ce genre. C'est sûr, et un choc, vous le savez — les psychologues le savent bien aussi — un choc psychique, même physique — mais psychique en particulier —, peut provoquer des choses de ce genre. Un ahurissement ou une nouvelle, vous savez, ... on peut tomber en syncope. Ça a des effets. Quand on dit des effets ce n'est pas exact. Ça fait partie de la cause en même temps. Le choc psychologique n'a pas engendré un effet, ça se produit en même temps: l'effet est déjà là quand la cause apparaît, si je puis dire. Et il n'y a de cause que parce qu'il y a un effet. S'il n'y avait pas l'effet la nouvelle n'aurait pas été frappante. Surtout quand on se rend compte, quelquefois, quand on a vécu des expériences — on ne peut pas ne pas en vivre à un moment ou à un autre — que tout est relatif. Parce qu'on se dit «comment j'ai pu être si idiot à cette époque là, maintenant je ne m'effaroucherais pas pour autant».

M. B. — Est-ce qu'il existe une expérience immédiate?

G. D. — Oui. Dewey appelle ça l'expérience eue. Cette expérience immédiate, c'est toutes les expériences collatérales et, je n'ai pas eu le temps de le dire, elle peut avoir lieu à l'intérieur d'une sémiose. Cette expérience collatérale peut être *vécue*. Là encore, quand on sépare l'objet dynamique de la sémiose, on sait très bien, intellectuellement, que c'est *dans* la sémiose *aussi*. Ça ne joue pas le rôle du reste, mais c'est *dans* la sémiose, il y a une continuité. Alors, dire où ça se trouve, le problème des localisations, je crois que c'est un faux problème. Ça ne veut rien dire.

M. B. — Parfois, on pourrait penser que chez Peirce la sémiose se situe, je dirais presque, entre l'objet immédiat et l'objet dynamique au sens où on sait que la sémiose produit finalement l'objet dynamique.

G. D. — Oui. Descartes, dans un texte que j'ai donné au début, dit que, à propos de la sensation de chaleur — et il emploie une expression que l'on a valorisé chez Peirce — les expériences collatérales ne dépendent pas de nous, et que la chaleur... je ne peux faire comme s'il faisait froid, parce que j'ai chaud. Et lui il s'embarque, Descartes, dans la question de savoir: est-ce que ma sensation est vraie? D'une part, si ce n'est pas vrai — on ne va pas discuter de ce problème, il n'y a de vérité que dans le jugement —, mais il y a quelque chose de tout à fait exact: c'est que dans toute sémiose, on se heurte à un moment ou à un autre à une expérience collatérale. Je reprends encore, avant d'en revenir à ce heurt de l'expérience collatérale. Descartes parle de la chimère ou de la chèvre. Il dit: l'image de chimère ou l'image de chèvre sont tout aussi réelles l'une que l'autre — ce que dit Peirce souvent aussi par la suite — mais il y a l'une, l'image de la chèvre, qui a du résonnant dynamique et l'autre qui n'en a pas. Et, par conséquent, il y a refus d'arrêter l'image à quelque chose, quelque part. Donc ça ne reste... parce qu'il n'y a pas ce garde-fou qu'est l'objet dynamique. L'expression de «garde-fou» n'est pas mauvaise pour dire ce qu'est l'objet dynamique. Il nous empêche d'aller au-delà. Maintenant, je reviens à l'expérience collatérale comme objet dynamique ou inversement. Il y en a de deux sortes quand même. Il y a l'expérience collatérale brute de quelque chose qu'on n'a jamais rencontré; il y a l'expérience collatérale que nous tissons, que nous construisons comme un mur artificiel à partir d'une multiplicité de petites expériences que nous partageons par la langue, par la vie de tous les jours, par l'espace social, géographique, avec un certain nombre de personnes. Donc là, est-ce qu'il y a une objectivité d'un objet dynamique en soi? Non, on l'a construit et il est «objectif», puisqu'on le partage. Alors, je crois que l'idée d'objet dynamique comme garde-fou a l'avantage de ne pas en faire un but à la recherche, mais une sorte de préservation, disons, de la sémiose pour qu'elle ne sombre pas dans n'importe quoi. Ou bien c'est la communauté des chercheurs qui le protège — l'objet dynamique que la communauté des chercheurs trimballe jusqu'à la fin des temps — ou bien alors, quelque chose de nouveau qui surgit et qu'un jour ou l'autre la communauté des chercheurs reconnaîtra.

M. B. — Ça me fait penser à une distinction que fait en particulier Lacan⁹ — une distinction qui, je pense, vient de la philosophie de Heidegger, et il me semble que c'est là qu'elle prend sa source —, c'est la distinction de l'objet et de la chose, à partir de l'idée qui, quand-même, se trouve dans ce que vous dites, qui est celle de la *Thing* — l'assemblée des sages de la tribu.

C'est-à-dire un petit peu comme si le monde le plus réel à quoi on peut avoir accès, le monde de la *chose*, c'est finalement l'assemblée des sages.

G. D. — Alors, là, ce que vous dites est tout à fait intéressant. Dans un autre papier que je vous avais montré, j'y insistais déjà. Au départ, l'objet tenait lieu de signe de la chose. L'objet, c'était ce qui était présenté de la chose. Maintenant la chose elle-même, qu'est-ce que c'est? Est-ce que c'est une essence? — parce que ce n'est pas une substance, la substance est toujours concrète, c'est une connaissance concrétisée —, donc, est-ce que c'est une essence? Cette essence est-elle a-temporelle comme une essence platonicienne, ou russellienne? ou bien est-elle ce que vous êtes en train de dire, et qui est assez lié dans la pensée allemande, bien que... ils sont suffisamment métaphysiques et transcendants pour croire que ce sont des essences en soi. C'est un peu ce qui a été fabriqué par la communauté sociale chez les Allemands. Je dis chez les Allemands... on voit que dans tous les peuples, c'est comme ça. Ce que l'on vit actuellement prouve que les peuples se fabriquent des idées invraisemblables, qui ne correspondent à rien du tout. Il y a la chose en soi arabe actuellement, qui est partagée par le peuple, et il y a une chose en soi démocratique de l'autre côté. C'est un fait. Vous le voyez. Et chacun est sûr d'avoir la chose en soi. C'est tragique... alors là, ça, c'est fabriqué par la société.

M. B. — Voilà. Vous parlez de la chose en soi. C'est intéressant parce que ça permet de faire une transition sur les rapports de Peirce à Kant. Parce que Peirce était kantien à l'origine, mais enfin, d'un kantisme qui était déjà aménagé dès les premiers textes des années 1860, et dans lesquels il fait une critique de la «chose en soi» à partir de la notion d'inconnaissable.

G. D. — Mais... je reviens en arrière parce que c'est vrai ce que vous dites —, il ne faut pas oublier que Kant a fait sa philosophie et construit une philosophie anti-métaphysique, et il condamnait la métaphysique. Et quand il parlait de la chose, *Ding*, cette chose, elle est inconnue, c'est un noumène, et noumène inconnaissable. Il insiste là: ce que l'on peut connaître c'est seulement les phénomènes. Traduisez ça en termes peirciens. Ça ne fait pas de difficulté. Donc Peirce est assez fidèle à Kant. Si je m'amuse — mais je m'amuse pour l'instant, encore que je ne m'amuse pas tant que ça — je dirais que le phénomène c'est ce qui est dans les sémoses — et l'objet immédiat *ipso facto* — et que dans le noumène, ce que je retrouve, c'est l'objet dynamique. Et l'objet dynamique, si je continue mon raisonnement à partir du piège que vous tendez, évidemment il est inconnaissable et inconscient. Parce que si ce n'est pas connaissable... ah! je suis en train de tomber dans le piège moi-même! parce que ça peut être inconnaissable sans que ce soit inconscient. Inconscience d'existence, mais pas inconscience de contenu.

M. B. — Oui, même s'il y aurait peut-être quelque chose de paradoxal à soutenir que l'objet dynamique est inconnaissable s'il est précisément, s'il apparaît sous la forme de la connaissance expérimentielle collatérale.

G. D. — Hé, l'expérience collatérale, la connaissance expérimentielle collatérale ne peut que nous montrer un mur ou un garde-fou! Ça ne peut nous dire ce qu'il est — ce que j'en dis, c'est toujours mon affaire ou l'affaire de la communauté des chercheurs si vous voulez. Mais la chose en soi, si j'ose dire, ou cet objet dynamique, s'en font éperdument. Vous pouvez raconter toute l'histoire, pourvu que les paradigmes, les axiomes, les pro-

tocoles de bases soient cohérents, qu'ils permettent avec un certain nombre d'opérations de construire des théorèmes ou de déduire des théorèmes. C'est ça peut-être qui est intéressant dans la théorie de Peirce.

M. B. — C'est-à-dire, en quelque sorte, qu'on pourrait distinguer l'objet de la chose. Vous, vous mettez la chose du côté de l'objet dynamique...

G. D. — Oui, oui.

M. B. — ...ou bien vous verriez l'objet dynamique comme objet dans la mesure où c'est quand même quelque chose qui est dans toutes les sémoses que nous «avons», qui sont des sémoses avortées.

G. D. — On peut s'amuser. Je ne peux pas dire ça, je ne peux dire que l'objet dynamique c'est une sorte d'objet immédiat éprouvé dans un groupe linguistique, historique, localisé dans l'espace. Moi, je ne peux pas dire ça. On peut le dire, c'est vrai qu'il y a un accord sur l'objet dynamique. Maintenant, je suis prêt tout de même à reconnaître avec vous que la connaissance que nous avons de l'objet dynamique est un type de connaissance qui montre, qui ne dit pas. Or y a-t-il de l'au-delà de cet objet dynamique qui serait la chose? On peut l'imaginer, on peut même le supposer. Mais je n'en ai aucune expérience, même pas indirecte, parce que cette chose-là n'est pas requise pour qu'il ait un objet dynamique. Quand je dis que la priméité est nécessaire, c'est parce qu'il faut bien qu'il y ait une qualité première qui se matérialise dans un objet, mettons rouge. On dit: il existe la rougèité, la rougèité est un présupposé sans lequel l'objet rouge ne serait pas. Mais je ne peux pas dire la même chose pour l'objet dynamique. Je peux avoir un objet dynamique sans qu'il y ait une chose. Donc j'en reviens à dire pratiquement, objet dynamique et chose sont identiques.

M. B. — J'imaginai un instant que le *blank* dont vous avez parlé tout à l'heure pouvait être, justement, une sorte d'indice de la chose, la chose qui serait là sans attribut.

G. D. — Vous avez tout à fait raison. Mais il y a tellement de choses qu'on peut mettre dans le *blank* que pourquoi mettre ça plutôt qu'autre chose. Parce que le reproche qu'on fait parfois à notre manière de raisonner, c'est que l'on suppose que c'est la seule manière de raisonner. En fait c'est ce que l'on croit. Mais il y en a d'autres. Si l'on se mettait à dire: quels seraient les objets de tous les raisonnements que je ne suis pas capable d'imaginer et qui pourraient théoriquement, oui c'est vrai, être quelque part? C'est au-delà des capacités de vous et de moi — et de tout le monde — de pouvoir le dire. Alors, je suis prêt à reconnaître qu'il a un *blank*. Je suis prêt à reconnaître qu'il y a des modes de raisonnement différents. Mais voilà, je peux y mettre tout ce qu'on veut. C'est comme le problème du possible. Mais je ne pourrais vraiment dire qu'il était possible que lorsqu'il y aura eu une expression concrète de sa réalité.

M. B. — Je retiens de notre discussion une sorte de scoop: c'est le «noumène», le «noumène» chez Peirce.

G. D. — Ah oui? Ce n'est pas un vrai scoop, à condition que ce noumène... Il y a deux possibilités. Il ne peut pas être vide. Si un noumène est vide, Peirce est contre, comme Kant est contre. Kant le présuppose: on ne peut pas le connaître, il est inconnaissable. Alors Peirce dit oui, d'accord, noumène. Mais le noumène se présente toujours comme objet dynamique sans quoi, qu'est-ce que vous voulez que j'en dise? Kant insiste beaucoup

là-dessus. Il dit: on peut en dire tout ce que l'on veut. Et il fait une liste d'antinomies, de choses absolument contradictoires que l'on peut énoncer à propos du même noumène. Donc, condamnation de la métaphysique.

M. B. — Alors, peut-être là on peut passer un peu du côté du référent pour explorer la dimension plus proprement linguistique. En disant les choses simplement: au fond les linguistes, confrontés au problème du rapport du signifiant et du signifié — c'est dans cette veine-là — disent: le signe — le signifiant et le signifié tels qu'ils se présentent comme signe — renvoie à un référent. Est-ce que vous établissez un rapport entre le référent et l'objet dynamique? Je sais que vous répugnez à ce genre de chose pour des raisons méthodologiques.

G. D. — Je n'ai pas exprimé ma répulsion, mais essayons tout de même de jouer le jeu car j'essaie de jouer le jeu. Je me trouve mal à l'aise parce que si je suis en train de parler du signe comme signifiant/signifié — comme un couple indissoluble qui renvoie à quelque chose — ce quelque chose, qui est appelé référent, nous replonge dans le problème non pas du signifiant mais dans celui de la relation du signifié avec le référent, puisque le signifiant n'est que l'apparence du signifié. Supposons que le couple est tellement indissoluble qu'on ne voit pas la distinction. Le signifiant donc signifie. Mais ce qu'il signifie, ce n'est pas le signifié. On est bien d'accord, ce qu'il signifie c'est donc quelque chose en dehors du signe. Alors oui, c'est quoi? Moi, je pense qu'il faut faire une distinction, pas simplement parce qu'on parle de signifié/signifiant bloqués, mais parce que s'ils sont bloqués, c'est parce qu'on est dans une société dualiste, bien stable, établie, qui a fait que dans la pratique tout signe renvoie à un type d'objet. Alors est-il dynamique? est-il immédiat? Les deux en même temps, puisque les distinctions ne se posent plus. L'objet immédiat est l'objet dynamique. Et si je m'amuse, je dirais que la relation du signifiant et du signifié est exactement celle — par rapport à l'objet — de l'objet immédiat et de l'objet dynamique. L'objet immédiat serait le signifiant, l'objet dans la relation, et le signifié serait l'objet dynamique. Oui, tout de même, je veux bien dire ça, mais il faut aussi qu'on reconnaisse qu'avant d'en arriver là, il y avait une situation où le signifiant a été construit en relation avec un signifié déterminé. J'en veux deux preuves. D'abord, chez Saussure même, les exemples multiples qu'il donne dans des langues différentes, dans des sociétés différentes, de la relation du signifiant et du signifié. Et puis après, il y a eu la réaction — qui est une confirmation — de Barthes, quand Barthes insiste sur le caractère polysémique du signifiant. A ce moment-là, ce qu'il dit, c'est qu'il y a plusieurs signifiés, et il revient à la situation que nous envisageons. Sans valoriser l'un plutôt que l'autre. Mais lui, là, il est perdu. Il est parti sans référent, et il se retrouve sans référent. Comme il ne veut pas aller au-delà, on arrive à l'anarchie.

M. B. — Il semble que, quand même, il ait raison de ne pas vouloir aller au-delà dans l'intérêt de la théorie saussurienne. Il y a une logique interne qui pousse à ne pas aller au-delà.

G. D. — Oui, mais même dans la théorie peircienne, je dirais la même chose. Il n'est pas vrai qu'il y ait polysémie des signifiants. Il n'y a polysémie des signifiants que si l'on considère les signifiants — et je parle en termes saussuriens — indépendamment du contexte où ils sont signifiants. Dès que

vous les mettez dans un contexte signifiant, ils ne sont plus polysémiques: chaque signifié est bien collé à son signifiant, ou inversement. Et cela Peirce nous l'a dit — c'est tellement banal qu'on finit par se demander si ça vaut la peine de le dire.

M. B. — Justement, une question qu'on pourrait se poser c'est celle des rapports qu'il y a chez Peirce entre le contexte et l'expérience collatérale.

G. D. — Oui, Peirce ne parle pas souvent de contexte. Ce n'est pas un mot qui est courant chez lui et ça peut s'expliquer dans l'histoire des idées. C'est qu'à cette époque, malgré la charge novatrice de la pensée de Peirce, il vivait dans un milieu sclérosé lui-même. Un milieu sclérosé qui avait trouvé une brèche, une ouverture, une sortie dans le Nouveau Monde. C'est donc un de ces penseurs réac... en réaction — j'allais dire réactionnaire, disons en réaction — en révolte contre la Mère Patrie, l'Angleterre. Mais il n'y avait que cette voie-là. Et cette voie-là lui a permis de concevoir une autre solution au problème qu'il rencontrait. Lui, il n'a pas beaucoup rencontré des problèmes de pionnier, mais il a rencontré des problèmes de pionnier dans le monde des idées, puisque, à ce moment là, le darwinisme est apparu, la mise en question de la Bible — qui était tout de même accrochée chez ces gens-là — et qui les a obligés à repenser, donc à remettre en contexte — même s'il n'emploie pas le terme —, les idées qu'ils avaient reçues, les signifiants et les signifiés qu'ils avaient reçus, si l'on emploie les termes saussuriens. J'en veux un exemple, non pas pour le suivre pas à pas. Peirce était un conservateur — j'en ai donné d'autres preuves politiques ailleurs — tellement conservateur qu'il a d'abord rechigné à accepter le darwinisme, l'évolutionnisme. Ensuite il a concédé un premier type d'évolutionnisme — le lamarckisme — parce qu'il était expérimental: ça se voyait, on pouvait faire des constatations. Le darwinisme, Peirce a été très, très lent à le soutenir. Et je ne sais pas dans le fond — il faudrait examiner ça plus au fond —, mais j'ai une vague intuition qu'il n'a jamais été tout à fait d'accord avec le darwinisme. La preuve que j'ai de cela, et tous les Peirciens l'administrent continuellement sans s'en rendre compte, c'est la place du concept-clé pour Peirce, l'«habitude». Or l'habitude c'est un terme lamarckien, ce n'est pas un terme darwinien. Ce n'est pas par habitude que les choses se passent. Il dit «rupture d'habitude» aussi, à un moment, il parle de rupture d'habitude. Mais la rupture d'habitude, c'est peut-être là où...

M. B. — ...Darwin fait son entrée.

G. D. — Je ne sais pas, je ne dis pas ça comme ça. Mais il faut aller chercher la rupture d'habitude pour l'expliquer. Il n'y insiste pas continuellement. Maintenant, nous, on en fait davantage usage parce que ça nous arrange. C'est comme beaucoup de choses chez Peirce. Quelquefois il y a trois, quatre phrases et puis bon, on les a prises, parce qu'elles parlaient mieux pour nous aujourd'hui. Ça ne veut pas dire qu'elles parlaient mieux pour lui. C'est un fait et ce serait un contre-sens de refuser l'idée de hiérarchie des catégories. Ça parle tellement. Mais chez Peirce vous trouvez le mot une fois ou deux. Il n'emploie pas d'ailleurs l'expression «la hiérarchie des catégories». Mais elle est partout. Il l'a employée, heureusement, mais on peut pas dire qu'il en a fait une théorie. Le résultat de la théorie est là quand même. Donc, s'agissant de l'usage de mots, la «rupture d'habitude» n'est pas fréquente.

M. B. — Mais justement, est-ce qu'il y a un rapport entre l'objet dynamique et l'habitude?

G. D. — Oui, je crois qu'ils se tiennent, c'est-à-dire que l'objet dynamique est en quelque sorte le garant de l'habitude, puisque c'est le garde-fou qu'on retrouve toujours et l'habitude se sent à l'aise parce qu'elle a du répondant: l'objet dynamique. Si l'objet dynamique change — mettons dans un groupe — c'est parce qu'il y a eu rupture d'habitude dans ce groupe. Donc on peut imaginer, premièrement, une rupture d'habitude dans un groupe qui va proposer un autre objet dynamique. Ceux qui gardent leur habitude vont, à un moment ou à un autre, être confrontés avec ce nouvel objet dynamique qui va peut-être... ce n'est pas la rupture d'habitude qui va entraîner une rupture d'habitude chez eux, ce sera le nouvel objet dynamique qui va la produire. Donc — je crois qu'on pourrait, si on s'amusait à ça..., mais, je ne veux pas être dualiste — ils se tiennent comme le recto et le verso d'une pièce de monnaie. Et là, une sorte d'objectivité. Ce sera l'aspect objectif ou l'aspect subjectif. Mais là encore...

M. B. — Peut-être y aurait-il quelques mots sur l'habitude encore à dire. Quelle définition pourrait-on donner de l'habitude chez Peirce? Enfin, une définition, au moins quelques...

G. D. — Ah oui, l'habitude, on peut trouver des définitions. Là n'est pas la question. Je crois que les gens comprennent et très souvent ils entendent par habitude quelque chose de psychique. Or, l'habitude c'est plus que quelque chose de psychique, et ce n'est pas une habitude mentale par rapport à de la routine physique ou des mécanismes physiques, c'est tout un. L'habitude, elle est mentalo-physique et sociale. Donc l'habitude c'est plus que la manière de refaire les mêmes choses tous les jours. C'est en fait vivre dans un monde structuré, de telle manière que nous avons des pensées communes, parce que nous avons les mêmes habitudes — «ces mêmes habitudes» étant une manière de dire que nous avons ces manières de vivre identiques parce que nous avons été élevés comme ça, parce que le temps est comme il est, parce que les objets dynamiques sont ce qu'ils sont. Je ne sais pas si je réponds bien parce qu'il ne faut pas situer — je ne peux dire que des choses négatives — il ne faut pas situer le mot habitude dans un contexte psychologique. C'est ça aussi — bien sûr — Oh Seigneur! c'est ça aussi. Mais c'est beaucoup plus que ça. On parlait tout-à-l'heure des «au-delà» de certaines choses dont on parle avec des mots, dont on a des concepts. Et je prends le concept «habitude», il y a un au-delà tel!... Une de mes habitudes... — j'en serais malade si je ne pouvais pas la suivre, il y aurait une rupture de ma propre personnalité. Mais de quoi c'est fait? Peut-être d'une foule de choses. Mais si j'en avais conscience, j'aurais des réactions négatives à leur égard. Donc il y a une grande part — parce que je suppose que votre question était un peu aussi piégée — il y a une grande part d'inconscient qui vient là dans l'habitude. Et un inconscient qui n'est pas vincible, c'est un inconscient qui vient d'au-delà des temps et d'au-delà des...

M. B. — Est-ce que vous établiriez un lien entre l'habitude et la croyance?

G. D. — Tout est tout... Mais oui, bien sûr, c'en est un autre nom. Je ne me pose pas la question, mais si par exemple je doutais — et combien de

maladies mentales sont de cet ordre — que je puisse me lever et aller chercher un cendrier sur cette table et vous l'apporter sur celle-ci, c'est tout, je ne pourrais pas le faire. Et c'est quoi, ça? C'est l'habitude. Si j'ai le moindre doute sur mes habitudes, c'est tout, je suis paralysé, vraiment paralysé. Et pas seulement mentalement, physiquement aussi.

M. B. — C'est-à-dire qu'il y a la notion de doute. C'est ce qui vient à introduire la notion de discontinuité dans l'habitude. Vous diriez ça?

G. D. — Ah, oui. D'ailleurs Peirce a beaucoup critiqué Descartes de ce point de vue là. Il a dit: on ne peut pas avoir un doute théorique.

M. B. — Discontinuité, ça signifie quelque chose déjà qui est une résistance.

G. D. — Il faut que ce soit un vrai doute, un obstacle, que ce soit quelque chose qui remette en question. Parce que ce n'est pas avec des doutes théoriques que vous changerez quoi que ce soit. Il faut que ce doute soit vraiment un obstacle, que ce soit quelque chose qui remette en question. Si c'est un doute théorique... — on peut s'amuser, je ne dis pas que les intellectuels ne font pas ça, mais quand ils le font, c'est parce que, ou bien ils refusent le monde des réalités, ça arrive aussi, soit parce qu'il faut bien s'amuser dans l'existence, pour gagner son pain si on est philosophe ou professeur de quoi que ce soit. Mais le doute doit être un doute réel.

M. B. — Le test de la discontinuité vous pensez que c'est un test qui...

G. D. — Il n'y en a pas d'autre.

M. B. — Si quelqu'un doute et garde, tient, un discours cohérent...

G. D. — Je dirai que c'est un faux-jeton. On peut faire semblant. Beaucoup de discours politiques sont de ce genre, ils vous racontent des histoires, pathétiques. Mais dans la pratique ça ne change strictement rien.

M. B. — C'est le doute de bois...

G. D. — Les Idéalistes sont très intéressants. On a connu des Idéalistes récents, moi je n'en ai pas rencontré, mais j'ai rencontré des gens comme Jean Wahl, qui avait vécu avec des Idéalistes du XIX^{ème} siècle, des gens comme Lechelier, Brunschwig, Hamelin, qui vous prouvaient comme ça, dans un beau discours, que le monde extérieur n'existait pas — d'une façon moins abrupte que je ne le dis — mais qui, après, allaient au restaurant déjeuner avec leurs collègues. Que mangeaient-ils? Jacques Maritain réfutait l'idéalisme en disant qu'on ne pense pas plus du penser qu'on ne mange du manger: on mange de la nourriture. Posons la même question en termes peirciens: que mange-t-on? Des objets immédiats ou des objets dynamiques?

M. B. — Alors donc là, du coup c'est — sans prendre partie sur qui est idéaliste et qui ne l'est pas — Peirce et Platon?

G. D. — Platon, dans sa théorie, est idéaliste, mais pas idéaliste au sens de Kant et encore moins de Descartes, parce que, pour lui, les seules réalités, ce sont justement les objets dynamiques, dans un sens, tout de même, si j'ose dire, plus riche que l'objet dynamique peircien. Il faut bien comprendre ça chez Platon. Quand on parle des archétypes et des Idées, avec un I majuscule, ce sont tout de même des structures, des schémas. Mais des schémas vivants, des schémas qui sont l'âme même des choses qui en sont des copies. Si une image est une image, pour Platon, cette image est une émanation de la chose en soi, qui n'est donc pas vide, qui vraiment est quelque chose de vivant, qui est vraiment le logos. Et le logos de qui? eh bien, le logos que retrouveront les Stoïciens par la suite.

M. B. — Le monde des idées, c'est un terme qui est fréquent chez Peirce au sens de Platon — du moins il le précise régulièrement — et il parle même du monde platonicien des idées dans lequel, lui, il inscrit l'instance, c'est-à-dire l'inscription d'éléments, disons, ayant une certaine obsistance ou une certaine secondéité. Ce sont des choses qu'on trouve dans les réflexions sur la continuité.

G. D. — Oui, je ne peux que dire que vous avez raison, qu'on peut rapprocher — à ce moment là, on ne parle pas d'objet dynamique ni d'objet immédiat — on peut rapprocher le monde des idées du monde des existants, exactement comme Peirce, dans notre vocabulaire, rapprochait les légisignes des sinsignes et des qualisignes. Donc la relation entre les deux serait la relation des légisignes ou des sinsignes, ou de la réplique si on parle du légisigne. Mais Platon aurait dit qu'on peut trouver des légisignes sans répliques, tandis que Peirce pense que non. Peirce pense qu'on ne pourrait pas avoir la moindre idée du légisigne si l'on n'avait pas des répliques de légisignes. Donc il y a une dimension empiriste chez Peirce qu'il n'y a pas chez Platon. Mais par Idéaliste, ici, on n'entend vraiment pas des farfelus qui pensent que le monde n'existe pas. Ce n'est pas un idéalisme de refus de l'existence, c'est un idéalisme de l'affirmation des idées. Ça ne se pose pas de la même manière. Disons que l'idéalisme platonicien n'a pas la même opposition que l'idéalisme berkeleyen. L'un, qui est un «réalisme», s'oppose au nominalisme, l'autre, qui est un «idéalisme», s'oppose au réalisme au sens ordinaire du terme. Je crois que c'est assez clair, enfin ce n'est même pas le problème que vous soulevez.

M. B. — Maintenant il y a quand même une question sur laquelle vous êtes passé très rapidement et sur laquelle on pourrait revenir, c'est la substance. C'est-à-dire que là ce serait Peirce et Aristote.

G. D. — Il faut bien comprendre substance. Il faut le comprendre dans un contexte. Si on ne le met pas dans un contexte, ça ne va pas. Je crois qu'il faut bien mettre la substance dans le contexte dans lequel elle est née et elle a été véhiculée dans notre société: c'est le contexte aristotélicien. Quand Aristote donne ses dix catégories, il y en a une qui n'en n'est pas, c'est l'être. Donc l'être n'est pas une catégorie. Ensuite la première catégorie c'est l'essence, la deuxième c'est la substance. Je m'arrête là, je m'arrête à cette deuxième. Est-ce qu'on peut dire qu'il y a réciprocity, ou que c'est synonyme? Premièrement, ça ne peut pas être synonyme parce qu'il n'y aurait pas dix catégories dans ce cas-là, il y en aurait neuf. L'essence ça doit être quelque chose de différent de la substance. Quand vous lisez Aristote, vous arrivez à la conclusion: bien sûr, c'est différent, parce qu'une substance c'est une essence qui a trouvé une réalité. Si j'osais, je n'ose pas mais j'y vais quand même, la substance c'est une réplique, mais pas une réplique dont l'individualité serait telle qu'elle n'est pas reproductible, c'est une réplique qui forme presque une race, une espèce. Espèce, c'est le bon mot. Je pensais à l'essence d'homme. L'essence d'homme, s'il n'y a pas homme, ça reste une définition purement idéale. Mais si l'homme est incarné — pas dans un homme qui est, puis disparaît à tout jamais, mais dans des hommes qui se reproduisent et que l'on retrouve — à ce moment là, je comprends très bien ce que c'est que la substance, je vois très bien que je peux dire que c'est une réplique, mais en enlevant à la réplique cet aspect, que j'ai peut-être tort d'y mettre d'ailleurs, d'empirique, d'em-

pirique et concret, ponctuel, atomiste, sans continuité de l'un à l'autre. Peut-être que j'ai tort. Il se peut très bien que dans l'esprit de Peirce, il n'y ait jamais eu cette idée-là et que c'est moi qui la lui ait mise. Ça, après tout, pourquoi la réplique ne serait pas une substance? Ça me poserait quelques problèmes, mais je comprendrais très bien. Voilà ce que je peux dire pour «substance». Mais en disant ça, tout de même j'ai un deuxième doute: c'est que Peirce a rejeté la substance. Alors là, en fait, quand il a rejeté la substance, il n'était pas très peircien lui-même: il l'a rejetée parce qu'il refusait le dualisme. Quand on refuse le dualisme, c'est qu'on l'accepte. Sans quoi, on n'a pas de raison de le refuser. Parce que la substance ne me dérange pas, si l'on peut me dire qu'il y a des substances différentes dans des contextes différents. Moi, je n'ai rien contre ce qui est solide et qui dure, l'habitude. Donc la substance et l'habitude peuvent elles aussi se rapprocher l'une de l'autre. Mais sans lui donner une dimension éternelle, universelle. C'est ça que refusait Peirce. Mais je reconnais qu'il était dans une situation difficile parce qu'à ce moment là la substance est dès le départ, de par sa réflexion: il était dans un monde aristotélicien qu'il refusait.

M. B. — Est-ce qu'il est possible d'enlever à la substance cette permanence dans la mesure où quand même chez Aristote il y a l'accident, qui est quelque chose qui vient couvrir la substance, qui vient assurer la permanence de la substance?

G. D. — Oui mais quand on regarde bien la substance, c'est vraiment du..., c'est très embêtant, ça, mais c'est vraiment du décor. Prenons le cas de l'homme, qui a bien une substance. Il est bien là. Vous pouvez bien poser la question et moi aussi. Est-ce que cet homme est toujours un homme, si au lieu d'être petit gros, il est grand maigre, si au lieu d'être blond, il est brun, si au lieu d'être chinois, il est germain...? Est-ce que je peux encore parler d'une substance? Je peux le faire, mais on voit très bien que nous sommes déjà dans un domaine d'abstraction. Alors peut-être y aurait-il... Non, je ne veux pas jouer à ça: on revient à la distinction réplique et sinsigne. Je dirais que la réplique serait la substance mais le sinsigne serait l'accident, c'est ce qui ferait que cette substance est vraiment incomparable, tandis que la réplique, elle, pourrait comparer puisque, elle serait quelque... Mais voyez, on fait joujou là. Ce n'est pas idiot du tout. Tout de même la question se pose.

M. B. — Mais alors, la question de l'être?

G. D. — La question de l'être, moi pendant longtemps, je me suis heurté à la question de l'être, puis je m'en suis débarrassé très vite parce que si tout est être, rien n'est être, je ne vois pas pourquoi on en parlerait. Mais ça ne me dérangeait pas, j'utilisais l'être, comme j'utilisais la réalité. Jusqu'au jour où je me suis rendu compte avec Peirce que tout est réalité. Alors pourquoi encore parler de réalité? Et je m'aperçois que beaucoup de gens qui lisent Peirce ont tendance à distinguer réalité et existence, comme si l'existence n'était pas une réalité. Mais l'existence est une réalité aussi, c'est une autre sorte de réalité, mais c'est une réalité. Donc y a-t-il une réalité? Pas plus qu'il n'y a de l'être. Elle n'est plus chez Peirce à la fin de sa vie une catégorie à part et..., j'ai commis une erreur dans «Théorie et pratique du signe». J'avais mis la réalité comme tiercéité de la secondéité. Il faut la supprimer.

M. B. — En fait, c'était plutôt qu'une catégorie, une qualité qu'il affectait à l'ensemble des catégories à la fin de sa vie. C'est ça? C'est ce que vous voulez dire?

G. D. — Oui, c'est ça.

M. B. — La réalité des catégories.

G. D. — On peut dire tout de même que c'est intéressant qu'il parle de réalité des catégories, parce qu'il y a une tonalité attachée au mot réalité qui implique que ce n'est pas farfêlu, ce n'est pas idéal, c'est vraiment quelque chose.

M. B. — Mais est-ce qu'il n'y a pas — bon, vous me direz ce n'est pas gênant *a priori* — mais, est-ce qu'il n'y a pas quelque inconvénient dans la philosophie actuelle, d'arriver avec une philosophie dans laquelle il n'y a pas d'être, dans laquelle l'être occupe si peu de place, alors que c'est manifestement une réflexion, je ne sais pas, c'est un peu la clef pour ouvrir les portes, ça, l'être.

G. D. — Vous croyez? Non, je dirais que tous les gens qui font appel à l'être sont en contradiction même avec la manière de penser d'aujourd'hui qui est une pensée de plus en plus — à l'exagération même — paradigmatique. Dans la mesure ou l'on dit — pensez à la rupture épistémologique de Bachelard, reprise par Foucault — qu'il y a des clivages parce qu'il y a d'autres manières, disons, de percevoir à la fois nous-même — nous-même dans le monde — et les réalités que nous sommes dans un ensemble de réalités — nous employons les mots ordinaires. Et je comprends très bien que par glissement chaque paradigme réutilise le mot être. Mais ça n'implique pas que nous parlions toujours du même être. L'être est obligé d'obéir au paradigme, c'est-à-dire au protocole du discours que nous tenons et qui n'est pas simplement un discours opposé à une réalité, mais qui est constitutif de cette réalité. La réalité n'est que ce que le discours en dit.

M. B. — Enfin, je revenais sur cette question de l'être parce que parfois il m'arrive de penser que les questions qu'on se pose, par exemple sur l'objet, sur toutes ces choses là, sont connectées à la pensée usuelle que nous avons de l'être ou même métaphysique que nous avons de l'être et que, au bout du compte, chez Peirce, il y a une opposition qui est quasiment logique de ces choses là, par lesquelles on fait l'économie justement de la question de l'être. En disant objet immédiat, objet dynamique et en le plaçant en deuxième position dans la triade fondamentale de la sémiologie, d'une certaine manière, on force à penser, non pas à partir d'une sorte de vue sur un être en soi, mais à partir uniquement des positions occupées. Est-ce que l'objet, ce n'est pas seulement une position occupée par rapport au signe?

G. D. — Je dis quelquefois, j'ai souvent dit, que ce qui est le fondement de la pensée de Peirce c'est plutôt la topologie que n'importe quel autre système mathématique. Je compléterais ce que vous avez dit — je ne vais pas le reprendre, je pourrais reprendre tout ce que vous avez dit —, j'insisterais sur cette idée, qui n'est pas originale, que la notion de l'être dans la pensée occidentale est née d'une analyse grammaticale, d'une conception grammaticale de l'être. Et quand Parménide — le tout premier dont nous avons des traces — dit: «l'être est», qu'il part de là et dit donc: «le non-être ne peut pas être», c'est une réflexion sur la grammaire de l'«être est». Dès qu'on dit: «être», on dit: «existence de l'être». Et dire:

«existence de l'être», c'est poser l'être et refuser le non-être. On voit très bien que là, il y a une analyse existentielle, si je puis dire, de la grammaire. Une analyse qui fige donc l'être dans une situation, une situation de la pensée hellénique, qui est la pensée occidentale, et une conception qui a été rejetée par les logiciens du moyen âge, par certains qui ont distingué deux choses: ils ont distingué l'être comme super-catégorie et l'être comme copule. Parce que l'«être est» est d'abord une copule logique. Ce n'est pas une affirmation de l'être. C'est simplement une relation dont on ne trouve pas l'autre terme. Donc la copule, en fait, devait rattacher un attribut à une chose qui fut aveuglante pour Peirce, lorsqu'il a dit que l'«être est», ça ne peut pas être une proposition, ça ne peut être qu'un prédicat, et encore ce n'est pas vrai. C'est «est l'être», «est de l'être», autrement dit l'attribution de l'être à quelque chose: vide, trait, *blank*, « — est de l'être». Ce n'est qu'un prédicat. Mais dire l'«être est» c'est presque un contresens. On ne peut pas dire l'«être est», il faut qu'il soit quelque chose. Or on ne peut pas dire l'être est rouge, l'être est noir, on est obligé de dire l'être est l'être. Donc c'est une tautologie et comme toutes les tautologies, elles ont une valeur universelle et n'ont pas de contenu. Donc l'évacuation de l'être est tout à fait normale mais est concomitante chez Peirce avec l'évacuation de l'essence, l'évacuation de la substance, pour créer des catégories qui sont tout à fait différentes. Qui ne sont pas originales! Les catégories de Peirce sont les trois dernières catégories de Kant. Ce sont les catégories de la modalité. Si vous supprimez la substance, il ne reste que les modes, et il y a trois modes d'être. Mais ces trois modes d'être n'impliquent pas l'existence de l'être. L'être n'est que par ces modes.

M. B. — Oui, est-ce qu'on pourrait rattacher justement les catégories de Peirce à sa conception de la grammaire spéculative à la vieille idée de la grammaire spéculative.

G. D. — Je crois que c'est de là qu'elles viennent.

M. B. — Oui, c'est-à-dire au sens ou, finalement, on se détache de telle ou telle grammaire dans laquelle par exemple de verbe «être» apparaît, pour passer à une conception générale de la grammaire qui permette, en particulier, d'évacuer des termes qui sont des termes annexes.

G. D. — Les linguistes ne font pas assez de cas de ça. Mais si on regarde tout ce qu'écrivait Peirce, partout, il est à la chasse à la copule, et il veut trancher la copule partout. Il veut montrer qu'il y a bien d'autres mondes — et il n'avait pas connu les Hopis. Mais il aurait pu aussi. Ça c'est un autre problème, il les avait connus autrement. Il cherchait, il cherchait partout dans les langues anciennes, des langues sans copule. Le plus amusant, et c'est vraiment amusant ça — et là c'est un truc que je ne cesse d'admirer au sens d'étonnement — c'est qu'il n'y a pas de copule chez les Grecs! Par exemple, on ne disait jamais «quelque chose est quelque chose». On employait le datif. Par exemple, on ne disait pas «Socrate est mortel», on disait «la mortalité à Socrate». Autrement dit, ce n'était pas une copule au sens où les latins l'ont fait. Et ce sont les Romains, qui sont des gens vicieux, qui ont bouleversé toute la pensée grecque. Il y aurait des études très longues à faire — j'en ai fait un peu — mais par des gens plus qualifiés que moi, pour montrer tout ce que le latin a introduit dans le grec et qui l'a déformé. En grec...

M. B. — C'est la vengeance de Troie.

G. D. — Oui, c'est incroyable! C'est vraiment incroyable. La philosophie grecque est une philosophie de philosophes tandis que la philosophie romaine est une philosophie de juristes. Alors, pour eux, c'est défini très nettement. La substance, ça ne peut pas être quelque chose qui bouge: c'est quelque chose qui ne bouge pas. Chez les Grecs — parce que le mot grec que nous avons traduit, c'est Cicéron qui a fait ça —, le mot grec qui est traduit par substance c'est «ousia». Or «ousia» dérive d'un temps du verbe être qui veut dire «devenir». Donc c'est ce qui devient. «Ousia» c'est ce qui devient et il l'a traduit par «substance», alors qu'il avait un mot qu'il aurait pu employer, mais c'était un mot qui aurait été dérivé du grec, c'était «hypostase», ce qui se pose en dessous, qu'on a traduit par «personne». Alors on se trouve dans un confusionnisme du discours qui fait que, quand on lit Aristote traduit par les Scolastiques, les moines du moyen âge, ce n'est plus possible, tout est faussé. Et l'idée de substance est un contresens. Tandis que maintenant si vous dites la substance, au sens grec, c'est ce qui devient, alors tout tombe en place. Ce n'est pas une substance fixe une fois pour toutes. Je vous ai déjà donné cet exemple et je vous le redonne maintenant: Dewey disait que la notion de bois, tant qu'on n'a pas fait du papier, n'impliquait pas la possibilité de le transformer en papier. A partir du moment où on a eu des moyens de transformer le bois en papier, eh bien! à ce moment là la substance du bois est autre. A-t-elle changé? Ah, oui! Elle a changé. Mais à condition que vous admettiez que la substance c'est quelque chose qui peut changer. Alors là, oui, d'accord. Alors le papier, pour finir, c'est quoi? C'est à la fois, du chiffon, du papyrus, du bois, tout ce que vous voulez.

M. B. — Ce que vous dites me fait penser à une notion, qui a été longuement discutée par Vernant et Detienne sur la *métis* chez les grecs — la *métis* d'Ulysse, qui est l'intelligence, mais l'intelligence de l'artisan. Et en quelque sorte la possibilité d'introduire quelque chose de nouveau dans le devenir, est liée à la *métis*.

G. D. — Je pense que de ce point de vue là, et pour revenir à Platon, Peirce est plus proche de Platon que d'Aristote. On parlait tout à l'heure de la richesse des Idées en soi, qui ne sont pas vides comme en logique moderne, et qui sont quelque chose de vivant. Et ça, ça va très bien avec la conception de Peirce.

M. B. — Oui, c'est ça. Là on fait un petit circuit autour de l'objet.

G. D. — On peut toujours revenir à des points précis.

M. B. — Mais c'est pour faire le contexte. Puis quand même on va parler un petit peu de Morris aussi.

G. D. — Là, je trouve qu'il est intéressant de situer l'objet dynamique et l'objet immédiat par rapport à des notions comme substance, habitude, croyance, doute..., parce que c'est vrai qu'elles peuvent se situer les unes par rapport aux autres. Ce qui ressort de tout cela, c'est de montrer la continuité non seulement de l'objet dynamique avec l'habitude, la croyance, la substance, mais aussi en même temps, et secondairement, l'erreur qu'il y a dans le langage que nous employons d'habitude en dehors d'une théorie peircienne, que l'habitude n'est pas la croyance et que la croyance n'a rien à avoir avec le doute ou...

M. B. — Là, je dois dire que vous avez une philosophie qui est quand même quelque chose de remarquable de stabilité. En vous écoutant là,

intérieurement, j'ai trouvé ça faramineux. Tout ce que vous soutenez sur Peirce sur la substance, sur ces choses là — qu'il a descendues en flèche régulièrement —, la substance, le noumène etc...! Et je crois qu'au fond, vous avez raison. Un petit peu comme si la présence de réactions comme ça, aussi violentes vis-à-vis de concepts, était peut-être la trace de quelque chose qui n'est pas complètement assumé.

G. D. — C'est-à-dire je crois..., je vous l'ai dit tout à l'heure à propos d'autre chose, les condamnations virulentes de Peirce viennent de ce qu'il les gardait toujours. Voilà, il s'opposait à des idées dont il n'arrivait pas à se débarrasser. Nous sommes tout de même plus à l'aise, et on regarde ça en perspective, on peut dire: «oui, en un certain sens». Il n'était pas très peircien au sens où il ne mettait pas les choses en contexte, il ne les mettait pas assez. Parce que s'il avait mis en contexte Kant ou n'importe qui... Vous savez, il nous a donné une méthode, Peirce, mais il ne l'a pas suivie lui-même. Il nous donnait une méthode qui supprime pratiquement tout problème. Il n'y a plus de problème. Mettez-le en contexte. Eh bien oui. Ça s'explique. Maintenant, il y a des choses auxquelles on... — viscéralement, parce qu'on est aussi dans un contexte — on tient plus qu'à d'autres. Je me passe de la substance mais je suis bien obligé de reconnaître une certaine stabilité — au moins à mon échelle. Dewey a dit des choses remarquables là-dessus. Il dit: mais qu'est-ce que la durée? Pourquoi une montagne paraît-elle éternelle et un éclair éphémère? Mais tout ça, c'est une question de temps! Si je vis un temps plus long que l'éclair et plus court que la montagne, je dirais que l'éclair est rapide et que la montagne est lente et stable — alors que la montagne bouge tout autant que l'éclair et à la même vitesse, mais à une autre échelle. Donc, situées en contexte, les choses n'apparaissent pas aussi figées qu'on peut bien l'imaginer. Peut-être, après tout je n'en sais rien, vous avez peut-être raison, parce que je prends du recul, moi-même par rapport à Peirce, que je reviens moi-même à de vieilles croyances, et que je suis moins négatif à l'égard de la substance, du noumène. L'objet dynamique et l'objet immédiat sont des termes qui se sont imposés à Peirce dans un contexte déterminé. Et ce contexte déterminé, c'était un essai de remplacer les vieilles catégories britanniques, si vous voulez, par des catégories de la Nouvelle Angleterre. Alors la Vieille Angleterre remplacée par la Nouvelle Angleterre. Mais il mettait des choses derrière l'objet dynamique qui ressemblaient beaucoup à toutes nos vieilles catégories occidentales, même si elles sont épurées ou apurées. Vous avez encore un mot à rapprocher de tout ça?

M. B. — Non, j'aurais encore aimé, quand même, qu'on fasse un petit tour par Hegel. Mais, avant de parler de Hegel, je voulais vous entendre dire tout ça, là. Parce que parmi les anathèmes, c'est sans doute l'un des plus féroces. Donc on peut imaginer que c'était un de ceux dont il était le plus proche.

G. D. — A-t-il lu Hegel? Je ne crois pas. Je ne crois pas qu'il ait lu Hegel. La philosophie hégélienne était alors une philosophie enseignée. Ils ont été parmi les pionniers, en Amérique, à enseigner la philosophie hégélienne — une philosophie hégélienne édulcorée et passée par l'Angleterre. Et l'hégélianisme a eu du succès grâce à un de ses vulgarisateurs qui s'appelait T. H. Green. Est-ce que Peirce a lu Green? Je ne sais pas. Mais ça a traîné dans l'air. Et puis il avait l'avantage, Hegel *via* Green, d'être pré-darwinien,

d'admettre un évolutionnisme sans matérialisme, et ça plaisait assez à nos Américains religieux. Et ils en sont toujours là d'ailleurs. Ils préfèrent un évolutionnisme spirituel à un évolutionnisme matériel, et je crois que Peirce se situait dans ce contexte-là. Alors quelle est sa position à l'égard de Hegel? Ce qu'il a glané de Hegel, ce sont les trois stades qui ne sont pas de Hegel d'ailleurs, qui ont été fabriqués *a posteriori*. Enfin, les trois stades de l'être, de l'opposition et de l'histoire. La négativité de l'histoire. Mais cette négativité, par nature d'ailleurs, ne pouvait pas plaire à un Américain qui est actif, qui n'est pas un négatif — et lui mettait ça sur le dos de la logique —, cette négativité était abstraite. Or je crois que c'est l'idée géniale — peut-être que c'est nous qui le voyons, et c'est moi qui l'ai vu parce qu'en lisant, et j'en lis de plus en plus, des ouvrages sur Peirce, je me demande si beaucoup comprennent exactement ce que c'est que la secondarité. Parce qu'ils glissent immédiatement dans leur exposé en employant le mot existence. Si vous dites existence, c'est fichu, ce n'est pas une catégorie de l'existence. C'est une catégorie des existants, qui dit qu'il y a des individus qui ne peuvent pas être comparables, qui sont irréductibles. Et le meilleur exemple, qui est cent fois dans Peirce, surtout à propos de l'abduction, quand il parle des haricots. Qu'est ce qui distingue deux haricots parfaitement identiques à tout point de vue? C'est qu'ils ne peuvent pas occuper la même place. La catégorie seconde, c'est la catégorie de la monubucité des haricots. Et si on a compris ça, on l'a compris pour Hegel qui ne voit pas la ressemblance, mais la différence, l'opposition, le contraire, la lutte, etc. Alors que Peirce, ce n'est pas du tout ça: les haricots sont bien identiques, absolument, mais ils ne peuvent pas être à la même place. C'est tout, c'est le test le plus pointu qu'il mette à l'existence. Deux jumeaux vrais, deux jumeaux authentiques sont deux, parce qu'ils ne peuvent pas être au même endroit en même temps. C'est tout. A part ça, ils sont. Ce n'est pas la substance qui est mise en question — il aurait pu —, mais c'est l'essence. Je crois que c'est ça, la différence. Pour le reste, la tiercéité, disons le troisième qui se dévide et qui va inéluctablement vers quelque chose, ça ne gêne pas Peirce. Il croit aussi qu'on va vers une vérité. Il a cette idée du perfectionnement comme Hegel et la réalisation de ce perfectionnement ici bas, il parle de tout ça. C'est chez Peirce comme c'est chez Hegel. Mais c'est la nature de la secondarité qui est différente. Est-ce que Duns Scot a conçu cette secondarité de la même manière, la fameuse haecceité? Je ne le pense pas. L'haecceité, c'est vrai, c'est la définition même de la secondarité. Mais ce n'était pas dans cette perspective-là que Duns Scot l'avait proposée. L'haecceité, c'était pour permettre la distinction entre un être de raison et un être réel. Réel, au sens d'existentiel. Un être de raison ne correspond à rien, tandis qu'un être réel correspond à quelque chose. Un être réel a de l'haecceité, un être de raison n'a pas d'haecceité. On ne peut pas dire «ceci» pour un être de raison. Alors que chez Hegel, nous n'avons que des êtres de raison. Parce qu'il y a la notion de lutte, il y a la notion d'opposition, mais il n'y a pas *cette* lutte. N'oubliez pas que Marx a fait des choses tout à fait différentes. Parce que Marx — je n'ai jamais beaucoup étudié cet aspect des choses — ne parle pas de la lutte en général, sauf de la lutte finale, avec Engels. Mais lui, il a étudié des luttes, des révolutions, des trucs concrets. C'est toujours des situations concrètes en

Angleterre. Vous vous souvenez des titres de ses bouquins, les études qu'il a faites sont des études sur le tas, et ça, c'est vraiment de la secondarité. Maintenant, pouvais-t-il à partir de ces secondités, généraliser à la lutte des classes? Il se retrouvait dans la situation empirique de la relation de l'induction et de la déduction à partir de faits généralisés à une loi universelle.

M. B. — C'est l'abduction.

G. D. — Non, c'était pire. Si c'était seulement une abduction, ça irait bien. Pas d'objection. Mais lui, il l'a créée comme une loi universelle. Pas une loi hypothétique à mettre à l'épreuve. Et oui! c'est ça le problème.

M. B. — Là, on peut mettre entre parenthèses, c'est une question que je me suis posée. Freud était venu après Marx. Parce qu'au fond l'inconscient de Freud a des rapports avec, justement, cette mise en perspective qui fait apparaître quelque chose comme la lutte des classes chez Marx. L'inconscient, c'est l'hypothèse de l'inconscient. C'est une hypothèse. Freud, lui, l'a reconnu; il tient bien là-dessus. Et c'est une hypothèse, mais vraiment au sens peircien du terme, réelle, efficiente.

G. D. — Elle a l'avantage, je crois chez Freud, qu'elle ne peut pas se généraliser et il ne veut pas qu'elle se généralise puisque c'est une hypothèse qui vise à la différence et non pas à l'identité.

M. B. — Est-ce qu'il n'y aurait pas là une sorte de contagion de Marx vers Freud, une contagion étrange parce que Freud, il ne pouvait pas digérer Marx.

G. D. — Il le connaissait?

M. B. — Oui. Il le connaissait. Enfin, il avait fait des critiques du communisme.

G. D. — Il y a une remarque à faire concernant ça. On est en train de faire des expériences qui condamnent les expériences individuelles. Mais quand on parle des échanges d'idées — je suis en train de me condamner — on se dit: est-ce qu'ils se connaissaient, est-ce qu'il l'avait lu, est-ce que Peirce a lu Hegel? Mais non! Ce n'est pas nécessaire. Non! Non, ce n'est pas nécessaire de se connaître. Bien sûr, vous me direz qu'on va parler de quelque chose d'absolument intangible, à savoir, «c'est dans l'air». Et c'est vrai que c'est dans l'air.

M. B. — Voilà, et si vous voulez, c'est dans ce sens que la lutte des classes, bien entendu, elle a... Les analystes disent ça: l'inconscient, manifestation de l'inconscient, l'inconscient c'est un être vivant... là, il n'y a pas de doute là-dessus. Mais en même temps quand on fait de la métapsychologie, non, on sait bien quel est son statut, il n'y a pas de problème. Un inconscient, on n'en verra jamais. On y renonce. Et puis, j'ai pas mon inconscient personnel sous mon bras que je trimballe avec moi toute la journée, pas du tout. Il apparaît dans la situation dialogique. C'est quelque chose qui est entre, donc. Mais est-ce que la lutte des classes chez Marx n'est pas quelque chose comme ça? Et, finalement, observant l'ensemble des choses, il infère une loi, une loi générale de l'évolution des sociétés, pour un temps quand même. Parce que ça aussi pour la lutte des classes...

G. D. — Est-ce que c'est une loi protocolaire?

M. B. — Ah! c'est pour un temps, hen, chez Marx puisqu'en principe le communisme c'est la fin de la lutte des classes. Bon, l'histoire est hégélienne. Mais enfin, quand même, c'est la tentative d'explication d'une dynamique d'un temps, c'est quand même quelque chose qui est proche de l'hypothèse peircienne.

G. D. — C'est pour ça que je vous disais qu'il y a chez Marx une prise de conscience supérieure et plus proche de Peirce que de Hegel, parce qu'il a pris conscience que ce n'était pas une lutte éternelle. C'était une lutte temporelle, qui aura une fin, et que cette fin sera le triomphe du prolétariat. Donc il y a un aspect existentiel qu'il n'y a pas chez Hegel. Parce que la triade hégélienne est éternelle. Il y aura toujours un devenir, il y aura toujours un être. Encore que l'Histoire... Je ne sais pas si Hegel avait bien compris lui-même — je ne suis pas en train de minimiser Hegel, c'est un géant — mais il en parlait abstraitement. Puis il faudrait voir pourquoi Peirce en avait à Hegel. Il y a probablement un inconscient là.

M. B. — Maintenant alors le deuxième aspect, c'est l'après Peirce. Jusque là, on a vu des prédécesseurs. L'après... — et avant de parler de Morris, peut-être —, je passe à Sartre. Au fond on retrouve toujours les éléments, de la dialectique qui, quand même, ont quelque proximité avec la pensée de Peirce.

G. D. — Est-ce que vous avez lu mon petit «Sartre»?

M. B. — Non.

G. D. — J'ai écrit un petit «Sartre», qui est fait de morceaux choisis de Sartre. Mais il y a des petits chapeaux devant chaque morceau, où je rapproche à chaque fois Sartre de Dewey, Peirce, etc. Et c'est frappant. Enfin, pour moi, c'était frappant. Ça confirme ce que vous venez de dire.

M. B. — C'est frappant, mais d'ailleurs, je dois vous dire, que quand j'écoute Marc Bertrand, ou quand je lis ce qu'il écrit, je suis frappé de voir comment tout ça, au fond, ne présente pas, n'est pas criant de différence. Je ne dis pas qu'ils ont le même langage mais on sent bien qu'il y a un socle commun.

G. D. — Oui, je crois que ce qu'il y a entre Sartre et Peirce, c'est une aspiration à l'existant. C'est pourquoi Sartre est plus existentiel en un sens que Peirce, c'est vraiment la situation qui prime chez lui.

M. B. — Alors la question, c'est le néant, la néantisation. Vous disiez que Peirce n'était pas chaud partisan de cet aspect des choses. Vous le liez, ça, aux pionniers américains?

G. D. — Oui, je crois. Il y a chez Sartre un aspect de bourgeoisie fin de siècle — je n'ai rien contre la bourgeoisie, je suis assez bourgeois décadent — qui est assez triste en fait. Et Sartre s'est arrêté à la deuxième étape de Hegel. Il n'est pas allé au-delà. Il ne croit pas en fait à l'étape finale du retour par l'histoire au premier, c'est-à-dire à l'être éternel. Il ne croit pas non plus — pourtant il a été un compagnon de route mais seulement cela — au triomphe du prolétariat. Il ne croit pas... pour des raisons de personnalité, de siècle, de milieu, peut-être aussi de trop grandes fréquentations de la philosophie heideggerienne, je n'en sais rien. Il s'est arrêté au second, et ce second c'est uniquement la négativité. C'est un philosophe de la négativité. Il a généralisé, à propos de la négativité, avec cette conception du néant, qui est très proche de Heidegger en fait. Vous savez comme tout le monde que Sartre n'a écrit «L'être et le néant» que par accident. Ce qu'il voulait faire, et il a fait ça, il voulait traduire «Sein und Zeit» — en français — avec toutes les dérives qui sont propres à Sartre et qui en font une philosophie originale. Mais c'est la même philosophie, une philosophie négative. Ce n'est pas constructif, ce n'est pas pionnier. D'abord, examinez toute son œuvre —

j'étais comme tout le monde «Sartrien», même enthousiasmé par Sartre après la guerre — il n'a jamais rien fini. Il n'a fini aucun de ses romans. Il n'a fini aucune de ses œuvres. Aucune de ses œuvres n'a été achevée. Sa morale est restée en plan, c'était pourtant important. La dialectique a abouti à des notions qu'aucun économiste ne reconnaît aujourd'hui, c'est un échec complet. La seule chose qu'il ait finie, c'est son théâtre, c'est des situations. Le théâtre c'est commode, parce que ça ne permet pas d'aller jusqu'au bout. Ça dure une heure et demie, et... rideau. Et là, il a pu finir, finir le théâtre. Mais son théâtre finit toujours sur des scènes inachevées. «L'enfer c'est les autres», c'est vraiment le summum — «Huit clos» — c'est vraiment le summum de la définition de Sartre. Mais c'est un chef-d'œuvre, je reconnais que c'est un chef-d'œuvre.

M. B. — Maintenant on peut bifurquer vers Morris.

G. D. — D'abord, il faut insister tout de suite. Morris est un disciple de Mead. Mead est un sociologue, philosophe comme ils l'étaient tous à cette époque, très proche de Dewey, à tel point qu'on ne sait même pas si certaines idées de Dewey sont de Dewey ou de Mead. On ne le sait pas. Ils travaillaient ensemble. Ils vivaient ensemble. La femme de Mead était une Hawaïenne. Ils avaient acheté une maison à Hawaï, ils allaient y passer les vacances. Ils vivaient toujours de façon communautaire — Dewey était assez phalantère —, si bien qu'on ne sait pas de qui vraiment sont les idées. Mais Mead était plutôt un philosophe plongé dans une réalité sociologique — et à Chicago —, au moment de l'expression, disons, des problèmes de l'époque, qui sont des problèmes de l'immigration, de l'industrialisation, de la misère. Il a joué un rôle énorme. C'est lui qui dirigeait Chicago, qui créait les dispensaires, les dortoirs pour immigrés. Son œuvre — cinq volumes — a été rassemblée après coup. Mead n'a jamais eu le temps de faire une œuvre. Il était pris par l'action. Donc c'était un homme d'action avec énormément d'idées qui sont très, très proches de celles de Peirce. Il n'a jamais lu un mot de Peirce — il en a peut-être entendu par Dewey, parce qu'il devait parler de toute sorte de choses, donc y compris de Peirce. Ça ne devait pas être très élogieux, parce que Dewey, dans l'intimité, ne disait pas des choses gentilles de Peirce. Il a écrit quelques articles où il reconnaît la valeur de Peirce. Mais comme homme, ce n'était pas son genre. Et Morris est disciple de Mead. Mead était un sociologue très difficile à analyser. C'était un behavioriste. Mais en même temps, un behavioriste ouvert, où la pensée est aussi un comportement. Et les premières théories de Morris concernant le signe sont des théories strictement behavioristes à la Mead. Il ne connaît pas Peirce. Il ne le cite pas. Ce n'est que dans la dernière partie de sa vie qu'il le cite. Donc il faut toujours se méfier du classement que l'on fait de Morris en sémiotique. Il y a trois moments: un moment non peircien, un moment où il se rend compte de l'existence de Peirce et il y a un moment pragmatique à la fin de sa vie. Je voulais insister là-dessus parce que, étudier, comparer Peirce à Morris, ça ne marche pas bien.

M. B. — La construction de la sémiologie chez Morris...

G. D. — Ça c'est postérieur, il connaît Peirce à ce moment-là.

M. B. — Quelle différence vous feriez entre l'approche peircienne de la sémiologie et celle de Morris?

G. D. — Morris est un atomiste. Peirce est un continuiste. Il y a des séparations radicales entre les trois niveaux de Morris et les trois niveaux

de Peirce. Pour Morris, il y a un niveau syntactique, qui n'a rien à voir avec un niveau sémantique. Il y a un niveau sémantique qui n'a rien à voir avec le niveau syntactique et le niveau pragmatique, et il y a un niveau pragmatique qui n'a rien à voir avec un niveau sémantique et un niveau syntactique. Tandis que pour Peirce, qui ne s'est jamais occupé de cela — mais si on le lit, en particulier sur la fin de sa vie dans ses lettres à Lady Welby ou d'autres choses qu'il a écrites —, la pragmatique implique la sémantique qui implique la syntactique. Mais on emploie ce vocabulaire, bon, c'est une erreur aussi, on emploie un vocabulaire qui est un vocabulaire de Morris — qui n'est pas un vocabulaire de Peirce. Parce que ces trois divisions, on peut les rattacher plutôt à ce que vous parliez tout à l'heure, à savoir la grammaire spéculative, la logique et la rhétorique. Mais, pour Peirce, il n'y a pas de séparation entre les trois: l'une implique l'autre qui implique la première. Moi-même, je crois, je n'aurais pas dû en faire usage dans «Théorie et pratique du signe»... maintenant, c'est fait, c'est une erreur d'avoir employé un vocabulaire qui, dans un autre contexte, surtout chez les linguistes, impliquait autre chose. Malgré toutes les précautions que j'ai prises, l'ambiguïté demeure.

M. B. — Il y a le vague quand même qui nous sauve chez Peirce!

G. D. — Il y a le vague parce que... d'où vient le vague? Je ne parle pas du vague théorique de Peirce, je parle du vague dont vous parlez — quand on utilise la méthode peircienne. Le vague vient tout simplement de ce que nous ne connaissons pas suffisamment le contexte dans lequel quelque chose a été prononcé. Actuellement je m'intéresse à la doctrine chrétienne et à la manière de l'exposer, et je constate de plus en plus que, si on va chercher vraiment aux sources le contexte dans lequel quelque chose a été dit et qu'on reprend le texte dans lequel ça a été écrit, soit le latin, soit le grec, on s'aperçoit qu'il n'y a aucun rapport entre l'un et l'autre et que la philosophie chrétienne, qu'on s'est acharné, que l'Eglise a imposée d'une manière aristotélicienne, est un contresens. Le véritable christianisme, «le véritable», tel que Saint-Paul le voulait... — le Christ lui c'est l'objet dynamique, pas l'objet immédiat, l'objet immédiat c'est Saint-Paul, revu et corrigé par Saint-Thomas. Autrement dit, c'est très clair ça, vous avez Saint-Paul, qui était un Juif hellénisé, platonicien. Donc il y a une interprétation du christianisme par Saint-Paul qui est platonicienne, et qui, je crois, en fait est la bonne, qui est celle d'une partie du monde, et puis il y a celle que l'église romaine a imposée.

M. B. — C'était un guerrier Saint-Paul!

G. D. — Oui, il avait été soldat, centurion, je ne sais pas quoi dans l'armée romaine, en même temps il était un peu financier sur les bords, il devait tenir la caisse de l'association des centurions, je pense! C'est frappant de voir quand même, à propos de la Trinité, que nous avons une conception de la trinité égalitariste: le père, le fils, le Saint-Esprit, exactement la même surface, un F3 où chacun a la même part. Tandis que chez les Grecs, non. Le Fils n'a pas la même dimension que le Père et le Saint-Esprit. Lui, il doit se battre pour avoir quelque chose, certains disent même qu'il n'est même pas divin. Qu'est-ce que c'est qu'un Dieu en trois personnes dont la troisième n'est pas divine? c'est un problème quand même! Mais il y a une philosophie grecque qui est amusante, qui est hiérarchisée à la manière peircienne, et celui qui est le plus abstrait, le Saint-Esprit, lui, ne fait pra-

tiquement pas partie de l'affaire. Et si vous regardez Peirce — disons que ce que j'ai fait c'est une manière de lire Peirce —, c'est égalitariste aussi, c'est une manière aristotélicienne de le lire, on donne à la tiercéité autant de champ qu'à la secondéité, qu'à la priméité. Ce n'est pas vrai. C'est un peu comme chez les platoniciens, il y a une hiérarchie. Ce qui est le plus riche, c'est la priméité, le moins riche la secondéité, et la tiercéité, elle, est vide. Maintenant elle enrichit la secondéité — mais non c'est à qui s'enrichit de la secondéité, peut-être qu'elle n'est pas du tout catégorielle! La logique en tout cas n'arrange pas les choses, puisque pour la logique la tiercéité est vide. Remarquez que chez Peirce, elle ne l'est pas tout de même, puisque c'est un ensemble de règles.

M. B. — Donc, il droit y avoir des existants.

G. D. — Oui, c'est ça, il y a des règles parce qu'il y a des gens pour leur obéir. Y aurait-il des règles s'il n'y avait pas d'hommes pour marcher au pas?

M. B. — Cela ne s'appellerait plus des règles.

G. D. — Est-ce que c'est un nominalisme? Je ne crois pas non plus! Le nominalisme c'est une question qui se pose aussi là-dedans.

M. B. — C'est vrai que l'on n'a pas parlé d'Occam.

G. D. — Est-ce que l'objet dynamique serait nominaliste? Vous savez le péché de nominalisme est un péché délicieux — moi, j'ai plutôt tendance à nominaliser l'objet dynamique. A quoi correspond-il en fait? A un ensemble d'habitudes.

M. B. — C'est ce qui le...sauve! C'est peut-être là aussi, la question de ces deux formes: l'intension et l'extension dans laquelle on trouve ça. Est-ce une intersection ou bien une réunion? Est-ce que c'est une réunion c'est-à-dire une collectivité de choses, ou bien est-ce une intersection c'est-à-dire définie par une intersection d'habitudes ou de choses comme ça?

G. D. — Moi, je serais plutôt d'accord sur la deuxième définition.

M. B. — Ou les deux à la fois, puisque ce sont deux approches de la même chose. C'est pour cela — et là on pourra terminer — que je reviens à quelque chose qui pourrait avoir un peu plus d'importance — et qui était une incidente dans la discussion — qui est la question, justement, des places. Je me disais qu'au fond — c'est toujours ce que vous dites — on met en perspective, on regarde. Vous parlez, pour les Pères de l'Eglise, de la façon dont ils ont constitué la doctrine, les mots... Chaque fois, on est obligé de regarder les circuits, éventuellement de jeter un coup d'œil du côté de l'origine avec tout ce que ça a de vague. Toute origine...

G. D. — ...est construite...

M. B. — ...est essentiellement marquée du vague. Mais du moins il y a une chose qu'on peut dire: c'est que là-dedans, ce qui peut éventuellement persister c'est ce que l'on pourrait appeler les structures, c'est-à-dire des positions, des positions relatives, des relations. Est-ce qu'au fond l'ensemble des choses qu'on essaie de faire vivre, comme ça en les voyant de différentes manières, pour leur donner différents éclairages... est-ce que chez Peirce, il n'y avait pas cette conception de position, une conception très logique, si on regarde les catégories qui sont fondées à partir d'un «truc» logique — c'est pas un truc mais...

G. D. — Vous parlez de topologie!

M. B. — Oui de topologie, dans la topologie, je mets la logique.

G. D. — Vous parlez de positions.

M. B. — Au point où l'on pourrait dire d'une certaine manière que la question de l'objet, enrichie par toutes les mises en perspectives, serait effectivement le fait que c'est un second, parce qu'il est toujours second de quelque chose d'autre.

G. D. — On ne peut pas échapper à ça.

M. B. — Que, dans la mesure où il est un second, il faut bien un premier qui soit de son ordre. On en arriverait à penser qu'avec les positions on a peut-être les idées plus claires.

G. D. — Oui, vu comme ça c'est même très simple, parce que l'objet a deux positions: dans ou dehors, comme toujours dans le niveau existentiel...

M. B. — ...un second immédiat, un second dynamique...

G. D. — ...il se trouve dans le signe ou hors du signe. Sa position: quand il est hors c'est le même, mais il est en réserve en dehors de la sémiose, à la retraite, et dans la sémiose, il est en acte. Il est utilisé, et on aurait donc un corpus, disons un magasin d'objets dynamiques en attente. Il y en a qui rentrent, d'autres ne rentrent pas du tout, et ceux-là peu à peu s'évanouissent.

M. B. — C'est un peu une question sur la détermination. Je me disais qu'à lire Peirce, cette chaîne: objet dynamique, objet immédiat, representamen, etc. Mais, là aussi, ce sont des questions de positions. Il ne s'agit pas de penser que cela se passe comme ça.

G. D. — Je ne crois pas dans ce cas-là.

M. B. — Non, je ne crois pas non plus. Qu'on ait tendance à mettre les objets du monde en antériorité, c'est pour des raisons d'habitude. Mais mettre un 2 en antériorité par rapport au 1, c'est toujours problématique sur le plan mathématique. Je crois qu'il y a de bonnes raisons de le faire, lorsqu'on veut affirmer puissamment l'existence du 2. Au fond le 2 crée le 1, car le 1 au départ n'était rien du tout. On peut dire au 1: regarde qui t'a fait roi: c'est le 2. Le 2 possède une pugnacité que n'a pas le 1.

G. D. — Le 2 c'est lui qui donne l'existence au 1 et au 3.

M. B. — C'est ça, le 3 va chercher ce qui se passe entre le 1 et le 2.

G. D. — C'est un fouineur.

M. B. — Donc on voit bien qu'on peut donner au 2 cette position. Là où on aurait tort, c'est d'en déduire une métaphysique qui serait la métaphysique où le 2 est antérieur au 1, et ce serait en contradiction avec la logique. La question des positions et ce autour de quoi on peut s'accrocher, et c'est en ce sens là que Peirce est toujours méthodologique.

G. D. — Oui c'est la troisième manière d'aborder le problème, une manière philosophique, une manière existentielle historique, contextuelle, et une manière topologique. On retrouve un peu une manière pédagogique d'exposer Peirce: on commence par la topologie, on fait la théorie...

M. B. — On a peut être tort de commencer par la topologie, ça casse les idées.

G. D. — C'est la discussion que j'ai eue avec Janice autrefois: elle était persuadée que Peirce avait construit sa théorie à partir des mathématiques. Ce n'est pas vrai. Je l'expose de cette manière car c'est plus pédagogique, mais ce n'est pas son chemin à lui. Disons que la topologie c'est plutôt le champ très vaste et même quasi-inconscient — parce que la topologie n'était pas une science de pointe à l'époque, ça remontait à Euler, il n'y avait pas beaucoup de mathématiciens qui s'y intéressaient — c'était un champ presque co-naturel à sa manière de penser.

GERARD DELEDALLE

Universidade de Perpignan

Secretário-Geral da Associação Internacional de Semiótica

DE L'OBJET

1. Du signe à l'objet

Dans une lettre à Lady Welby du 14 décembre 1908, Peirce écrit:

Je m'oppose pas sujet et objet bien loin de parler de «subjectif et objectif» dans un quelconque des divers sens allemands qui ont conduit, je crois, à un tas de mauvaise philosophie, mais j'utilise «sujet» comme corrélatif de «prédicat» et je parle seulement des «sujets» de ces signes qui ont une partie qui indique séparément ce qui est l'objet de ce signe. Le sujet d'un tel signe est ce genre d'objet du signe qui est ainsi indiqué séparément. (Hardwick 69, ES 39).

Une première et essentielle clarification est ici donnée: «objet» ne s'oppose pas à «sujet». Nous ne sommes pas dans un univers dualiste où le «sujet» — l'homme — renvoie un signe «subjectif» à un «objet» — le monde «objectif» — en dehors de lui.

L'objet ne dit rien de plus que le mot latin *objectum*. L'objet est «jeté» (*jectum*) «devant» (*ob*). Cette observation appelle deux remarques en forme de questions: (1) «Ob-jectum» (ce qui est jeté devant) ne serait-il pas plutôt une définition du signe que de l'objet? (2) Le segment verbal «*jectum*» n'implique-t-il pas qu'il y a obstacle et, par conséquent, que normalement le signe, puisqu'il s'agit de lui, ne devrait pas rencontrer d'obstacle, ne pas avoir d'objet? Cependant le signe a un objet. Peirce écrit: «J'utilise le terme «objet» dans le sens dans lequel *objectum* fut d'abord substantivé au début du XIII^e siècle; et quand j'emploie le mot sans ajouter «de» quoi je parle de l'objet, j'entends tout ce qui vient à la pensée ou à l'esprit dans le sens ordinaire» (*ibid.*). Mes remarques doivent donc être précisées. D'un part, il y a objet parce qu'il y a pensée. D'autre part, c'est quand l'objet fait obstacle à la pensée que la pensée se donne un signe, non pour connaître l'objet, mais pour contourner l'obstacle ou plus exactement lui faire écran. C'est pourquoi le signe n'est pas transparent, mais opaque. Si le signe était transparent, la pensée n'aurait pas à désigner l'objet; elle n'aurait pas à proposer de signe pour le représenter. Or Peirce dit

expressément: «Le signe ne peut que représenter l'objet et en dire quelque chose. Il ne peut ni faire connaître ni reconnaître l'objet» (2.231, ES 123).

Ces premières constatations nous conduisent à nous demander à quelles conditions l'on peut dire quelque chose de l'objet. Premièrement, il n'y a «objet» que pour une pensée qui ne le «voit» qu'à la condition de représenter, de son propre chef, cet objet dans un signe. Sommes-nous acculés à l'idéalisme? Oui, sauf à distinguer un objet dans le signe et un objet hors du signe. C'est ce que fait Peirce: «On distingue d'ordinaire deux objets d'un signe, le médiat hors du signe et l'immédiat dans le signe» (ES 53). Il appelle le plus souvent le premier «dynamique». Peirce précise ailleurs cette distinction:

Nous avons à distinguer l'objet immédiat, qui est l'objet comme le signe lui-même le représente et dont l'être par suite dépend de sa représentation dans le signe, de l'objet dynamique qui est la réalité qui par un moyen ou un autre [médiat] parvient à déterminer le signe à sa représentation. (4.536, ES 189).

Comme il est clair que c'est la pensée ou l'esprit qui «détermine» le signe à représenter l'objet, l'objet dynamique apparaît comme la projection hors du signe de l'objet immédiat qui est le *seul* que produise ou puisse produire la pensée, sauf à être la Pensée créatrice de l'Univers.

Si Peirce définit fort bien l'objet en distinguant l'objet dans le signe et l'objet hors du signe, il ne fait que déplacer les difficultés. Le «hors» fait par lui-même problème quand on se refuse au dualisme. Nous examinerons cette question plus loin. Mais la véritable difficulté réside dans la nature du signe lui-même subordonné à la pensée. Qu'est-ce qu'un signe? Qu'est-ce que la pensée?

Ce n'est pas en principe le propos du présent article de répondre à ces questions, mais on ne peut les éluder si l'on veut comprendre ce qu'est l'objet ainsi défini. Malgré le laxisme terminologique de Peirce, paradoxalement justiciable d'une morale terminologique rigoureuse que lui-même défendit, il est possible et même relativement aisé de répondre à ces questions.

Qu'est-ce qu'un signe? A s'en tenir aux écrits de Peirce cités jusqu'ici, on peut confondre le signe écrit, gestuel ou parlé qui est une marque physique déterminable, avec le signe «mental» dans la pensée. C'est pourquoi Peirce a utilisé deux termes de substitution, sans qu'il fût lui-même toujours fidèle à sa propre règle de substitution: le signe, représentant (par le moyen de la pensée) l'objet, est dit «representamen», le signe, comme acte d'attribution d'un objet (immédiat) à un signe-representamen, est dit signe-action ou sémirose ou quelque fois encore «sémirose» (5.473, ES 128). La sémirose est donc la production et l'attribution par une pensée d'un signe-interprétant ou plus simplement d'un interprétant d'un signe-representamen à un objet immédiat, c'est-à-dire la sorte d'objet que la pensée croit être l'objet, étant donné la sémirose qu'elle a faite. Qu'est-ce que la pensée? Elle est ce qu'elle fait: la sémirose. La pensée en acte bien entendu. La pensée en soi, si elle se distingue de ses actes, est possibilité d'élaborer des plans d'action: esprit ou quasi-esprit, comme le dit Peirce. Mais ceci est une autre histoire.

2. L'objet dans le signe

Au point où nous en sommes, l'objet produit par l'interprétant est dans la sémirose ou signe-action. L'objet immédiat est donc lié intimement à la nature de l'interprétant. Peirce a tenu des discours différents sur l'interprétant. J'en distinguerai trois: (1) un discours formel, et deux discours, disons temporels: (2) l'un plus social ou public, (3) l'autre plus individuel ou privé ou, si l'on veut, «subjectif» par opposition non à «objectif», mais à «social» (3). Il n'est pas du tout certain que ces derniers soient l'interprétant formel incarné, ni non plus que les interprétants «subjectifs» soient les mêmes que les interprétants «sociaux» vus du côté du sujet. Nous prendrons soin de dire aussi clairement que possible de quel type d'interprétant nous parlons.

1. Formellement, l'interprétant est un autre signe ou representamen que suscite, mais ne détermine pas, à proprement parler, bien que Peirce emploie parfois le mot, le representamen qui déclenche la sémirose. Un signe (ou representamen) est «tout ce qui détermine quelque chose d'autre (son *interprétant*) à renvoyer à un objet auquel lui-même renvoie (son *objet*) de la même manière, l'interprétant devenant à son tour un signe [ou *representamen*] et ainsi de suite *ad infinitum*» (2.303, ES 126). Il est évident que, dans ce contexte formel, «détermine» ne peut avoir le même sens que dans un contexte spatio-temporel qui est le lieu d'exercice des interprétants dont nous allons parler maintenant.

2. Cette régression à l'infini rend toute saisie définitive de l'objet théoriquement impossible. Mais le signe en acte, le signe-action, n'est pas formel et donc intemporel. Il est *dans le temps*. Il a un début, un cours et un terme. Le jeu des signes et des objets est donc possible à condition de définir l'interprétant dans l'espace et le temps, et non plus formellement. D'où le trichotomie peircienne bien connue: interprétant immédiat, interprétant dynamique et interprétant final.

Bien entendu, il n'y a pas trois interprétants, mais un seul qui joue des rôles différents selon qu'il est dit immédiat, dynamique ou final. Cette distinction des rôles est elle-même une simple commodité d'usage et d'expression, non une distinction de rôles qui pourraient se jouer indépendamment les uns des autres.

L'interprétant immédiat pourrait être dit signe d'interprétabilité. Il est «familiarité avec un signe [representamen] et disposition à l'utiliser ou à l'interpréter» (8.185).

L'interprétant dynamique est l'interprétation en acte *hic et nunc*. Il est «effet actuel» du signe-representamen sur l'interprète (8.314). Il faut insister ici sur les termes utilisés par Peirce. «Effet actuel» doit être pris au sens où l'entendent les physiciens: résultat obtenu dans certaines conditions données au moment où il est produit. «Interprète» n'est pas un de ces gâteaux à Cerbère jetés pour apaiser l'incompréhension de la nature véritable de l'interprétant. Il s'agit bien de l'interprète dépositaire des interprétants

immédiats qu'il a acquis et avec lesquels il est familier au point d'avoir l'habitude d'interpréter certains signes de certaines façons dans une situation donnée.

L'interprétant final, nous l'appellerons «interprétantation». Il n'est pas un «interprétant final» donné, pas plus que l'interprétant immédiat dont nous avons parlé n'est un «interprétant immédiat» donné. Celui-ci est une disposition, celui-là un ensemble de règles d'interprétation devenues habitudes d'interpréter — habitudes d'un interprète, bien sûr, pas l'habitude d'un signe.

3. La chose est si vraie que Peirce insiste parfois sur une trichotomie qui est l'avère privé (conscient) de la trichotomie que nous venons de décrire et qui en est, en quelque sorte, le revers public (institutionnel). Cette trichotomie a trois types d'interprétants respectivement émotionnels, c'est-à-dire affectifs, énergétiques et logiques. L'interprétant émotionnel ou affectif est «un sentiment que le signe produit (...). Ainsi l'exécution d'un morceau de musique de concert (...) communique, et ce intentionnellement, les idées musicales du compositeur, mais celles-ci d'ordinaire consistent simplement en une série de sentiments» (5.475, ES 130). L'interprétant énergétique implique «toujours un effort (...). Cet effort peut-être musculaire (...). Mais il s'exerce beaucoup plus fréquemment sur le monde intérieur, il est un effort mental» (*ibid.*) Mais, précise Peirce, «il ne peut jamais être la signification d'un concept intellectuel, puisqu'il est un acte singulier, alors que le concept a une nature générale» (*ibid.*) Cette signification peut-elle être le propre de l'interprétant logique? Ce dernier peut-il être cet «effet général»? se demande Peirce. Il peut certes être une «pensée, c'est-à-dire un signe mental», mais alors «il doit avoir lui-même un interprétant logique, si bien qu'il ne peut être l'interprétant ultime du concept». En conséquence, «le seul effet mental qui puisse ainsi être produit et qui ne soit pas un signe, mais qui soit d'une application générale, est un *changement d'habitude*; si l'on entend par changement d'habitude une modification des tendances à l'action d'une personne, résultant d'expériences antérieures ou d'efforts antérieurs de sa volonté ou de ses actions ou d'un complexe des deux genres de cause» (5.476, ES 130-131).

Ces deux trichotomies sont-elles homologues? Ou l'une recoupe-t-elle l'autre? Il est certain, en tout cas, que l'interprétant logique final regroupe les deux types d'interprétant: le logique et le final, puisque, selon Peirce, l'interprétant logique final qui clôt une sémiologie n'est pas un signe, mais une habitude (5.491, ES 136). Quant aux autres, se recouperaient-ils — ce qu'ils font — il n'y aurait rien d'étonnant puisqu'ils sont des aspects indécomposables d'un seul signe interprétant formellement défini.

Toutes ces précautions ne sont pas inutiles et ne nous éloignent nullement du sujet. D'une part, elles situent rigoureusement l'interprétant par rapport à l'objet. D'autre part, elles éclairent la nature de l'objet immédiat dont elles déterminent et justifient à la fois l'unité et la diversité dans des contextes spatio-temporels par définition en transaction et reconstruction continues.

3. De l'objet immédiat à l'objet dynamique

La question qu'il est légitime de se poser maintenant est la suivante. Puisque le jeu des interprétants dans une société donnée à un moment donné se résout en une habitude géo-sociale qui est l'interprétant logique final et dont Peirce dit qu'il est «ce qui *serait finalement* reconnu pour être la vraie interprétation si l'on poussait l'examen suffisamment loin pour parvenir à une opinion ultime» (8.184), comment distinguer l'objet dynamique hors du signe de l'objet immédiat dans le signe?

A noter pour être exact que Peirce parlait de la vérité scientifique à laquelle aboutirait la communauté des chercheurs et qui transcende le géo-social et *a fortiori* le géo-politique. C'était cependant faire preuve d'une bonne foi que l'on jugerait aujourd'hui fort naïve — quand on sait avec quelle facilité une opinion ultime peut s'imposer dans la communauté des chercheurs comme dans la communauté des nations. Il est heureux toutefois que Peirce ait prévu les changements d'habitude que la recherche ne peut manquer à la longue de produire pour faire sauter les obstacles ainsi dressés sur le chemin de la vérité qui, nous en sommes maintenant persuadés, ne sera jamais ultime.

Est-ce la recherche en tant que méthode, c'est-à-dire la sémiologie, ou l'objet dynamique qui contraint l'objet immédiat à abandonner sa prétention à être l'objet ultime?

Revenons à la sémiologie d'abord. Le signe-représentamen (d'un objet) «détermine» un signe-interprétant à désigner son objet (l'objet du signe-représentamen). Cette désignation est rarement pure désignation: elle va de la modification d'un objet antérieurement désigné à la production — jamais totale cependant — d'un nouvel objet. Mais Peirce précise bien, nous l'avons dit, que le représentamen «ne peut que représenter l'objet et en dire quelque chose. Il ne peut ni faire connaître l'objet qui est justement ce dont la connaissance est présupposée pour pouvoir communiquer des informations le concernant» (2.231, ES 123). D'où vient cette connaissance antérieure et de quel objet s'agit-il?

Par «connaissance» Peirce entend ici ce que James à la suite de Grote appelait «connaissance-de-familiarité», et non «connaissance-sur». Cette dernière qui est connaissance indirecte est la connaissance par signes-représentamens dans le signe-action en procès continu, autrement dit, dans la sémiologie. Et l'objet connu dans ce dernier cas est l'objet immédiat.

La «connaissance-de-familiarité» concerne donc une autre sorte d'objet: l'objet dynamique. Comment le connaît-on? Peirce répond par «expérience collatérale» (8.314) qui est très exactement une «familiarité collatérale» (8.144). Cette expérience nous fait connaître l'existence de l'objet dynamique, mais non sa nature en soi, sa nature substantielle. De toute manière, fait remarquer Peirce, «il faut garder présent à l'esprit» que le «substantif» «n'est pas un élément indispensable du discours» (8.184) qu'il soit grammatical ou métaphysique.

Ni la connaissance-de-familiarité ni la connaissance-sur n'étant connaissance au sens propre, connaissance directe de l'objet dynamique — leur objet est l'objet immédiat, — peut-on faire l'économie de l'objet dynamique? Peirce ne le pense pas parce que l'objet immédiat est l'objet «connu dans le signe et partant une idée» (8.183). Il faut par conséquent sous peine de

somber dans l'idéalisme admettre l'existence d'un objet externe: l'objet dynamique «qui est ce qu'il est sans considération d'aucun de ses aspects particuliers, l'objet entretenant des relations qu'une étude illimitée et finale dévoilerait» (8.183). Ce qui est connu, ce sont donc les relations d'un objet existant indépendant de nous au cours de sémiotiques dans lesquelles nous sommes, lui et nous, engagés.

L'objet ultime n'est par conséquent ni l'objet dynamique ni l'objet immédiat. Il est cet objet unique que voile la distinction mentale, méthodologiquement nécessaire, et que la métaphysique dualiste rejette dans une réalité extérieure. Comme la distinction entre l'objet dynamique et l'objet immédiat est également une distinction méthodologique, une distinction de raison, elle ne requiert pas une réalité extérieure. Extérieure à quoi d'ailleurs si l'on rejette l'idéalisme? Il n'y a qu'une seule réalité continue dans laquelle chacun des deux objets joue un rôle particulier selon qu'on le définit en termes de l'une ou l'autre catégorie de l'être, l'objet dynamique relevant essentiellement de la secondarité, l'objet immédiat de la primarité et de la tiercéité. Ce que confirme le texte suivant de Peirce où nous indiquons entre crochets la catégorie correspondante.

(L'objet dynamique) est l'objet que la science dynamique (ou ce qui aujourd'hui serait appelé la science «objective») peut étudier. Prenons par exemple la proposition: «Le soleil est bleu». Ses objets sont «le soleil» et la «bleuité». Si par «bleuité» on entend l'objet immédiat qui est la qualité de la sensation, on ne peut la connaître que par le «sentir» (*feeling*) [primarité]. Mais si cela signifie qu'une condition existentielle «réelle» qui fait (*causes*) que la lumière émise a une longueur d'onde (...) [alors] la proposition est vraie. Par suite, le «soleil» peut signifier l'occasion [secondarité] de sensations diverses [primarité] et par suite l'objet immédiat, ou bien il peut signifier notre interprétation habituelle de ces sensations en termes de lieu, masse, etc. [tiercéité] quand il est l'objet dynamique. Il est vrai de l'objet immédiat et de l'objet dynamique que la connaissance-de-familiarité ne peut en être donnée par une image ou une description, ni par aucun autre signe qui a le soleil pour objet. (8.183).

4. De l'objet dynamique au representamen

Pour boucler la boucle, il nous faut parler de la relation du representamen et de l'objet dynamique. C'est un bouclage sémiotique formel et descriptif, car la sémiotique en acte ne se referme pas sur elle-même. Elle n'est pas un cercle, un «cercle vicieux», comme le disait Lady Welby, mais une spirale, une «spirale vertueuse». Quand Peirce écrit que «l'Objet Dynamique détermine l'Objet Immédiat qui détermine le Signe lui-même qui détermine l'Interprétant Destiné qui détermine l'Interprétant Effectif qui détermine l'Interprétant Explicite» (*ibid.* 84, ES 54), c'est du cercle qu'il parle. Le spirale parcourt une autre voie.

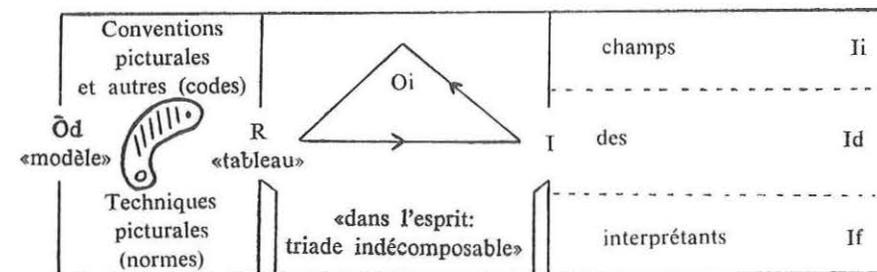
Nous ne sommes plus au commencement des temps; nous apparaissions dans un monde constitué, un monde, il est vrai et heureusement, en continue reconstruction. Ici on ne part pas de l'objet dynamique, on part

des signes. Non pas des signes qui seraient des signes-representamens, mais des signes qui sont des signes constitués avec leurs interprétants logiques finals et leurs objets. Nos distinctions éclairent le processus de leurs constitutions, dont elles dégagent les fonctions. Elles ne décrivent pas des états de choses.

Ceci dit, ces distinctions sont techniquement nécessaires. Le representamen est donc bien ce qui déclenche le processus. Il n'empêche qu'il est lui aussi constitué par et pour une société donnée à un moment donné. Et il apparaît comme «déterminé» par l'objet dynamique. En fait, les choses sont plus complexes, nous l'avons vu. Si l'on aime les diagrammes, on peut représenter le triangle sémiotique ($R \rightarrow I \rightarrow O$) par un point où R, I et O se confondent: un representamen détermine un interprétant à désigner un objet dont le representamen est l'expression achevée et complète, close et figée dans une société de robots comme celle qu'a décrite Aldous Huxley dans *This Brave New World*. C'est la carte géographique à l'échelle du monde: elle est le monde ... et superfétatoire. Au mieux, dans un monde clos et figé, où l'homme n'est pas encore un robot, un ordinateur-ordonné, l'homme peut penser «son» monde. Dans ce cas, on aurait deux points en relation — en relation homothétique bien entendu — un point fixe (O-R confondus): le monde, correspondant à tout point de (R-I confondus): la pensée. C'est ainsi qu'on peut comprendre le dualisme de la philosophie occidentale de Platon à Descartes.

Si dans un monde ouvert, on ne se satisfait pas du triangle formel qui est une abstraction analytique et didactique, il faut le développer en spirales, avec cependant des pauses quand l'interprétant devient habitude, toujours susceptible de se rompre, heureusement comme nous le rappelait Peirce. Arrêtons-nous au moment d'une de ces pauses et ce sera notre conclusion.

Supposons que cette pause interrompe notre marche — le processus d'une sémiotique donnée — devant un tableau. Nous aurions le diagramme suivant:



Le tableau (R) déclenche un interprétant (I) qui fait partie de champs d'interprétants à trois niveaux: celui de l'interprétant immédiat (Ii) qui est l'interprétabilité du tableau; celui de l'interprétant final qui est l'habitude d'interpréter un tableau selon les règles propres à un groupe donné dans une société donnée, voire même à un seul membre donné de ce groupe dans cette société; celui de l'interprétation actuelle de ce tableau à ce moment-là dans tel musée par un visiteur déterminé. Le signe interprétant, toujours pluriel bien entendu, renverra à un objet immédiat (Oi) dans l'esprit de ce

visiteur. Mais ce dernier ne pensera pas une seconde qu'il n'y a pas de tableau devant lui. Il pensera spontanément que le representamen est dans son esprit et qu'il est là aussi et en même temps devant lui, que ce qu'il regarde est un objet dynamique (Od). Cependant l'analyse ne s'arrête pas là, parce que le representamen — ce tableau: image (Oi) et chose (Od) — n'est pas une création *ex nihilo*. Le sujet du tableau, quel qu'il soit, est avec et par ce tableau ancré dans un monde, disons dynamique, dont les constituants correspondent très exactement aux niveaux des interprétants déjà décrits et qui sont «instanciés» tels qu'un peintre, avec ses conventions picturales et autres (ses codes) et les techniques dont il disposait (ses normes) (le tout symboliquement représenté dans le diagramme par une palette), les a livrés dans ce tableau.

Références

- PEIRCE, Charles S. — *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1-6 édités par Charles Hartshorne et Paul Weiss, 1931-1935; 7 et 8 édités par Arthur W. Burks, 1958. [Ref. dans le texte: n° du volume suivi du n° du § dans le volume].
- *Essais sur le signe*, trad. G. Deledalle, Paris, Le Seuil, 1978. [Ref. dans le texte: ES suivi du n° de la page].
- HARDWICK, Charles S. (assisté de James Cook) — *Semiotic and Significs, The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington, Indiana University Press, 1987. [Ref. dans le texte: Hardwick suivi du n° de la page].

JEAN OURY
Clínica La Borde

L'OBJET CHEZ LACAN

Le mot «objet»... Jarry: «L'objet aimé»? Corneille: «Rome, unique objet de mon ressentiment»?... D'où vient ce mot? L'objet, chez Lacan, a-t-il le même sens? Sans réflexion préalable, tout en lisant Lacan, on pense à l'objet au sens de «l'objet aimé» ou de «l'unique objet de mon ressentiment»; à moins qu'on ne l'assimile à l'objet des sciences dites «objectives», lesquelles posent l'objet en face, toujours en face; mais en face de quoi? Il serait opportun de reprendre quelques passages d'un texte de Johannes Lohmann («Le rapport de l'homme occidental au langage») qui démontre qu'il y a eu fracture dans l'évolution de la pensée, vers les XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, fracture qui a permis aux sciences dites «objectives» de se développer, du fait de la séparation entre le sujet et l'objet. («Plus le Moi s'éprouve lui-même comme le point de départ de la pensée, plus le langage est objectivé»... «Entre le subjectivisme radical des Temps Modernes, et la forme de pensée grecque originaire, se trouve une forme d'existence, dans laquelle la forme du langage devient un mode du comportement humain». J. Lohmann).

L'objet, c'est d'abord ce qu'on rencontre. On est bien tranquille dans une nébuleuse narcissique... et on rencontre — par hasard, comme toujours — quelque chose qu'on va appeler un «objet». C'est un «événement». L'objet, au sens traditionnel, c'est un mixte de cette rencontre (tugkanon) et du dicible (lekton). Il s'agit donc encore d'un objet «non objectivé». C'est l'objectivation — c'est-à-dire une sorte de coupure projetée — qui fait qu'il y a un «objet» distinct et qu'on va pouvoir l'étudier. L'objet s'oppose alors au «sujet».

La problématique de l'épistémè de l'objet de la psychanalyse est inséparable de la critique de la conscience en tant que centre de la connaissance. C'est tout le sens de l'avènement du désir inconscient; à tel point que chez Lacan, il y a une sorte de réduction de la notion d'objet à celle d'objet du désir. Il énonce que l'objet de la science analytique, «science conjecturale», c'est l'objet «a», l'objet du désir. Il y a là subversion de la position traditionnelle, mais cela suppose qu'on ait déjà promu le concept d'inconscient. Lacan proposait d'écrire le cogito de Descartes: «Je pense: donc je suis». Il s'agit du «donc» au sens de «ergo», non de «igitur». «Ergo» suppose que «je pense», mais ce n'est qu'une supposition. Guillaume d'Ockham aurait pu dire que le «je suis» est de l'ordre de la «suppositio» d'un «je

pense», lequel ne serait pas pris dans la parole, dans l'énoncé, et que ce qui reste «singulier», c'est «je suis». «Je pense» étant hypothétique...

Cette problématique restait donc en suspens jusqu'à la promotion de l'inconscient en tant que concept. Celui-ci permet de donner un lieu au «je pense» ou plutôt au «penser»: denken. (Pour Heidegger, le «penser» est un cheminement: «das Wegcharakter des Denkens», et parler de «la pensée» est une erreur.) Donc, si le désir est au niveau du «je pense» de Descartes — c'est-à-dire au niveau Ics —, tout le processus du désir suppose que l'objet est en rapport avec ce niveau Ics. L'objet du désir, c'est ce qui va «justifier» le désir. Dans son commentaire du *Banquet*, de Platon, Lacan précise les relations entre Socrate, Alcibiade et Agathon. Quand Alcibiade dit désirer «l'agalma» de Socrate, Socrate ne veut rien entendre. Il lui dit: «Mais tourne toi un peu, regarde Agathon, c'est lui que tu désires sans le savoir!»... Le bel Agathon, le beau parleur, le champion de la parole vide... Il y a «interprétation» de la part de Socrate.

Dès qu'on lie «l'objet» à la problématique du désir inconscient, il est évident qu'il n'a pas du tout le même statut que l'objet de la science expérimentale. Pour Lacan, l'objet de la pulsion, c'est l'objet du désir. Il n'y a qu'un seul objet, matriciel; il l'appelle objet «a». Il y a une loi générale de l'objet, mais cet objet va pouvoir se singulariser. La loi générale — ce qu'il reprend dans son analyse du *Banquet* — c'est que l'objet du désir est en corrélation avec le manque. Ce qui est en jeu ici peut apparaître dans une dimension apophatique: «Montrez-moi l'objet»... «Surtout pas!» Le montrer, ce serait le disqualifier dans son essence. «Cachez ce sein que je ne saurais voir!». Le sein, concrétisation singulière de l'objet «a».

Il est nécessaire de distinguer objet «a» et «phallus». Sur une courbe, convexe vers le haut, Lacan place les différentes occurrences de l'objet. Sur la branche ascendante, l'objet oral puis l'objet anal. A l'inflexion, le phallus, en précisant bien que ce n'est pas un objet; le phallus, agent de passage, de réversion, etc. Sur cette courbe, les correspondances. En face de l'objet anal, on trouve sur la branche descendante l'objet scopique, c'est-à-dire le «regard». En face de l'objet oral, la «voix». Lacan concrétise donc une série d'objets. Ceci implique une critique de la théorie des stades: stade oral, stade anal, stade phallique... laquelle a provoqué une sorte de régression logique par rapport à ce que Freud apportait. Ce qui peut apparaître le plus typique, le plus original dans la position de Lacan, c'est cette promotion du regard au rang de l'objet; mais, à mon avis, le plus spécifique de sa pensée est moins ce statut du regard que celui qu'il accorde à la voix. C'est le fait de considérer la voix comme «objet» qui va lui permettre d'introduire la distinction entre «incorporation» (l'objet oral) et «introjection» (la voix), mais aussi entre Imaginaire et Symbolique. En effet, l'entrée dans l'Imaginaire se fait par le registre scopique, alors que l'entrée dans le Symbolique se fait par la voix. Ce qui s'accorde avec ce qu'écrivait Freud dans les lettres à Fliess en 1894, à propos de la distinction entre les hallucinations visuelles et les hallucinations auditives. Il faudrait reprendre aussi ce thème tel qu'il apparaît dans les travaux de la phénoménologie, ceux de Zutt entre autres.

A ce sujet, il me semble qu'il y a une certaine confusion dans l'École kleinienne du fait de la non-distinction entre l'objet oral et la voix, entre l'incorporation et l'introjection. L'incorporation du psychotique n'est pas du même ordre que l'incorporation de quelqu'un qui n'est pas psychotique.

Et c'est peut-être un des apports les plus importants de G. Pankow que de préciser cette distinction. Gisela Pankow dit que, chez les schizophrènes, il y a un défaut «d'incarnation». Le problème de l'incarnation est en rapport avec l'incorporation (que, quelquefois, j'ai appelée «l'encorporation», la «fabrication» du corps) qui ne peut se faire que dans un système où déjà le désir est là; mais ce qui est «encorporé» reste lié à la sphère de l'oralité; incorporation «cannibalique», comme le dit Freud, première identification, du registre de l'être. Identification à l'espèce, à la station verticale, à l'érection du verbe incarné, le père primordial. Cette identification est bien distincte de la seconde, laquelle est de l'ordre de l'introjection du «trait unaire» (einziger Zug), marque de la distinctivité du sujet.

L'introjection, c'est l'entrée dans le Symbolique. Mais quand on parle de première et de seconde identification, ça ne veut pas dire que l'une se situe chronologiquement avant l'autre. Par exemple, les expériences déjà anciennes du neurologue André Thomas prouvent que l'introjection fonctionne déjà chez un petit gosse de quelques jours: celui-ci reconnaît les sommets phonématiques de son propre prénom, à condition qu'il soit prononcé par la mère. Mais peut-on vraiment parler «d'objet oral»? Il s'agit plutôt d'un «pré-objet». L'objet véritablement constitué dans son statut logique n'apparaît qu'au stade anal, c'est-à-dire au moment où s'instaure pour le sujet la possibilité d'assumer le détachement, la séparation de l'objet, ce qui permet qu'il soit vécu «hors corps». Tandis que dans le «stade» oral, «l'objet» lui-même (pré-objet) fait partie du corps. Il n'y a aperception de l'objet comme distinct qu'au moment où celui-ci peut apparaître comme détaché, par l'intermédiaire du «voir»: voir l'autre dans sa totalité. C'est seulement à ce moment qu'il y a une aperception de l'objet, en ce que le sein, qui faisait jusque-là partie du sujet, se détache. Mais l'enfant ne pourra avoir la maîtrise de cette séparation qu'au stade anal, et c'est donc seulement à partir de là qu'on pourra parler d'objet proprement dit. Lacan précise que la problématique de l'objet est toujours prise dans une forme d'aliénation où intervient le rapport à l'Autre: la demande. L'objet oral se situe toujours dans une dimension de dépendance, de demande: demander «à l'Autre». Tandis qu'au stade anal, c'est l'Autre qui demande... Et c'est à ce moment-là que l'enfant peut s'affirmer, en disant «non». L'objet se constitue du fait de la négation de la demande de l'Autre.

Approximativement, on peut dire que c'est une défaillance de la fonction de l'objet «a» qui conditionne l'hallucination («perception sans objet», dit-on) du fait que c'est le «a» qui permet la coupure entre «intérieur» et «extérieur». C'est lui qui va être le gardien, triant, séparant l'intérieur de l'extérieur, en sachant bien que «l'intérieur» reste une notion ontiquement vague. C'est en ce sens que Lacan utilise une autre image pour situer l'objet «a»: il dit que l'objet «a» est comme une espèce de clapet, une pulsation entre l'inconscient et la réalité. S'il n'y a pas d'objet «a», ne pourra pas se constituer «d'étoffe» qui tienne le coup, tissée de fantasmes. Quel est le prototype archaïque de l'objet «a»? Lacan reprend en ce sens la problématique de l'objet transitionnel de Winnicott. Le «champ transitionnel» implique la notion de zone «frontière», de limite, de coupure, de point de «symbiose-séparation». Mais à un niveau encore plus archaïque, le premier «objet», c'est le placenta: l'entre-deux coupures, entre le décollement du placenta et la coupure du cordon. Le placenta, objet mythique, d'où les

rituels qu'il suscita dans les sociétés dites «primitives». C'est parce qu'il est un support: bien qu'il soit hors corps, il est lié à l'enfant qui vient de naître. L'objet transitionnel serait une sorte de rêverie de placenta qui reste flottante, et va ensuite se concrétiser dans l'objet «a».

Le passage du placenta à l'objet «a», c'est le «pas au-delà» (Blanchot)! Dans l'objet «a», il y a toujours une dimension nostalgique. Et l'objet transitionnel, comme le souligne Winnicott, ce n'est surtout pas un fétiche; il n'est même pas pris dans un réseau de souvenirs, mais il est toujours là; c'est ce qui donne le style de la personnalité... Ces caractères de l'objet transitionnel pourraient être évoqués à propos de l'objet «a». Mais le «a» ne se manifeste que dans le fantasme, par son articulation avec le sujet \$.

L'objet «a», c'est ce qui «reste» (par exemple, d'une rencontre). On pourrait parler ici d'un «en plus». Ceci se rapproche de la façon dont Lacan définit l'objet «a»: «plus-de-jouir». Il est en effet cause du désir, lui-même articulé avec la jouissance; mais l'objet «a» est hors-jouissance. C'est parce qu'il est hors jouissance que c'est du négatif qui devient du «plus de jouir»... Je dis ceci pour préciser ce que j'entends par «l'objet a, c'est ce qui reste». On est en train de converser poliment avec quelqu'un, et quand on se retrouve seul, on peut se dire: «Quel emmerdeur!» ou bien: «Quel moment agréable!», et on reste fasciné, pris dans le «regard» de l'Autre. De même à propos de la voix, etc... L'objet «a» est «hors jouissance», mais la jouissance, elle, est dans la rencontre. Et quelque chose va typifier ce mode de jouissance, sous forme d'un «sentiment», d'un «Einfühlung». A rapprocher ce phénomène de ce que Rümke désigne comme «Praecox Gefühl» (il vaut mieux ne pas traduire cette expression) et de ce que Lacan appelle «l'instant de voir». Nous pourrions proposer aussi «l'instant de sentir», au sens pathique du terme: sensibilité pathique, immédiate, au style de celui qui se présente; une certaine qualité spécifique de son mode de présence... Ce qui permet de faire un diagnostic avant tout repérage de symptômes. Devant toute personne non schizophrène on a le sentiment d'une certaine unicité, d'un faisceau de lignes virtuelles qui convergent en un point, lequel peut être dit «point de rassemblement». Ce sentiment de «rassemblement» n'existe pas quand on se trouve devant un schizophrène. Dissociation, éclatement, dispersion des lignes de fuite, symptomatologie basale de la personnalité schizophrénique. Le «point de rassemblement» est un nœud, plus ou moins serré, qui permet qu'il y ait objet «a». L'objet «a» est alors comme un sceau, un cachet de cire qui estampille quelque chose; preuve qu'il y a rassemblement. Nous pouvons supposer que le Praecox Gefühl est le sentiment pathique de la présence ou de l'absence du point de rassemblement. Mais il ne faut pas confondre la dissociation avec la simple distraction: celle-ci n'altère pas la qualité d'unicité de la présence. Il en résulte que le diagnostic peut se faire par l'aperception de la présence — ou de la non-présence — de l'objet «a».

Notons bien que l'objet «a» est en corrélation avec «l'introjection», «le trait unaire». On peut rapprocher, dans une quasi-équivalence, l'objet «a», le «trait unaire» et la «coupure», mais aussi la barre du \$. L'objet «a», objet du désir, réactive le fantasme, fantasme dont il est lui-même partie constituante (\$ □ a). La vraie rencontre, celle qui va, dans sa contingence, creuser un sillon dans le Réel, peut provoquer un «fading» du sujet (\$), dans un contexte d'angoisse, voire d'évanouissement. L'objet «a», c'est ce qui donne du

poinds, du lest au fantasme. Il est le corrélat de l'unicité, du rassemblement, et d'une délimitation. Pour qu'il y ait délimitation d'une surface, il faut qu'il y ait un point en dehors de cette surface. Pour qu'il y ait structure, il faut un point défini hors de cette structure. Dans ses premières formulations, Lacan disait que le «a» est «l'enforme» du «A», sa «mise en scène»... Par contre, dans l'état maniaque, l'objet «a» a perdu sa fonction de lest, de poids; d'où cette impression de flottement, de «fuite des idées», etc.

Insistons sur le fait qu'il y a une quasi-impossibilité d'avoir un accès direct à l'objet «a». L'objet «a» ne fonctionne «qu'enveloppé» dans un écran... D'où l'allusion de Lacan à «l'agalma» dans son commentaire du «Banquet». L'agalma, silène sculpté, à quoi Alcibiade compare Socrate, silène qui peut s'ouvrir, montrant des Divinités en or. Préserver et présenter ce que cache cette enveloppe sans laquelle le «présent» perd de son attrait. Ce qui enveloppe l'objet «a», c'est l'image spéculaire, i(a). Pourquoi tant de précautions? C'est que l'objet «a» vient colmater une faille. Cette couche imaginaire, i(a), enveloppe l'objet «a», qui lui-même colmate la menace permanente de la castration. Superposition d'enveloppes: i(a) «a», — φ. Quand l'autre se présente, c'est à cet ensemble composite qu'on a affaire, c'est lui qui donne un certain relief à la rencontre: un avènement stratifié... Car il y a toujours un risque dans la rencontre, un risque mortel parfois.

L'objet «a», «pathos de la coupure», suppose le passage par la castration. C'est en ce sens que l'objet «a» est le corrélat de la séparation; il assume une fonction spécifique, bien précise; c'est pour mieux délimiter son statut logique qu'il me semble important de signaler que la notion «d'objet partiel» prête à confusion. C'est Karl Abraham qui aurait introduit cette notion, mais en réalité, il y a un malentendu (du fait de la traduction?): ce n'est pas l'objet qui est partiel, mais l'amour; il s'agit en fait «d'objet de l'amour partiel». On a beaucoup trop usé de ce soi-disant objet partiel. Par exemple, chez les psychotiques, là où il s'agit de multiréférentialité, d'investissements partiels, ce sont bien ces investissements qui sont partiels, non les objets.

En fin de compte, quand on parle de «relation objectale», le terme «objectal» vient là surtout pour marquer qu'il ne s'agit pas d'une relation «objective», d'une forme d'objectivation. «Objectal» suppose que la relation est liée au désir, donc à l'inconscient. Par exemple, il y a une confusion, dans le comportementalisme, entre objectivité et objectalité. L'objectivité: «Voilà, tu n'as qu'à l'installer, prendre un appartement, trouver un travail...» et c'est vrai, objectivement, c'est quand même plus confortable. Il peut se faire que cela entraîne des modifications objectales, mais on ne peut pas vraiment parler d'une thérapeutique. «L'aménagement» (au sens de Winnicott et de Masud Khan) tient compte directement de l'objectalité. C'est très différent; «l'aménagement», ce n'est pas simplement aller à l'ANPE pour chercher du travail. Bien sûr, c'est de l'objectif, mais à l'intérieur d'un «projet» objectal.

Il faudrait reprendre ici les différentes acceptions: objectivité, objectalité, objectité, et les variations sur «l'objeu» (au sens de Francis Ponge et d'Henri Maldiney: «Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge». Henri Maldiney).

A l'arrière-plan de ces notions, il y a toujours des options «philosophiques». A titre d'exemple, citons la critique de la position de Hegel par

Francis Ponge... Mais bien que Francis Ponge veuille se démarquer de Hegel, c'est étonnant, dit H. Maldiney, quand on compare des extraits de la *Phénoménologie de l'Esprit* et des textes de Francis Ponge, de constater combien ils se ressemblent — jusqu'à un certain point — précisément au point où F. Ponge reprend à son compte, sans le savoir, la critique de Hegel par Heidegger. Heidegger souligne l'importance d'un remaniement de la logique depuis la fin du XIII^{ème} siècle et du début du XIV^{ème} par, entre autres, Dun Scot, Guillaume d'Ockham, Maître Eckhart... Et, par la suite, la révolution luthérienne, le cartésianisme, jusqu'à Kant... Le néo-positivisme, influencé par le néo-kantisme de la fin du XIX^{ème} siècle, aboutit à des positions extrêmes, comme celles vis-à-vis des sciences dites «expérimentales», ce qui entraîne une certaine naïveté qu'on retrouve, à mon avis, dans «l'empirio-criticisme» de Lénine...

Dans cette longue histoire, il me semble intéressant de situer schématiquement l'étape représentée par la thématization de Leibniz, en particulier à partir de ce qu'il nomme la «logique de variations».

Comment peut-on se représenter l'objet dans une logique de variations où il n'y a pas de vide, où il n'y a pas possibilité de spatialiser l'objet d'une façon précise? Sous le terme «d'objectif» proposé par Gilles Deleuze («Le pli. Leibniz et le Baroque»), Leibniz considère l'objet comme une fonctionnalité pure: l'objet est pris dans une logique de variations continues, série de «déclinaisons» possibles. On pourrait l'imaginer comme une surface à courbure variable, pressentiment d'une nouvelle topologie. Mais alors, qu'est-ce que Leibniz entend par «sujet»?

Supposons une courbe qui présente deux concavités. Si, en chaque point de la courbe, on élève une perpendiculaire à la tangente (dont la pente est donc variable), on va définir une zone qu'on appelle «le foyer» (comme dans un miroir concave). La question se pose de repérer en quel point de la courbe le concave devient convexe. C'est un indiscernable (logique des indiscernables). Il y a alors un autre foyer, mais qui, logiquement, est le même que le premier. Ce foyer, Leibniz l'appelle: «le point de vue». Ce «point de vue» est la place du sujet... Et l'objet? Leibniz reste dans la tradition médiévale qui distingue sujet et objet (mais également Lacan qui distingue \$ et «a», le sujet et l'objet, sans tomber dans la «naïveté» de Sartre qui, dans *L'Être et le Néant*, maintenait la pleine opposition entre le sujet et l'objet). «L'objectif» suppose une «série de déclinaisons possibles», et ce qui est en question dans cette opération, c'est la «transformation» du visible en lisible (C'est le problème du «livre», le «Livre» de Mallarmé par exemple, ou la façon dont on peut se représenter l'espace de Riemann: un espace feuilleté). Comment va donc s'inscrire le visible?... Tout à l'heure, je lisais au hasard, un petit livre d'Henri Michaux: *Passages*. Il dit: c'est fatigant, décevant de lire car on est obligé de suivre une ligne jusqu'au bout; on n'est pas vraiment libre. Tandis qu'un tableau, c'est autre chose, on fait ce qu'on veut! On peut le regarder, s'attarder sur un petit détail; une errance est possible sans être obligé de suivre un itinéraire. C'est donc la démarche inverse! Il semble bien plus attiré par le visible que par l'écriture; c'est pour ça qu'il a tant écrit!... Bien qu'il y ait de petits dessins, des traces, pour essayer de récupérer le visible.

Le passage du visible au lisible est un travail: le travail monadique. La «monade» de Leibniz (terme qu'il reprend de Malebranche) est tapissée

de «plis» et de replis. Le «livre» est dans la monade, non dans le monde. Dans le monde, il y a des inflexions, des surfaces courbes; la monade est constituée d'inclusions d'inflexions qui forment les plis (Zwiefalten)...

L'objectal «est inséparable des différentes strates qui se dilatent comme autant d'occasions de détours et de replis»; possibilités de greffes «d'incorporels», au sens stoïcien du terme: les événements. Y aurait-il corrélation entre l'objet «a» et l'objectal? Quelque chose qui ne se fixe pas dans une essence, surface à courbure variable, occasion de détours impliquant la rencontre? Ce qui fait événement, c'est la présence de l'objet «a»; l'événement va «allumer» quelque chose au niveau du fantôme. Une vraie rencontre va s'inscrire dans le Réel, pourra infléchir l'assise fantasmatique, et peut-être la «présentation», la Dastellung, le style. L'objet serait un «mixte» entre le tugkanon et le lekton, le hasard et le dicible. Et Leibniz précise qu'il y a un premier et un deuxième moment de l'objet: «Le premier moment de l'objet, c'est l'objet comme perçu ou le monde comme exprimé». C'est ce qu'il appelle «singularité d'inflexion». Pour le second il ne s'agit pas d'expression mais de contenu, ce qu'il appelle «singularité d'extremum». Maximum et minimum, définissant ainsi une logique de «l'extremum», dont une corrélation est la délimitation.

Lacan dit que l'objet «a» est «l'enforme du A» (sorte de Gestaltung?) Il est la «mise en scène» du A. On pourrait supposer qu'il s'agit du passage du monde à la monade, c'est-à-dire au sujet, c'est-à-dire au théâtre intérieur. Comment le monde va-t-il «se représenter»? Par le biais de l'objet du désir: indispensable pour qu'il y ait inscription. Le «vinculum», c'est ce qui permet de se lier et de s'inscrire dans les feuillets, dans les strates. Nous sommes alors au niveau de l'objectalité. Il ne s'agit pas de l'objet de la science expérimentale. Dans cette perspective, Deleuze fait la comparaison avec «l'objet technologique», qui n'est que «la fluctuation de la norme»... «La fluctuation de la norme remplace la permanence d'une loi... L'objet prend place dans un continuum par variation» (G. Deleuze). Par exemple, les parapluies en papier: si vous voulez aller à une soirée et qu'il pleut, vous pourrez acheter votre parapluie, même dans un taxi, et vous le jetterez après... Un parapluie en papier, c'est un objet technologique. On voit bien qu'il y a de moins en moins de stabilité, le continuum par variations se substituant à la permanence de la loi.

Mais, pour en revenir au problème de «l'objet» chez Freud, il est peut-être utile de le confronter avec les théories de l'intentionnalité. On a fait grand cas du fait que Freud a suivi, avec Husserl, les cours de Brentano. Mais ça ne semble pas l'avoir beaucoup marqué, bien que ça l'ait peut-être orienté vers une espèce de philosophie un peu abstraite dans laquelle la position de l'objet est contaminée par l'intentionnalité. C'est donc d'autant plus important de tenir compte, ne serait-ce que partiellement, de la position critique de Heidegger. Maldiney, dans son commentaire sur Francis Ponge, s'appuie en particulier sur deux textes fondamentaux de Heidegger: «Das Ding» («la Chose») et «Vohnen, bauen, denken» («Habiter, bâtir, penser»). On peut trouver un très bon commentaire de «das Ding», à propos du «Geviert» (Uniquadrité), dans Jean Beaufret.

Ce qui est en question dans l'émergence de l'objet «a» (ou de l'objectal) est déjà au cœur des réflexions de Freud autour de das Ding. La problématique de das Ding reste, chez Hegel, dans un certain degré d'abstraction;

tandis que chez Heidegger (et c'est en cela que Heidegger aide à mieux comprendre Francis Ponge), il y a, à ce niveau, quelque chose de l'ordre de l'opacité, de l'épaisseur, ce qui situe «la Chose» dans le registre du pathique, c'est-à-dire du pré-prédicatif et du pré-intentionnel.

Ce qui reste dominant, dans la problématique de l'objet suivant Lacan, c'est qu'il y entre une réflexion sur l'émergence. Il s'agit de l'émergence au sens de Heidegger: «Unverborgenheit», que je définis depuis longtemps comme «paraître du retrait». On trouve en particulier cette préoccupation sur «das Ding» chez Lacan, dans la première partie du Séminaire sur l'Éthique dans laquelle il commente «l'Entwurf».

Un autre problème essentiel pour la pratique clinique, c'est la question, soulevée par Heidegger, de la différence ontologique, c'est-à-dire la différence entre l'ontologique et l'ontique (la psychanalyse n'aurait été possible qu'à partir de cette différence ontologique, laquelle n'existait pas dans la philosophie grecque). On pourrait reprendre ici un autre texte de Heidegger: «Moïra», qui tourne autour de la problématique du destin. Heidegger y donne une très grande importance à la notion de «pli»: le pli entre l'être et l'étant. Si on reste au niveau de l'étant, tout se perd dans l'infini. De même dans le domaine de l'être. Or, ce qui permet la «prise» (dans tous les sens du terme «prise»: être pris dedans, mais aussi saisir, «prendre», au sens de Begriff) c'est le pli. L'objet «a» est de l'ordre du pli, de la pliure... Quand Heidegger parle de «Moïra», du destin, il dit que le destin, c'est le pli du pli, un redoublement du pli (Zwiefalt).

Lacan dit que l'objet «a» n'est pas spécularisable, qu'il n'est pas dans le grand Autre. Cela met en question la notion très complexe de limite. A ce niveau de la limite se joue quelque chose qui est central pour la problématique de l'existence. Comment traiter la limite? L'objet «a», l'objet du désir tient compte du grand Autre, mais en même temps de l'existence. L'objet «a» joue le rôle d'une sorte de sas, de clapet, au niveau du grand Autre.

Si l'objectalité est du côté de ce «pli» entre l'être et l'étant, l'objectité est un concept qui risque toujours de glisser vers l'ontologie. Quand Lacan dit: «L'ontologie, c'est honteux», il s'agit d'une prise de position par rapport à ce qu'en dit Hegel: «L'ontologie, c'est l'infini», et à ce que cette assertion suppose de glissement vers un pseudo-universel. A la limite, on pourrait dire que l'ontologie est du côté de ce que Peirce appelle «le général», qui est cependant nécessaire pour donner forme, pour établir un cadre à l'intérieur duquel pourra (peut-être!) se manifester quelque chose de bien plus singulier, qui se trouve ainsi pris dans une sorte de syntaxe... On pourrait dire, de façon imagée, que ce cadre est comme une prosodie de l'existence du sujet, de l'objet «a», ce par quoi le désir peut se manifester.

Il me semble nécessaire de reprendre un peu ces «arrières» pour éviter de faire glisser l'objectal vers l'objectité — qui est un abstrait quasi-ontologique — ou vers l'objectivité — qui serait simplement un constat de l'empirisme — et pour garder la spécificité de l'objet «a». Ce qui sera l'objet «a» — et Lacan y insiste aussi beaucoup — est là depuis toujours. Il ne va devenir objet «a» proprement dit qu'à partir du moment où il est pris dans une prosodie, marquée par «le pathos de la coupure». L'objet «a» comme tel implique la coupure; à tel point qu'on pourrait dire: l'objet «a», c'est la coupure. La coupure, c'est sur le plan logique, une sorte de matriciel

de surfaces. D'où la phrase de Lacan: «L'objet «a», c'est la mise en scène du A». Une coupure fait donc délimitation, elle détermine une scène (dans les psychoses, il y a une difficulté, sinon une impossibilité de délimitation d'une scène). L'objet «a» est pris dans ce qui est déjà là: dans le corps; le corps, non pas au sens de Körper, mais au sens de Leib, c'est-à-dire non pas le «corps porteur» mais le «corps que je suis». D'où la référence de Lacan au «Marchand de Venise» de Shakespeare: une livre de chair prélevée au plus près du cœur, comme garantie, comme gage, comme enjeu. On retrouve ce caractère d'enjeu dans le commentaire de Lacan, dans son séminaire: «La logique du fantasme», sur le pari de Pascal: la dimension d'enjeu de l'objet «a».

Pour s'approcher de ce qu'il en est de l'objet «a», il faut donc dissiper les illusions de la logique sérielle, linéaire. Il faut repartir au niveau de la problématique des pulsions («Triebe»): la poussée («Drang»), la source («Quelle»), le but («Ziel») et l'objet («Objekt»). Il existe une sorte d'intoxication logique par l'intentionnalité qui pourrait faire croire que c'est l'objet qui est au bout de la course. Or, c'est le «Ziel», le but... Ce qui fait que l'objet peut aussi bien être la cause. D'où la formule de Lacan: l'objet «a» est cause et objet du désir. L'objet ne prend pas la teinte de l'existence, mais il en donne le style. Il est intéressant de rappeler la représentation, de Lacan, du circuit pulsionnel: la pulsion sorte de boucle qui se referme sur un bord, le bord étant la source (Quelle). Quand la boucle s'écrase sur le bord, qu'il n'y a plus d'espace pour l'objet, et qu'il n'y a même plus de boucle, c'est l'image de l'auto-érotisme; une bouche qui se baise elle-même. Dans ce cas, il n'y a plus d'objet «a»; l'objet «a» est en effet ce qui maintient la Spannung, la tension pulsionnelle, ce qui empêche la pulsion de s'affaïsser. Mais on ne peut pas imager le pulsionnel simplement par une boucle; il y a une relation complexe entre ces quatre éléments de la pulsion: la source, la poussée, le but et l'objet.

En fait, la pulsion est proche du domaine de la demande; la demande et le désir ne sont pas du même ordre. Ce qui compte, au niveau pulsionnel, c'est le but, la satisfaction. Dans la demande, il s'agit d'atteindre au plus vite le but: la satisfaction, et même de façon illusoire. Alors qu'au niveau du désir, il n'y a même pas de but.

La demande crée une sorte de pseudo-temporalité, ne serait-ce qu'à travers son propre énoncé qui est toujours, en dernière analyse, formulé dans le mode appellatif. Mais y répondre ne met pas en question l'objet du désir. Justement, le piège, c'est de croire que la réponse à la demande est l'objet du désir. Bien au contraire, répondre à la demande étouffe le désir. La demande, c'est une procédure pseudo-temporelle greffée sur quelque chose de quasi-intemporel: le désir.

Dans la société, il y a une surcharge écrasante d'objets de consommation, c'est-à-dire «d'objets» de demande, qui étouffe complètement la problématique du désir et de son objet. Heidegger, dans ses derniers séminaires, faisait une critique du «Dasein». Et, en même temps, il essayait de cerner la notion «d'Ersatz». Il semble que dans la société de consommation (mais aussi dans une psychothérapie insuffisamment rigoureuse) ce qui tient lieu d'objet «a» est quelque chose de l'ordre de l'Ersatz. Bien sûr, ce qui est dominant dans la relation consommatoire, étatique, banale, c'est une prévalence au niveau de la demande; non seulement il s'agit de satisfaire la

demande, comme on dit dans le commerce, mais surtout de la susciter. Il y a une énorme confusion entre besoin, demande et désir, souvent d'ailleurs en interprétant Marx de travers; d'où la réaction, à la fin du XIX^{ème} siècle, de tous ces courants qui prétendaient suppléer à la théorie de Marx, en particulier ceux qu'on a appelé «marginalistes» (notions d'écart, de désirabilité, de désirance, d'ophélimité) (Jean-Joseph Goux: «Calcul des jouissances». «Critique». Octobre 1976). Certains contemporains semblent même avoir régressé de cent ans en reprenant ce vieux thème selon lequel ce qui ferait la loi de la production, ce serait le désir. Mais il ne s'agit même pas du désir; ce serait plutôt quelque chose d'apparenté au «besoin», non pas au sens de besoins qui seraient «déterminés par la nature», mais au sens des «besoins soi-disant nécessaires»; c'est-à-dire de ceux qui «dépendent du degré de civilisation d'un pays», mais aussi «des habitudes et des exigences particulières de chaque classe de travailleurs». Donc, «un besoin» qui est en réalité une demande, laquelle est présentée comme désir.

Mais, pour mieux mettre en relief ce dont il s'agit, il faudrait parler de la jouissance. Et en particulier à propos de ce qu'on évoquait sur la société de consommation: de la jouissance de l'objet, du droit à la jouissance de l'objet, qui devient parfois un devoir. C'est frappant, dans certaines publicités: «Le disque que vous devez absolument avoir!» ou: «Si vous n'achetez pas la lessive Machin, c'est que vous ne voulez pas que votre mari ait des chemises propres... Si vous n'achetez pas les couches Truc, vous êtes une mère qui ne mérite pas de l'être parce que vous ne voulez pas que votre bébé ait les fesses au sec»... On vous indique quel objet vous devez vouloir... Tout ceci sert à masquer le désir. Et c'est apparemment bien plus confortable!

La problématique de l'accès au désir est très bien développée par Lacan dans son article: «Subversion du sujet et dialectique du désir». Le désir est là, avant et après la demande. Pourtant, paradoxalement, il n'y a d'accès au désir que par la demande, mais à certaines conditions... Parce que la demande, c'est ce qu'il y a de plus socialisé. C'est d'ailleurs ce que dit Marx: il n'y a pas de besoins qui ne soient pas travaillés par le socius. Et un besoin qui est travaillé par le socius, c'est une «demande»: dire «j'ai faim», ça s'agrémente toujours, de façon plus ou moins consciente, d'une assiette, d'une fourchette, d'un bifteack, de pain... Il n'y a pas de «besoin» en soi, du fait même (et c'est sa particularité) que l'être humain est un «parlêtre». La demande n'existe qu'au niveau du «parlêtre». Bien sûr, le chien, le chat, quand ils entendent le cliquetis de la vaisselle, se précipitent et ils sont là, à japper, pour avoir à manger... Mais est-ce que c'est bien une demande? Je crois qu'il faut avoir le courage de dire non; ou peut-être de dire: c'est peut-être une forme de demande, du fait qu'ils sont pris eux-mêmes dans le grand Autre... Ce sont des sortes de code qui s'instaurent, là, presque sous forme d'imprégnation (Prägung), de réflexes conditionnés, mais qui sont simplement des manifestations de l'ordonnement des signifiants auxquels ils sont sensibles, mais en tant que signaux. Mais nous fonctionnons, nous aussi, en partie comme ça. L'odeur du bifteack frites, quand nous passons dans une rue et que nous avons faim, fait que nous allons dire, au restaurant: «Donnez-moi un bifteack frites»...

Pour qu'apparaisse ce qui a toujours été là, et qui est, comme le dit Freud à la fin de la *Traumdeutung*: le désir impérissable, qui passe à travers

tous les avatars, mais qui reste masqué, et souvent étouffé, il faut avoir épuisé la demande, ce qui est corrélatif d'une problématique de la castration.

Mais c'est au niveau de la demande que nous pouvons déchiffrer la problématique du don, au sens de Marcel Mauss: les prestations, les contre-prestations, ce qui fait la trame de la civilisation... Monsieur X, un patient hospitalisé qui est entré tout à l'heure dans le bureau pour me demander un petit cigare, m'a bien spécifié: «Moi je te ramène un cadeau quand je vais à Paris, tu peux bien me donner un cigare!». Mais la demande du cigare, c'est aussi une façon de mettre en question son désir, être reconnu. Donc, il ne s'agit pas simplement de donner un cigare! Il faut que ce don soit accompagné de tout un cérémonial. Mettre un distributeur, ça ne marcherait pas. Ce qui compte, c'est bien plus le fait de me rendre visite, de dire «Alors, ça va bien! Et qu'est-ce que tu deviens?» ou la variante de X: «Alors ça va? Tu n'es pas encore mort?» — «Tu veux un cigare?»; et le cigare ne vient là que comme élément du cérémonial. Le cérémonial, c'est une façon de civiliser la demande. Et c'est à partir de là — si c'est bien conduit — que peut émerger quelque chose de l'ordre du sujet. Il s'agit donc bien de quelque chose de l'être reconnu en tant qu'existant, à savoir que l'on compte, que l'on compte pour... Pour passer à ce stade, il faut donc travailler cette thématique du don, il faut essayer de s'en désengager, le don étant pris dans un système régressif, sociétaire... Georges Politzer, en parlant de la société de consommation capitaliste, disait que l'on est dans un système «anal»... Toute l'organisation des prestations, contre-prestations et le cérémonial (tout ce qui fait la civilisation) comme le dit bien M. Mauss dans «L'Essai sur le don», reposent sur «le contrat», c'est-à-dire à un niveau de mise en place de toute une armature, de toute une structure où peut s'effectuer un certain choix dans les signifiants afin d'organiser les choses; et c'est seulement à partir de là qu'on peut avoir accès à quelque chose de l'ordre du désir, avec toujours le risque de l'étouffer.

Dans «Psychologie collective et analyse du moi», Freud parle de deux sortes d'amour, l'amour par identification narcissique et l'amour objectal: le premier étant ce qu'on voudrait être (en l'incorporant, en le bouffant, en essayant de prendre la place de l'autre), le second comme ce qu'on voudrait avoir. La problématique de l'objet (ce qu'on voudrait avoir) met donc en relief l'opposition de l'être et de l'avoir. C'est à partir de ça que Lacan définit le phallus (Φ) et la castration. La castration, c'est justement la barre qu'il y a entre l'être et l'avoir. Ceci peut se rapprocher de la façon dont Maldiney présente «das Ding». Il le reprend à partir d'une réflexion sur l'expression «Il y a»... La place de la chose, c'est-à-dire quasiment l'inaccessible, c'est le «y» de «il y a», dit-il. On retrouve là la notion de pli. La place du désir, ce serait la jointure, le pli entre l'être et l'avoir. Mais dans l'objet «a», il ne s'agit pas de l'être ni de l'avoir. Dans ce que Lacan appelle, à propos de l'interprétation, le «désêtre», il s'agit de cette position de l'analyste, où — d'une façon fugitive, l'instant de voir — l'analyste, dans le désêtre, va «incarner l'objet «a»». Ce serait une erreur de dire qu'il «est» l'objet «a». Ça se situe davantage comme une fantasmagorie, mais efficace, une sorte de «jeu» où l'objet «a» se montre comme détaché. Une des caractéristiques essentielles de l'objet «a», c'est en effet d'être détaché. C'est en ce sens que je reprenais tout à l'heure le «Marchand de Venise»: un morceau pris au niveau du corps, mais détaché; d'où le rapport de «a» et de la coupure.

Dans l'interprétation du transfert, l'objet «a» joue un rôle primordial. Quand l'analyste, par désubjectivation, par désêtre, se trouve, juste le temps d'un éclair, à cette place de l'objet «a», à ce moment là, ça déclenche une sorte de «fading» du sujet, et apparaît alors une possibilité d'articulation. Pour qu'il y ait articulation, pour qu'il y ait fantasme, il faut qu'il y ait eu détachement. On ne peut articuler que ce qui est détaché; sinon, on reste pris dans une sorte de magma. C'est justement ce qui fait la difficulté de soutenir le désir. Il ne peut survenir que par détachement. Il faudrait reprendre le terme «détachement»... («Détachement», c'est le titre d'un petit livre de Michel Serres; et ce n'est pas un hasard si, dans ce livre, il parle de son enfance, de son histoire personnelle.)

Le détachement, ce n'est pas la séparation. C'est un mécanisme beaucoup plus archaïque: détachement de l'objet «a», qui ne fait plus alors partie, ni du corps, ni du grand Autre, ni du sujet. C'est pour cette raison qu'il peut être «cause». Une «cause» ne doit pas être prise dans le processus. C'est ce qui est là, avant; et après, c'est ce qui aura servi à... Et l'objet «a», c'est ce qui va permettre au désir de se manifester; et ce qui sert à se manifester, c'est bien quelque chose de l'ordre de la cause... Encore faut-il savoir ce qu'on entend par «cause»; il ne s'agit pas de tomber dans une pensée causaliste, d'un niveau logique rudimentaire: «Voici la cause et voici l'effet»... Il y a belle lurette que, même en physique, on a dépassé ce stade archaïque. L'objet «a», de par sa double fonction d'objet et de cause, remet radicalement en question cette tendance toujours actuelle de considérer l'objet comme objet de possession, objet de maîtrise, objet à conquérir, objet à demander, à recevoir, etc... Il faudrait refaire, à partir de là, un statut épistémologique de l'objet. C'est ce que Lacan a tenté d'élaborer, et c'est ce que j'essaie de reprendre ici.

Il y a une phrase que je répète à chaque occasion: «Quiconque parlera du transfert sans parler de l'objet «a»...» (Je ne dis d'ailleurs jamais ce qui va lui arriver comme châtement...) On pourrait peut-être dire à l'inverse qu'on ne peut pas parler de l'objet «a» sans évoquer le transfert. Ce n'est pas vraiment réciproque, mais il faut forcément dire quelque chose du transfert si on parle de l'objet «a». En fait, j'ai déjà fait allusion au transfert à propos de la castration, de l'identification, de l'être et de l'avoir, de la demande... D'une façon aphoristique et pragmatique, on peut dire que le transfert, c'est l'interprétation; à la limite, c'est le désir. On peut même préciser: c'est le désir de l'analyste, c'est ce qui reste là, contre vents et marées. Mais sur un plan logique, on peut se demander ce qui fait qu'il y a objet «a», un objet «a» qui était déjà là sans être manifeste. C'est ici que Lacan a recours à la figure topologique du cross-cap (ou «plan projectif», ou «bonnet croisé»). Par une certaine coupure, celle du «huit inversé», figure de la réversion, le cross-cap change de configuration topologique; cette coupure tourne autour d'un intraversable et délimite une surface non-spécularisable, qui fait justement toute la spécificité du cross-cap, celle-ci ne pouvant se manifester que par cette coupure; cette partie découpée représente l'objet «a», ce qui reste devenant une bande de Moebius, représentation du sujet, d'où «l'image» du fantasme, c'est-à-dire l'articulation entre l'objet «a» et la bande de Moebius qui représente le sujet.

L'opération du transfert et de son interprétation est d'arriver, par la coupure, à faire surgir ce qu'il y a de plus spécifique chez l'individu: la

structure du fantasme. L'opération de la coupure crée donc quelque chose; le transfert n'est pas de l'ordre de la répétition, il est créationniste. Créationniste, parce qu'il va faire émerger l'objet «a», qui est la marque du désir. Le désir passe donc en-deçà et au-delà de toutes les configurations cérémoniales et étatisées de la demande. Il est dans un tout autre domaine. La grande erreur des marginalistes, dont je parlais tout à l'heure, était de préconiser une nouvelle politique économique basée sur la satisfaction d'un soi-disant désir, c'est-à-dire à la fois de croire qu'on peut le susciter, et que n'importe quel objet commercial, par l'action de l'Etat, peut devenir objet du désir.

Mais il faudrait essayer de mieux situer l'objet «a» dans la métapsychologie, pour en mieux définir la fonction. C'est, là encore, qu'on retrouverait le transfert, la castration, l'interprétation, et, bien sûr, le désir; il faut reprendre le problème à partir du «défaut fondamental». Ce défaut fondamental, en première approximation, c'est que le sujet, l'être du sujet, quand il vient au monde, est dans un état d'incapacité, du fait qu'il n'est pas fini. Freud insistait beaucoup sur cette dimension, il y voyait même «l'origine de la morale»: cette sorte d'infirmité fondamentale fait que le nourrisson est dépendant de ce qui l'entoure, il s'agit même d'une «dépendance vitale». Mais qu'est-ce qui l'entoure? C'est «quelque chose» qui n'est pas neutre, et dont on pourrait dire, d'une façon un peu fantaisiste: il y a de l'être désirant... mais dont lui, l'enfant, n'est pas forcément la cible ou l'objet. Tout le travail du nourrisson va donc être d'essayer de s'articuler du mieux possible, dans un équilibre cependant toujours boiteux, avec l'être désirant; parce que, sinon, il est condamné à mort.

Toute l'opération va donc dépendre de la «position» de l'être désirant. Si l'enfant vient au monde dans un milieu qui le rejette ou qui ne montre aucun intérêt pour lui, le pauvre sujet en question va en pâtir. La difficulté, c'est que ce qui est en question est une sorte de fonction entre deux termes, entre lui-même et l'Autre, avant même qu'il ne soit reconnu comme existant. Comment va-t-il pouvoir s'articuler, positivement ou négativement, ou paradoxalement, avec le désir de l'Autre? La place de l'Autre est alors tenue, de façon très massive, par ce qui se trouve là, comme être nourrissant, à tout point de vue, aussi bien alimentaire que d'ambiance. Ce qui va compliquer encore la situation, c'est que ce sujet, pas «fini», est en même temps en rapport avec la loi du langage... C'est un peu comme la lutte qu'a développée l'UNESCO contre la famine: pour lutter contre la famine, le problème n'est pas d'envoyer des céréales, mais de faire de l'alphabetisation. Ce qui veut dire que l'on est «responsable de la responsabilité d'Autrui». (Emmanuel Lévinas.) Il faut faire en sorte que l'autre puisse être responsable. Et il ne peut l'être qu'en apprenant à cultiver les céréales...

Le langage lui-même va donc apparaître à l'enfant comme un élément essentiel à conquérir; non pas à acquérir, parce qu'en fait, il est, déjà, dans le langage, et c'est même pour cette raison qu'il est venu au monde. Ce n'est pas comme dans une société animale; l'enfant vient au monde du fait (explicite ou non) qu'il y a eu contrat, un contrat d'alliance; et il fait partie d'un lignage. Or, c'est cette place dans le lignage qui va poser la question du contrat d'alliance. Il y a là tout un «texte» à déchiffrer, mais il n'en a vraiment pas les moyens. Donc, dans cette dérélition («être jeté là», comme dirait Heidegger), il y a tout un cheminement à faire, et à faire dans une certaine ambiance. Ce qui va se concrétiser en ce qu'il est lui-même un être désirant.

Il faut qu'il y ait collusion entre l'ambiance, l'être désirant, et lui-même en tant qu'être désirant. Et la qualité de cette collusion va marquer son destin.

Comment l'enfant va pouvoir se débrouiller pour être «lui-même» (tout au moins comme finalité) à partir d'un tel état de dépendance vitale, aussi bien de nourriture que de langage? Bien sûr, si cette problématique arrivait à un niveau plus élaboré de son existence, il essaierait de faire passer la loi par son langage. Parler implique déjà la loi, qui essaye de s'articuler; c'est ce que Lacan appelle «la demande», laquelle est tissée de lois. Mais on est encore très loin de ce point de structure qui est la loi. C'est en ce sens que l'on peut dire (comme le dit Lacan, mais aussi les ethnologues) que ce «point» de la Loi, c'est «le désir du père». Il ne faut surtout pas voir là une dimension «machiste». Le désir du père, c'est la Loi: c'est une position transcendente presque «pervers», mais qui est structurante et structurale. Sur ce chemin, il faudra bien que l'enfant lui-même ait un point de densité pour exister, pour ne pas rester dans une dépendance flottante. Et ce point de densité est de l'ordre de l'objet «a». Autrement dit, on va pouvoir définir le désir, non pas comme quelque chose de délimité, mais comme une fonction à plusieurs niveaux, à plusieurs degrés, une fonction entre le sujet et le grand Autre. Tout ça n'a de sens que si, topiquement, on se situe à un niveau inconscient. D'où le concept d'inconscient; car si on en fait l'économie, on tombe dans le ridicule de vouloir faire de tout ce cheminement un simple problème de communication.

C'est là que je trouve intéressant d'essayer de définir ce à quoi l'être du sujet qui vient au monde a à faire, ce devant quoi il est, dans la dérégulation. Le drame, c'est qu'il est totalement «naïf». Il est dans l'ignorance, il n'a aucune maîtrise... D'ailleurs, qu'est-ce que voudrait dire une maîtrise à ce niveau-là? On en reviendrait à des schémas traditionnels, qui n'aboutissent qu'à une sorte de maîtrise moïque; et pourquoi pas, pendant qu'on y est, imaginer que la technocratie pourrait gérer les rapports entre le sujet et l'Autre? La difficulté pour que l'enfant puisse exister en tant que lui-même, c'est que, avant qu'il ne se reconnaisse, il est déjà situé dans un point d'ignorance vis-à-vis de lui-même; ce point d'ignorance, c'est justement ce qu'on peut appeler son propre désir; il coïncide aussi avec ce fait que ce sujet est distinct de tout autre, par ce que Lacan appelle «le point de nomination impossible». La seule chose qui puisse le sauver dans ce cheminement, c'est d'arriver à repérer des signes, des indices, des indexes (et dans une collectivité soignante, on voit souvent resurgir des mécanismes logiques analogues). Dans cette navigation, la fonction peut-être la plus importante, c'est la fonction déictique: il faut que le sujet approche de cette fonction déictique.

Mais qu'est-ce qui va «indiquer»? C'est l'objet «a». Mais paradoxalement, pour y accéder, il faut qu'il affronte — par nécessité — le désir de l'Autre. Mais le désir de l'Autre, foncièrement — c'est même dans l'essence du désir, qui n'est pas une chose, mais une sorte de fonction — c'est la mise en acte d'un manque à être. Ce manque à être de l'Autre (incarné provisoirement par ce qui tient lieu de mère), qui est l'essence du désir de l'Autre, l'enfant va être amené à le reconnaître comme tel, mais, à ce moment-là, il doit faire le constat que l'Autre incarné «n'existe» pas. Cette non-existence va se manifester de façon éphémère, précaire: l'instant de voir. Mais par l'aperception de cette béance dans l'Autre, le sujet, qui, de façon vitale était suspendu au désir de l'Autre, va se trouver lui-même en péril, dans état de

quasi non-existence. C'est le passage de l'aliénation à la séparation. Bien sûr, ce qui devrait fonctionner normalement — ce qui est rare — c'est un opérateur de cette jonction entre l'aphanisis du sujet et la béance de l'Autre. Cet opérateur, c'est l'objet «a», reste de cette opération qui va indiquer le point où ça peut se nommer: une conjonction de la loi et du désir.

Existentiellement, c'est difficile, sinon quasi impossible, d'accepter sa propre disparition apparente, en tant que sujet. C'est pourquoi il va y avoir des dérivés, des masquages, de l'objet «a». C'est dans ces modalités d'évitement que l'on peut retrouver toute la nosographie: la phobie, l'hystérie, l'obsession, la perversion... Le pervers simplifie le problème en affirmant que le désir est là, en lui-même; tandis que le névrosé reste apparemment plus honnête en disant que le désir est au loin, toujours au loin: il n'est pas là, mais on y va.

Peut-on dire que ce qui est en question dans l'objet «a», c'est justement ce qui est en question dans l'analyse? Chez quelqu'un qui se présente «normopathiquement», l'objet «a» — c'est-à-dire ce qui est en question dans le problème du désir — est complètement recouvert par des fantasmagories, des préjugés, des comportements, des engagements multiples, qui, la plupart du temps, sont fait justement pour qu'il n'apparaisse pas. C'est plus qu'un évitement. Ce serait intéressant d'étudier les différents circuits d'évitement qui se mettent en place pour esquiver la mise en question du sujet quand il se trouve confronté à cette problématique paradoxale de la béance, à cette sorte de manque dans l'Autre. Par ces évitements, l'Autre peut continuer à fonctionner comme une sorte de couveuse artificielle... Cet affrontement à ce qu'il en est du désir de l'Autre nécessite une opération de «décollement», ce qui ne se fait que rarement; car quand A n'est pas incarné par une personne, il l'est par une institution, un parti politique, ou bien la religion... et le sujet y reste collé. C'est donc un problème de «clivage» — un «décollement», au sens Ockhamien du terme — qu'il ne faut surtout pas essayer de se représenter d'une façon positiviste. C'est dans cette même opération qu'il y a «émergence» de l'objet «a», et que le sujet se dégage de cette sorte d'infiltration imaginaire qui envahissait les chaînes signifiantes.

Ce qu'on appelle «évitement» (et il y a beaucoup de modalités d'évitement de la castration), est un renoncement à cette confrontation au désir de l'Autre, c'est-à-dire à ce fait que l'essence même du désir, c'est le manque; du fait même de son incapacité à exister par lui-même — dépendance vitale du sujet infans — le sujet a toujours tendance à vouloir qu'on l'aide, à vouloir être reconnu, à vouloir compter pour quelque chose, afin qu'il soit dans le monde, qu'il soit assuré de pouvoir vivre, parler, respirer, manger, être distinct des autres. C'est une nécessité de base: qu'il y ait quelqu'un, ou quelque chose qui lui dise: «Oui, tu es bien, tu es beau»; bien que, ontiquement parlant, ça n'ait pas de sens, du fait même que son essence, c'est d'être «parlêtre». Il ne fallait pas commencer à parler. Après, c'est trop tard. On sait bien que le problème du «langage adamique» a toujours fasciné les humains, mais ce ne pouvait pas être un langage, ce ne pouvait être qu'un «langage» de nomination, ce qui est une idée absurde, du fait de l'essence du langage: «Dès que je parle, je m'exclue, je ne suis pas dans le discours; je suis hors discours, sinon je ne parlerais pas». On ne peut pas y échapper car si on dit: «Bon, je ne parlerai plus», à ce moment-là, plus rien n'existe... Ça ne se pose même pas c'est absurde. Donc du fait que je

parle, je suis exclu, mais je ne veux pas le savoir, parce que c'est trop désagréable. Alors, je m'adresse au désir de l'Autre comme étant la seule voie possible pour être reconnu. Mais ontiquement parlant, ce qui est en question, c'est justement qu'il n'y a pas de garantie.

Donc, l'émergence de l'objet «a», c'est à la fois se confronter au désir de l'Autre, et c'est, du même coup, passer de A à A barré, à ce «sans garantie»; c'est la même opération. Le décolllement d'avec le A incarné c'est la même chose que $\$$, et que l'émergence du «a». Et c'est la même chose que de dire: du fait même que je parle, je ne suis pas dans la discours... Tout cela se fait du même coup. Il faut donc bien que ça s'articule quelque part... C'est pour cela qu'il serait intéressant de suivre les petits circuits stéréotypés des différentes pathologies: du pervers, du phobique, de l'hystérique, de l'obsessionnel... afin de saisir comment ils se débrouillent pour éviter cette «jointure» négative entre le désir du sujet et le désir de l'Autre. Par exemple, on pourrait dire: «On n'a qu'à supprimer cette jointure!» C'est ce que fait le pervers; sa manière de supprimer cette jointure, c'est de s'identifier à la fente. Des auteurs américains, comme Gillepsie, qui ont étudié la métapsychologie des pervers: ceux-ci s'identifient à la fente. C'est pour ça que le désir, ils l'ont en eux-mêmes. Ça peut aller jusqu'à des fantasmagories anatomiques, le pervers va s'identifier à la vulve, clivé par les deux «battants»; et le manque, c'est alors lui-même. C'est une façon de supprimer le manque dans l'Autre que d'être soi-même ce manque... Et une sorte de désir est fabriqué par ce processus basé sur une jouissance qu'il faut aller chercher ailleurs. C'est ce mécanisme qui est en acte chez le voyeur, l'exhibitionniste, etc.

Mais, pour éviter la jointure, on peut aussi la masquer: y mettre du plâtre, ou la peindre pour ne pas la voir. C'est ce que fait le phobique. Il se débrouille pour éviter de passer devant tel «objet», croyant ainsi qu'il va éviter la jointure. Il pense l'éviter en se faisant «peur» à partir d'un objet quelconque, dont il dit: «C'est ça l'objet». Mais ce n'est pas l'objet «a». C'est le commentaire que fait Julia Kristeva de l'objet phobique, qui n'est qu'un pseudo-objet. (*Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'objection.*) L'objet phobique est précisément là pour permettre d'éviter l'objet «a» en se faisant passer pour lui. Et la peur suscitée par l'objet phobique va se substituer à l'angoisse liée à l'objet «a». Chez l'hystérique, le sujet fait lui-même semblant de s'identifier à l'objet phobique, c'est-à-dire qu'il se met à la bonne place pour empêcher la confrontation avec le manque. Quant à l'obsessionnel, il fabrique une procédure très compliquée, pour faire croire que ça se passe ici; mais il se débrouille pour être ailleurs. Et du côté de la paranoïa, c'est encore un autre système; la jointure, il n'y «croit» pas.

Ce catalogue, permet de situer ce qui n'est pas l'objet «a»; ces tours de passe-passe, c'est plus ou moins efficace, plus ou moins cousu de fil blanc... Parce que ce qui réapparaît toujours à ce moment là, c'est la problématique de l'objet du désir de la mère. Mais «la mère», ça ne veut rien dire; il n'y a pas de mère en soi. Il n'y a de mère que dans une filiation, dans une génération. Qu'il y ait «la mère», cela implique qu'il y a des lois d'alliance et de filiation, cela nécessite donc le désir d'un autre, le désir du père. Ce qu'on peut représenter par une fonction qui va résumer toutes les autres fonctions signifiantes: la fonction phallique (Φ , le phallus). Dans tous les cas d'évitement, on voit réapparaître le phallus, sous une forme

dégradée, c'est-à-dire de castration sauvage. Référez-vous à l'histoire de la Comtesse de Ségur: «Gribouille»... Il pleut. Pour ne pas être mouillé, Gribouille se jette à l'eau. La suite, c'est qu'il se transforme en branche, qui flotte et va s'échouer sur la rive. Et des fleurs y poussent. Autrement dit, Gribouille se transforme en phallus. Il y a toujours une ombre de phallus à l'arrière-plan de tous ces évitements.

Mais alors, s'il n'y pas toutes ces manigances phobiques, hystériques, obsessionnelles, perverses et autres, à quoi le désir du sujet va-t-il se trouver confronté? Justement à ça, au phallus. La fonction phallique est inséparable de ce qui est en question dans le désir. La fonction Φ , c'est dans le symbolique; mais, dans l'imaginaire, on rencontre $-\varphi$. On retrouve là cette intuition extraordinaire de Freud: ce qui est en question dans tout ça, c'est la castration ($-\varphi$), dit-il. Mais il faut essayer d'aller encore plus loin. Pour qu'il y ait de l'Autre, il faut qu'il y ait une loi, et la loi est représentée — non pas incarnée mais représentée — par une autre fonction, qui est la fonction paternelle. C'est la conjonction du désir et de la loi qui fait que l'Autre est le lieu des articulations signifiantes. Mais il ne faut pas pour autant se précipiter et dire que c'est une problématique de «l'ancestral», au sens mathématique du terme. Ce n'est pas tout à fait ça, bien qu'il y ait quelque chose d'analogue; ce troisième terme doit avoir une certaine congruence à cette fonction, il n'est pas simplement une petite pièce, un petit bout de truc qui va faire la jonction, une sorte de tiers entre le désir du sujet et le désir de l'Autre.

Mais cet ensemble du sujet, de l'Autre et de la «loi-désir», cet ensemble n'a de possibilité d'être que s'il met en question, s'il indique le Réel. Le Réel, ce n'est pas la réalité, le sujet n'existant qu'en tant qu'il fait trou dans le Réel. Le «tiers» doit indiquer à la fois la loi, le désir et le Réel; il est le seul capable de les articuler, et en particulier d'articuler les différentes formes de manques. Le manque est camouflé, chez le sujet, sous forme de demande, et cette demande vitale draine avec elle, caché, le désir, le propre désir du sujet. De même que le désir de l'Autre ne peut se manifester que comme manque, le manque étant l'essence même du désir. Ce troisième terme, logiquement nécessaire, c'est ce que Lacan a proposé d'appeler objet «a». Il implique une confrontation entre la loi, le désir, le Réel — dont chacun est déjà en fait quasiment inaccessible — le désir, lui-même, étant une fonction, une sorte de matrice de tenseurs. La tendance la plus habituelle pour ne pas se donner trop de peine, pour ne pas mettre tout ça en question, c'est de trouver une conduite d'évitement. C'est d'autant plus facile que toute l'organisation de notre société est faite pour ça. Il faut bien dire que la plupart des gens vivent dans un état de boiterie extraordinaire; il leur manque des bouts, mais ils se tiennent, c'est ce qu'on appelle «les effets de groupe». Dans la pratique, on se heurte au fait que beaucoup de personnes plus ou moins «tordues» ne peuvent pas accéder à la castration, à l'objet «a». Ils «remplissent» ça par l'alcool, des toxiques, des fantasmagories, des symptômes, des comportements ridicules... Mais grâce à l'effet de groupe, ils se tiennent; on peut même quelquefois parvenir — mais en prenant quelles précautions! — à ce qu'à l'intérieur de cette sorte de prothèse groupale, il puisse y avoir une possibilité d'évolution, de dialectisation, pour que puisse apparaître quand même une problématique singulière. Peut-on accéder à ce tiers — c'est-à-dire à l'objet «a» — sans que ne se déclenche ni phobie, ni

hystérie, ni obsession, ni perversion, ni paranoïa, etc.? L'objet «a», d'une façon canonique, il est toujours là, mais camouflé, souvent énigmatique. Pour parvenir à être sujet de son propre désir sans avoir recours à toutes ces procédures d'étayage ou d'évitement, ça nécessite le dégagement de cet objet «a» et la mise en question du grand Autre qui devient un grand Autre barré, sans garantie. C'est le chemin vers la singularité. Les poètes disent aussi: le chemin vers la solitude. Il faut bien dire que c'est la même chose...

L'objet «a» ne se présente pas à l'état nu. Il est toujours véhiculé par tout un appareillage, dans une sorte de char fleuri, un peu comme dans les défilés dyonisiaques, avec des fleurs, des voiles, et en même temps, le phallus qui est là. Mais qu'est-ce qu'il y a au fond de la carriole? Si on ne se pose pas la question, la carriole risque de s'effondrer un jour, et ce sera un corbillard qui la remplacera. C'est ce qui se passe la plupart du temps. L'analyse, justement, est là pour essayer de dégager ça; et on voit bien que l'analyse est absolument inséparable du traitement de l'aliénation, de la «pathoplastie», etc., dont le but est d'éviter cette mise en question.

Mais la difficulté de l'analyse, c'est qu'en fait, souvent, c'est l'analyste qui se met à incarner le grand Autre; ça demande alors toute une ascèse de l'analyste pour ne pas rester dans cette position. Bien entendu, quand quelqu'un va voir un analyste, c'est toujours dans le registre d'une demande, et l'analyste est donc toujours un «sujet supposé savoir»; tout le travail de l'analyste, c'est justement de sortir de cette position. C'est un travail énorme. Si, encore, on avait affaire à des névroses pures, des phobies pures, des hystéries pures, des obsessions pures, des perversions pures! Mais le plus souvent, c'est mélangé, et on se trouve devant des problèmes cliniques d'une complexité incroyable, encore augmentée avec tout ce qui se vend maintenant dans la société de consommation, pour «être bien dans sa peau»... Ce qui n'est jamais qu'une reprise de l'hédonisme ontique.

Pour reprendre ce que je disais tout à l'heure de la fonction tiers, il faut encore ajouter que, puisque cette fonction tiers est en connexion avec la loi, le désir, le Réel, l'objet «a» se trouve au cœur de toute cette opération qui est le garant qu'il y a du désir; or, le désir, c'est ce qu'il y a de plus spécifique du sujet, c'est au plus proche de sa «singularité», dirait Guillaume d'Ockham; la matière, la «hylé» de l'objet «a», doit être d'une certaine densité. Le «a», ce n'est pas un pur concept, l'objet «a» est là depuis longtemps, mais on ne sait pas que ça pourrait être l'objet «a». On peut reprendre une autre formulation — c'est en ce sens que je rappelais le marchand de Venise —: l'objet «a» est pris sur le corps, c'est comme si, dans un ensemble, on prenait un bout de l'ensemble et qu'on le mette en dehors de l'ensemble. L'objet «a», c'est ce qui n'est pas pris dans l'image. D'où l'importance de la distinction entre le moi et le sujet, entre le miroir et le point de rassemblement — que j'appelle aussi «point d'horreur» —.

L'objet «a» n'est pas pris dans le miroir, mais on ne peut le dire qu'une fois la problématique du miroir franchie: on retrouve là le rôle que Lacan donne au «a», au niveau des anneaux borroméens. C'est l'objet «a» qui articule le Réel le Symbolique et l'Imaginaire; symbolique et imaginaire venant ensemble dans la problématique du miroir; et le Réel est là bien avant la phase du miroir. Bien que le symbolique, lui aussi, soit déjà là bien avant, il ne peut se manifester qu'une fois délimité le cadre, c'est-à-dire le miroir. L'objet «a», c'est quelque chose qui reste, qui ne passe pas dans

l'image. C'est pour cela que Lacan dit qu'il est «non spécularisable». On peut donc le considérer comme le résultat de cette opération spéculaire; autrement dit, il est le reste d'une coupure, un effet de coupure («pathos de la coupure»). Il est évident que pour qu'il puisse y avoir une mise en fonction de l'objet «a», il faut qu'il y ait coupure, donc délimitation. Son «épiphanie» est le corollaire de la séparation. Et l'unicité, le «un» de la personne, reste le corrélat de la coupure, c'est-à-dire du trait unaire. L'objet «a», c'est la même chose que le trait unaire. Pour qu'il y ait de l'unicité, il faut qu'il y ait de l'unarité.

Je dis souvent que dans la psychose, le «a» est éclaté parce que dans la psychose, il n'y a pas «d'unarité», il n'y a pas de séparation. Prendre une livre de chair près du cœur? mais chez un schizophrène, le cœur lui-même est dissocié...

L'OBJET SELON SARTRE: DE L'ETAT SAUVAGE A L'HUMANISATION FORCEE — ET RETOUR?

1. La Nausée

Dès cette première œuvre de Sartre, qui l'occupa de 1931 à 1938, apparaît le statut original que le philosophe et le romancier conféreront à l'objet, un statut par absence de définition, qui le met au ban de la logique et qui interdit qu'on le circoncrive pour lui faire sa part. Car les choses qui se manifestent autour de Roquentin sont systématiquement dénuées de toute raison d'être: galet sur la plage, verre de bière au café, marronnier du Jardin public, tout est «de trop» parce que rien n'est justifié. Encore faut-il s'entendre. Du point de vue de l'essence, les objets sont explicables. Leur forme et leur matière sont dues à des causes, humaines (objets fabriqués) ou naturelles, et la science a pour but de remonter aussi loin que possible dans cette étude. Mais avec l'existence, le fait pur et simple d'être là, cette même étude est impossible, arrêtée dès le départ par l'absurdité fondamentale de l'être. En d'autres termes, je puis rendre compte du verre de bière comme essence (usage, nature du verre...), mais non point expliquer que cette essence existe, qu'elle se maintienne devant moi. L'existence est le fait premier dont je ne puis rien dire, sauf à le ramener à une autre instance (existence de Dieu?) qui sera frappée de la même injustifiabilité. Elle est la matière ontologique dont les choses sont faites, avant de prendre telle forme ou telle matière concrètes. Certes, elle n'existe qu'en s'incarnant dans des essences (exister, c'est toujours exister de telle ou telle façon) mais elle ne saurait être confondue avec l'échantillonnage dans lequel elle se disperse, elle conserve une sorte de préséance: se manifester, se maintenir, apparaître, quelles qu'en soient les circonstances et les modalités, c'est la condition derrière laquelle la réflexion ne peut se glisser, la constatation à laquelle il faut se tenir, qu'on ne peut qu'enregistrer: il y a «quelque chose», avant tous les visages et aspects variés que ce quelque chose peut revêtir.

Pour Roquentin-Sartre, l'objet est d'abord une masse d'injustifiabilité, une présence inexplicable et scandaleuse. Inintelligible par principe, puisque l'existence ne saurait être expliquée sous peine de ne plus être l'existence, l'objet ne passe pas, comme on le dit d'une nourriture, il nous reste sur l'estomac, il provoque la «nausée». La nausée n'est rien d'autre que l'expérience (sous forme concrète, gastrique et volontiers désacralisante)

de l'absurdité fondamentale et irrémédiable des choses. Quels que soient leur forme et leur usage, elles sont et seront toujours «de trop»¹. On ne peut dire de façon plus imagée qu'elles sont inadmissibles, déplacées, qu'elles n'ont pas à être là, à la façon d'un intrus qui se serait introduit là où il n'a que faire. L'anthropomorphisme du procédé n'est pas simple figure de style, il est l'expression d'une rigoureuse intransigeance. L'objet est irrecevable, sans raison, sans cause, sans détermination ni définition possibles — encore une fois, du point de vue existentiel — il n'a aucun droit d'être là et ne peut que nous écœurer par sa gratuité. C'est devant le passe-droit métaphysique qu'il représente que s'insurgent la sensibilité et la réflexion du jeune Sartre.

Pourquoi cette insistance et cette mise en scène? D'autres que Sartre ont bien pu constater la pauvreté et le dénuement de l'existence pure; il n'y a rien à en dire, on ne peut que tourner en rond si l'on essaie de la cerner. Lexicologiquement parlant, être, exister, apparaître, se manifester renvoient l'un à l'autre. Mais de ce renvoi nul ne s'étonne ni ne s'indigne: la solidité de l'existence, son caractère incontestable et irrécusable ne sont-ils pas dus à cette impossibilité de les rattacher à autre chose? Ne peut-on faire d'elle un don, et un mystère, à la façon de Heidegger, justement parce qu'elle se donne sans donner de raisons? C'est ici que se montre l'originalité de la réaction sartrienne. Plus regardant que la plupart d'entre nous (trop, peut-être!) plus soucieux que son rival allemand² de ramener les choses à leurs plus justes proportions (la démythification, et non la célébration), Sartre dénonce le manque et le vide qu'enveloppe la notion d'existence jusqu'à en faire un scandale et un objet de malaise, autant d'exagérations que *La Nausée* ne cache pas, mais dont au contraire la narration profite et se nourrit: accumulations de négations, soustractions amplifiantes, hyperboles négatives, passage d'un vide qui appauvrit les objets à un vide qui les gonfle, tant il nous fascine et nous obsède, tous procédés tant logiques que rhétoriques qui assurent au récit continuité et réussite, pour triompher, lors de la scène du Jardin public, en un retournement spectaculaire. Alors en effet, de par son inanité même, scrutée, étalée, exhibée, l'existence se voit dotée d'une présence paradoxale et inquiétante³ — une sur-présence, pourrait-on dire — qui la consacre dans son rôle de protagoniste de l'histoire.

Devons-nous prendre ces prouesses littéraires au sérieux? Oui et non. Sartre sait bien qu'il s'agit d'une exagération, mais il tient à mettre en avant le rien⁴ (rien à en dire, rien à en penser) qui caractérise l'existence, rien que nous nous cacherions pour nous faciliter la vie, en particulier les «salauds», mais qu'il convient de dénoncer même si cette dénonciation ne nous avance guère, au contraire. Nous voici en face d'un non-sens fondamental et indépassable. Le vide sémantique amollit toute chose autour de nous et dans cet univers en décomposition, ou bien les objets se dilatent sous l'effet du scandale qu'ils révèlent, ou bien ils s'affalent sous le poids de leur injustifiabilité. En réalité tout reste en place, car la transformation est métaphysique et non physique. C'est à la faveur d'un jeu tout intellectuel — vis-à-vis duquel des commentateurs comme Bachelard se montrèrent sévères — que l'existence se voit forcée d'avouer sa faiblesse et son imposture: on la croyait solide, alors qu'elle est inconsistante!

Mais Sartre voit là une découverte à exploiter. Le projet de signification totale qui anime sa plume — la volonté de percer à jour et de dissiper tout

obstacle épistémologique, sous peine de s'en laisser conter — s'accompagne d'une conviction: rien en nous ni hors de nous ne doit résister au regard. En nous l'existence consciente est transparence; dans les objets, une fois débarrassée de toute opacité, structure ou détermination abusives, elle est pure contingence, elle se réduit au fait de se trouver là. Dans une telle optique, l'être n'a plus ni secret ni mystère. Privé de toute possibilité de résistance il est totalement appréhendé, car le regard n'y découvre rien que le fait d'être là qui, à y mieux regarder, n'est irréductible que par défaut. L'attitude sartrienne, si surprenante dans son agressivité et son jusqu'au-boutisme, montre alors sa fécondité. D'un point de vue moral, tout est à notre portée, d'un point de vue scientifique, tout est connaissable. L'objet s'exhibe de fond en comble, il ne saurait rien nous cacher, l'existence (de l'essence qu'il est) consistant en un étalement. Derrière le souci de l'écrivain, à la recherche d'une nouvelle présence des choses, se distingue l'ambition philosophique de rendre compte de tout. L'existence ainsi forcée, profanée, cède, se rompt et se déverse. Et l'objet retrouve la force oubliée de son étymologie: *ob jicere, ob jectum* — ce qui est mis devant nous, ce que nous ne pouvons éviter, ce que nous sommes contraints de rencontrer et d'affronter. Galet, verre de bière et racine de marronnier, les voilà qui se dressent devant nous par l'étrange vertu causative de l'absence d'explication, d'autant plus présents que nous ne savons qu'en dire. L'objet réduit les mots au silence, c'est là une des toutes premières constatations de Roquentin. Mais il ne faudrait pas en conclure que le langage se voit frappé d'impuissance, ce serait mal connaître Sartre! Au contraire, en un sens il est allé jusqu'au bout, il a atteint l'indicible, mieux l'indisable⁵, la zone où le logos s'arrête avec l'intelligibilité⁶ parce qu'il n'y a plus rien à comprendre: le chaos, la barbarie du monde avant toute organisation par la pensée et la parole. Un bric-à-brac, un encombrement de l'espace, telle est la manifestation première et brute des choses, rendues à leur nature véritable.

Ainsi *La Nausée* libère les objets de la domestication et de la culture, pour les faire exister devant nous à l'état sauvage⁷. Derrière eux, rien qui les soutienne («Derrière les choses, il n'y a rien», reconnaît Roquentin), et de notre part, rien qui les marque ou les asservisse en profondeur. Hors d'explication et hors de prise, ils flottent dans le brouillard de Bouville. S'ils sont à notre disposition, ce n'est pas par intention ou bonne volonté, c'est que rien en eux ne s'oppose à notre approche et à notre manipulation. L'inanité ontologique qui les rend pénétrables à la connaissance et plastiques à l'utilisation n'a donc rien d'une bonne nouvelle, chez le premier Sartre: on peut faire d'eux ce que l'on veut, mais à quoi bon? Ils resteront toujours des masses injustifiables et ce que nous en ferons conservera le même coefficient d'injustifiabilité. D'où l'apathie du héros, en réponse à l'inertie des choses. L'auteur de *La Nausée* s'engage résolument dans une impasse et semble s'y complaire. Avec *Le Mur*, il précise l'impossibilité de vivre dans le monde de la contingence, où l'homme se sent aussi gratuit que les choses, sans qu'aucune issue lui soit offerte. On peut bien parler d'une contamination et d'une propagation à l'homme de la maladie de l'existence⁸. Chez le premier Sartre, être une conscience ne réserve aucune possibilité de salut, tant le raz de marée de l'inconsistance universelle a de force.

Jusqu'en 1940, par provocation, nihilisme, mais aussi par méfiance instinctive et souci de ne rien laisser dans une ombre suspecte, Sartre outillé

de la seule arme de la négativité, mais combien efficace, ôte l'objet à toute assise autorisant un impérialisme culturel et humain. A l'absurdité de tous ces existants qui traînent — absurdité que leur variété renforce — s'ajoute sans la modifier l'absurdité de nos choix et décisions. A suivre *La Nausée*, le véritable rapport à l'objet n'est ni utilitaire, ni cognitif, il consiste en une stupeur vague et réprobatrice où bien que nous en disposions, l'objet s'impose à nous, s'objecte dans l'évidence d'un fait sourd à toute interprétation⁹. Conception qui saccage le champ culturel, idéologique et humain, ce qui n'est pas pour déplaire au jeune iconoclaste, plus soucieux, au moins jusqu'à la guerre, de déblayer le terrain plutôt que d'y bâtir, au risque de compromettre toute construction future.

Mais l'acharnement que met Sartre à pétrir l'objet d'injustifiabilité et d'absence a pourtant des résultats positifs, même s'ils sont difficilement décelables à l'époque, et peut-être méconnus, au moins minimisés, de l'auteur lui-même. Tout d'abord les choses, dégagées de toute obédience par une négativité diligente, sont toutes à notre disposition, pour le jour où nous serons en mesure d'en faire quelque chose — le jour de la liberté existentialiste. Cette disponibilité totale ne doit pas surprendre, malgré l'embarras souligné par *La Nausée* et dont elle est, pour ainsi dire, le bon côté, encore occulté. L'existence qui nous submerge est aussi l'existence qui se livre à nous sans restriction et il faudra bien que tôt ou tard, passé le moment d'accablement, nous sachions en profiter pour une reprise en main. Autre aspect positif, dérivé du premier: l'objet désolidifié par la révélation de son vide intérieur permet une pénétration de la connaissance comme jamais on ne l'avait mise au point. La vacuité des existants est donc susceptible d'un traitement favorable, à condition — ce qui est possible dans le vocabulaire et la problématique philosophiques — que le rien (du point de vue de la substance) aboutisse au tout (du point de vue de la connaissance). Cette seconde veine sera exploitée par Sartre en parallèle avec *La Nausée*. L'objet comme apparition totale à la conscience, comme présence de la «chose même», voilà en effet qui rejoint les préoccupations de la phénoménologie du moment.

2. Husserl

Ne nous étonnons pas de voir Sartre, dès les années 30, soucieux de s'assimiler la pensée de Husserl et de l'utiliser au mieux. Pour le fondateur de la phénoménologie, il s'agit en effet de retrouver un contact perdu avec le monde. Contre la représentation kantienne, façon qu'a l'esprit réduit aux seules apparences sensibles de concevoir le monde, qui l'isole de la réalité en-soi (d'où le maintien scrupuleux de la chose en soi comme garde-fou, à tous les étages de la réflexion critique de Kant), Husserl se fait fort d'établir un rapport d'immédiateté entre la conscience et les choses. Telle est la vertu de l'intentionnalité. La conscience n'est conscience que comme visée d'autre chose qu'elle, elle ne préexiste pas en circuit privé et n'est rapport à soi qu'en tant que rapport au dehors. Pas question donc de la refermer en un univers clos, dont la relation à l'extérieur ne serait qu'hypothétique. L'intériorité cesse de s'opposer à l'extériorité, elle n'est que la face subjective de l'apparition à nous de toute chose. Si l'objet désormais

se montre sans réticence aucune, c'est grâce au sacrifice de la conscience qui se risque au dehors et qui se refuse la stabilité frileuse près de soi pour le dynamisme, la curiosité et le service des choses. Attitude qui peut paraître envelopper une contradiction, la conscience étant traditionnellement considérée comme for intérieur et espace préservé, mais qui se comprend si l'on constate qu'elle se déploie aux proportions du monde, lequel n'existe dans sa réalité objective que par son intermédiaire (sinon, comment le saurais-je?); elle lui est donc coextensive et la subjectivité, au lieu d'être un rapport à soi spéculaire et stérile, n'est que l'objectivité structurée, centralisée et vécue à partir d'un point de vue unificateur. Dedans et dehors sont inséparables, le premier est toujours de sortie et le second me poursuit jusque dans mon intimité.

Ces vues audacieuses suscitèrent l'enthousiasme de Sartre qui leur consacra, en 1934, un article dithyrambique¹⁰. La suppression d'intermédiaire préconisée entre l'homme et le monde correspondait à ce que *La Nausée* présentait plus brutalement, l'existence si proche de nous, si crue qu'elle nous pèse sur l'estomac. Plus de vie intérieure avec le spiritualisme que cela implique, honni par Sartre¹¹ et qui s'expose à faire tampon; la conscience touche les choses car la transcendance consiste, en deçà de toute relation concrète, à atteindre l'existence sur le vif, à travers les sens, la spéculation abstraite, la mémoire, l'imagination... Une telle saisie garantit la véracité de la présence, en dépit des modalités de son approche (sensorielles, culturelles, historiques) et des diffractions qu'elles impliquent. Voilà la conscience dotée, et par la nudité de l'objet, et par la simplicité de son fonctionnement, d'un pouvoir d'investigation sans limites.

Elle-même ne s'appréhende qu'en tant qu'elle appréhende autre chose; elle n'est pas un univers à part, elle est spontanéité toute entière tournée vers... Dans son désir d'extériorisation totale et d'objectivation absolue, Sartre va renchéir. «Tout est dehors», écrit-il, «tout jusqu'à nous-mêmes»¹². Mes sentiments les plus intimes ne seraient que la façon dont le monde m'apparaît; ma joie, par exemple, c'est sur les choses que je l'éprouve, non que je l'y projette (d'où la conscience, pur rapport, la sortirait-elle?), mais parce que telle est en ce moment ma façon de laisser ce qui m'entoure se manifester à moi, ou si l'on préfère, de le lire. Il y aurait ainsi des qualités objectives des choses, celles que tout le monde voit, leurs mesures, leur place etc... Mais les qualités subjectives (riantes, tristes...) seraient tout aussi objectives; seulement, il n'y a que moi qui y serais sensible¹³. On ne peut mieux dire que tout est objet devant moi, que je ne suis que ce spectacle et qu'il n'y a pas d'objets psychiques privilégiés, plus proches de moi ou d'accès plus complexe.

Cet étalement, jugé scandaleux et obscène par *La Nausée*, le voici promu par la grâce de la problématique philosophique, à la dignité de dévoilement. La contingence, le fait pur et simple de se trouver là sans explication, ne sera plus invoquée car elle n'est plus une souillure, mais un facteur de simplification et de compréhension: le vide existentiel, l'absence de toute raison et causalité agissant cette fois non plus comme un manque, mais comme la garantie d'une révélation totale. Double implication, parfaitement agencée et cohérence d'une notion qui demeure la grande conviction sartrienne et qui lui permet, en même temps que des effets littéraires très sûrs (lourdeur, marasme, obsession), de s'adapter admirablement aux ambi-

tions de la phénoménologie. Le vide qui anémie et dénature les objets est le même que celui qui dissipe en eux obscurité et résistance au regard pour les produire à la lumière. Dans les deux cas, on aboutit à un excès de présence mais dont la seule philosophie peut exploiter le côté positif. Pour la bonne raison qu'au lieu de ramener l'objet à son inanité fondamentale, ce que fait le récit dans *La Nausée*, elle le reconstruit et le fait tenir à partir de cette même inanité. En littérature, le rien de la contingence est un effet que l'on exagère et que l'on ne contrôle pas; en philosophie, c'est un concept que l'on utilise.

Il s'agit toujours de nettoyage par le vide. Mais alors que *La Nausée* allait dans le sens d'une présence de l'objet d'autant plus forte qu'il n'y avait rien à en dire (amplification qui aboutit à un retournement purement impressif, du négatif au positif), la démarche philosophique se sert du vide ontologique pour purifier et clarifier l'objet, aboutissant ainsi à un renversement logique: du moment qu'il ne contient rien qui fasse écran, tout est visible. Tout son être est d'apparaître et l'on répond admirablement à l'exigence fondamentale de la phénoménologie. Par ce souci de dissiper «l'illusion des arrière-mondes», pour parler comme Nietzsche, Sartre se montre beaucoup plus radical que Husserl. Il en va de même dans *La Transcendance de l'ego* (1936), où on le voit se préoccuper de faire correspondre à cette parfaite parousie (ou épiphanie, ou apocalypse) de la chose, une transparence sans défaut du côté de la conscience. Aussi en élimine-t-il tout sujet, tout ego, pour faire d'elle un rapport à l'objet aussi pur que possible, dénué de structures égologiques qui l'encombrieraient inutilement. La conscience ne sera toute à l'objet que si rien ne l'en détourne, si elle est toute extraversion, donc impersonnalité. Dans l'acte de la perception, par exemple, je ne serais que «la chose étant vue», sans première personne qui préside à l'opération et se regarde faire. Au vide de l'existence, qui oblige l'objet à se livrer de part en part, correspond le vide de la conscience, transformée en parfaite surface d'accueil qui laisse toute la place à ce qui n'est pas elle et qui n'existe que dans ce mouvement d'effacement actif, comme la pure ouverture dans laquelle le monde peut s'offrir sans discrimination ni zones d'ombre, le rien — encore une fois — qui permet au tout d'apparaître. Et il est vrai que si je remonte à mon expérience première et authentique, je ne suis qu'un regard, un vitrage sur le dehors, mes préoccupations, mes souvenirs... Le moi ne fait son entrée qu'au terme d'une complication réflexive.

La certitude qu'il n'y a rien dans le cœur profond des choses, ajoutée à ce qu'il faut bien appeler la folie de la révélation totale — laquelle de ces deux composantes du génie sartrien précède l'autre? — se conjuguent pour assurer à l'objet une présence extraordinaire, hypertrophiée chez l'écrivain, exploitée chez le philosophe. Dans les deux cas, l'ambition est de retrouver, par delà les discussions abstraites, une évidence première et incontestable, et de s'y soumettre. L'objet est ce avec quoi nous sommes en rapport — nous sommes rapport, serait-il mieux de dire — sans hésitation ni restriction. Réalisme intégral: car comment, du côté de la chose, étant donné la passivité de l'inertie de l'existence, pourrait-il y avoir la moindre dissimulation? Et du côté de la conscience, comment, puisqu'elle n'est visée et contact qu'au prix d'une limpidité absolue, le moindre trouble serait-il à craindre? L'intentionnalité ne se comprend que comme conformité obligée à ce sur quoi elle se dirige et les erreurs d'appréciations et de mesure qu'elle

peut commettre n'affectent en rien son infaillibilité intrinsèque. Assurance outrancière? Mais la connaissance est à ce prix, elle qui suppose une prise sur la réalité des choses. Serait-elle le produit d'un système médiateur (relativisme de l'esprit humain, catégories linguistiques, combinatoire sémiotique) qu'il faudrait encore que ce système s'accordât au monde et le respectât, sous peine de battre la campagne. Aussi sommes-nous en droit de faire l'économie de tout intermédiaire. L'objet est saisi comme tel, la conscience en dessine les contours, la pensée et le langage en rendent un compte direct. Comme son devancier Descartes, Sartre peut s'appuyer sur le bon sens.

Du coup deviennent suspectes à ses yeux les déviations de tous ordres (psychanalytiques, linguistiques...) qui tendent à falsifier, ou plus simplement à compliquer ce rapport de l'homme au monde d'une admirable simplicité. Qui refuse ou met en doute la pleine et incontestable évidence de l'objet ne le ferait pas seulement parce qu'il ne la comprend pas. Il y aurait là un refus qui relèverait de la mauvaise foi. L'ouverture consciencielle sur le dehors vide l'homme de son mystère et désavoue l'intérêt narcissique qu'il se porte à lui-même. Elle récuse également les approches de type historique, sociologique ou linguistique qui, par manque d'audace philosophique, s'interdisent de lier de façon étroite et privilégiée l'homme et les choses et ce faisant, qui nous enferment dans le cercle étroit de nos productions culturelles. Dans tous les cas, ce qui serait en cause, c'est la pusillanimité d'une réflexion qui n'ose prendre de risques et derrière elle, la peur qui serait la nôtre d'affronter et de manipuler l'objet sans protection, avec l'engagement et la responsabilité que cela implique.

Mais pour sa part, n'est-ce pas parce que Sartre a intenté un mauvais procès à l'existence, lui demandant de fournir des garanties alors qu'elle n'a peut-être pas à le faire — qu'il est parvenu à doter l'objet d'une présence paradoxale, tant littéraire que philosophique, par ses manques mêmes? La parfaite objectivité de l'objet sartrien (la netteté de sa présence sans prolongement à quoi s'ajoute la découpe impeccable, sur fond de vide, opérée par la conscience), ainsi que la dictature morale et plus tard politique qui s'ensuit (rejet de la vie intérieure, réduction de l'individu à ses actes, acceptation authentique de l'existence et de ses contraintes) reposeraient sur une motivation personnelle, et pour tout dire, subjective. C'est en effet pour régler ses comptes avec la culture bourgeoise, intimiste, spiritualiste, euphémiste, que Sartre part en guerre au nom d'une présence sauvage des choses. La simplification qu'il apporte enveloppe une motivation complexe. Sous des dehors techniques, utilitaires, accommodants, elle reste brutale, nihiliste, provocatrice, dans la continuité de l'esprit de *La Nausée*; sans doute est-elle aussi dirigée contre soi-même et ses propres penchants. Sartre n'a pas l'objectivité sereine, mais polémique. Et c'est pourquoi il n'en restera pas là.

3. L'Être et le néant

A partir de 1940, et pour des raisons sur lesquelles nous ne pouvons insister ici, Sartre va essayer d'ajuster ses idées dans le sens d'une reconstruction de l'homme. Le combat va changer de front, il sera désormais mené contre les prises de positions, tant littéraires que philosophiques (Faulkner autant que

B. Parain) qui, à un moment où l'histoire frappe à la porte, tendent à nous déposséder de nous-mêmes. L'idée de base demeure la même: si l'on envisage la connaissance comme rapport d'un sujet plein à un objet plein, l'accord ne sera pas possible; il faut au contraire que l'objet livre sa substance pour l'exposer, et que la conscience s'en délivre pour s'ouvrir. Mais le vide ontologique, dont Sartre demeure partisan, ne sera plus utilisé à des fins nihilistes, il devra servir à un réaménagement de la conscience et du monde autour d'elle.

Il ne s'agit plus de voir dans l'objet une présence volumineuse et embarrassante, dont nous ne saurions que faire. Ni de se contenter de mettre au point une théorie compensatoire de la connaissance, si impeccable soit-elle. C'est pratiquement qu'il faut mettre les choses à la disposition de l'homme, afin que son action sur elles ait un sens. Le philosophe va donc prendre le pas sur l'écrivain et subordonner sa production littéraire (*Les Chemins de la liberté*) à un enjeu idéologique, la responsabilisation de l'homme. Dans ce but, il lui faut modifier et complexifier le fonctionnement de la conscience. Tant que celle-ci était un jaillissement impersonnel, elle respectait l'objet mais ne se l'appropriait pas. Pour se l'approprier et le marquer de son empreinte, l'humaniser, il est nécessaire que la conscience, non contente de surgir, se veuille conscience, c'est-à-dire qu'elle se dédouble pour reposer sur soi et répondre de soi, de telle sorte qu'elle puisse revendiquer son action et s'en tenir pour responsable. «Tout son être est de se faire être», était-il écrit dans *L'Imagination* (1936). Mais seule une auto-création qui témoigne d'elle-même (*conscientia* vient de *consciens*, le témoin), qui réintroduit la personne en son sein comme contrôle et dialogue intimes, sera capable de donner un sens — celui qu'elle décide — à son rapport aux choses et aux choses par voie de conséquence.

En d'autres termes, la première conscience sartrienne était trop simplifiée et trop brutale, à dessein, sans doute, pour ne pas dénaturer l'homme et son monde. Prenons un exemple: si je me mettais en colère, c'était sans avoir le temps ni le moyen de l'entreprendre personnellement et d'être ainsi véritablement à l'origine de moi-même. Aussi devant moi le monde irritant qui me signifiait ma colère me demeurait-il étranger et inexplicable. A présent que je me mets en colère parce que je le veux, ma colère repose sur soi comme intention d'être et le monde irritant est ce qui me permet de me réaliser. Les choses entrent ainsi dans le projet d'auto-création, une fois qu'il est responsabilisé et humanisé. Pour ce faire, il a suffi que ma colère se divise en couple, se veuille et se revendique. Le néant sartrien n'est pas autre chose que la solution de continuité ontologique qui autorise ce renvoi intime de soi à soi. Il prend le relais d'une «rien»¹⁴ auquel son monolithisme ôtait toute possibilité de self-control. Amélioration ou complication tendancieuse, la question reste posée.

Voici donc, par le subtil travail de *L'Être et le néant*, la conscience rééquipée et l'homme réinstauré. Notre nouveau statut nous destine à nous dresser au milieu de l'existant pour nous prendre en charge par son intermédiaire, à nous faire exister, selon toutes les modalités psychologiques et pratiques possibles, en le faisant exister comme nous voulons. Le vide de nos intentions — du pur néant, de l'être désubstantifié par sa scission intime qui l'ouvre et le projette à tous les vents — a besoin de la réalité des choses pour se donner poids et visage. Une sorte de pacte tacite, sinon de finalité

— l'homme ne se serait-il pas libéré en leur nom à elles aussi? — nous unit pour le meilleur et pour le pire, avec services réciproques mais plutôt à notre avantage, ce que Heidegger dénoncera¹⁵.

Soumis à un tel programme d'humanisation, on devine que l'objet va subir des transformations d'importance. *L'Être et le néant* n'insiste plus sur le scandale de sa gratuité. S'il demeure contingent, «de trop», c'est pour que son existence inadmissible le maintienne devant la conscience, qui a un absolu besoin de sa matière pour se réaliser. Notable accommodement de la conviction de base: son vide ontologique n'est plus un inconvénient comme le prétendait *La Nausée*, inconvénient que la philosophie ne rattrapait que par l'avantage d'une translucidité totale, il est une garantie de présence. Entre le pour-soi trop vide et l'en-soi trop plein (d'indétermination, d'absurdité, de vide!) il y a maintenant un équilibre subtil, chacun des termes appelle l'autre. Sartre ne va pas s'arrêter en si bon chemin.

Pour que l'objet soit à notre entière disposition, le philosophe met au point ce qu'il nomme la néantisation; elle consiste pour la conscience à se faire néant révélateur devant la totalité des choses, mais aussi plus subtilement devant tel ou tel existant particulier, tel aspect de la chose. Alors la totalité néantie (mais pas anéantie) s'organise comme un fond sur lequel s'enlève l'objet spécifique auquel on s'adresse. La néantisation permet donc une découpe d'une souplesse infinie, en même temps que l'expression des motivations les plus variées, attention, intérêt, tonalité sentimentale, toutes caractéristiques qui apparaissent sur la chose même¹⁶.

Cette netteté extraordinaire de l'objet, que j'isole à volonté et dont j'explore les faces que je veux comme je le veux, permet l'ustensilité, autre notion cardinale de la théorie de l'objet selon *L'Être et le néant*. L'objet est ustensile dans la mesure où il est toujours utilisé à certaines fins et où il ne m'apparaît que dans ce circuit, même si, bien entendu, il en est indépendant: la table est perçue parce que je vais écrire, manger... et même un regard désintéressé sur la montagne la perçoit comme obstacle à franchir pour aller au-delà. Aussi les choses se manifestent-elles toujours selon leur coefficient d'humanité. L'homme seul est porteur de sens, parce qu'il est projet, mais ce sens se manifeste dans l'éclairage de ce qui l'entoure. A ce monde devenu rassurant, on mesure combien nous voici éloignés de *La Nausée*. N'oublions pas cependant qu'en profondeur l'en-soi demeure absurde et étranger à toute humanisation. Mais cette profondeur n'est plus ce qui occupe Sartre au premier chef. Les objets sont apprivoisés en surface, cela suffit à l'établissement d'un règne humain, ce à quoi s'intéresse dorénavant Sartre, soucieux de fonder un monde où l'homme n'ait jamais affaire qu'à lui — à ses responsabilités, à sa liberté. Dans les choses, il ne doit jamais voir que son reflet et son empreinte.

Pour assurer cette mise à notre disposition, la présence têtue de l'en-soi ne suffit pas. Il faut que, grâce à la temporalité, notion que Sartre perfectionne, nous maintenions le contact avec l'objet, selon un point de vue non seulement présent mais futur et passé, avec passage continu de l'un à l'autre. L'objet se donne alors à nous indépendamment du rapport ponctuel que nous entretenons avec lui, il se donne devant et derrière, pour ainsi dire, à travers l'expérience présente que nous en avons, comme existant en dehors de cette expérience. Telle est l'objectivité, cette maintenance de l'objet hors de notre atteinte, bien qu'au travers de la connaissance que nous en avons.

Et le savoir est cette façon de rester en relation avec l'objet lorsqu'il n'est pas ou qu'il n'est plus là, une façon de lui rester fidèle qui s'appelle aussi la mémoire: non pas trace en nous mais ensemble de nos rapports à quoi que ce soit qui, personnalisés ou non par le souvenir, actualisés ou non par la parole, continuent à être vécus comme tels. Aussi notre ouverture sur le dehors n'est-elle pas constituée uniquement de ce dont nous nous occupons présentement. Tout notre avenir est là en perspective, et tout notre passé comme un acquis déployant notre horizon culturel et personnel.

L'objet représente ainsi un pôle de solidité auquel je m'accroche par un contact continu. Sans le moindre doute ni mystère, il me remplit de son assurance sereine. Jamais sa présence ne fait problème, une fois que le fait d'être là, pour ainsi dire mis en cage, est considéré comme le support nécessaire de sa manifestation et de son utilisation possible (l'être du phénomène est indispensable au phénomène d'être, comme le précise *L'Être et le néant*). Cette position du réel, insistons bien, est d'une certitude absolue, la conscience se vivant au plus intime d'elle-même comme rapport à quelque chose d'absolument autre qu'elle et qui n'a pas besoin d'elle pour exister — ce qui veut dire que la croyance en un au dehors ne saurait nous venir du dehors, sinon elle resterait hypothétique. Quels que soient les outils de la conscience (les sens, le langage, la culture...), ils ne peuvent que nous diriger en plein cœur du réel. Qu'ils le fassent à leur manière, cela est certain: mais cette manière doit respecter la réalité des choses, elle doit se faire l'instrument de notre vision, loin de la gêner ou de la contrarier; sinon la connaissance ne nous apprendrait rien du tout, à la façon d'un verre qui rapporterait selon son seul bon plaisir ce que l'on perçoit au travers. Il y a bien sûr des possibilités d'erreur, parce que le respect de l'objet n'est jamais acquis et que la visée doit toujours être ajustée. Mais elles ne relèvent pas de médiations intempestives, tout au plus du mauvais usage que nous en faisons.

Notre position du réel étant assurée dans des objets que nous laissons se manifester tels qu'ils sont (privilège du néant conscientiel qui leur permet ce déploiement sans défaut, au moins théoriquement), Sartre peut régler souverainement la position de l'imaginaire. La conscience est rapport à l'être dans la mesure où se faisant néant d'être, elle lui échappe pour revenir sur lui (la transcendance) et l'envelopper de son regard. Cette échappée lui laisse toute latitude pour poser ce qu'elle veut en dehors de l'être. L'objet imaginaire, construit avec le savoir que nous en avons, est ainsi une pseudo-présence, un semblant d'objet, sur la nature duquel nous ne nous trompons jamais puisque nous procédons nous-mêmes à sa création illusoire.

Une confiance absolue dans la réalité des choses, et qui ne saurait être mise en doute sans incohérence philosophique, voilà ce qui caractérise la théorie de l'objet dans *L'Être et le néant*. Cette confiance se voit encore renforcée par le recours à autrui. Ici encore, la certitude de l'existence d'autrui ne nous vient pas de l'expérience externe. Puisqu'elle consiste à voir une autre conscience au dehors, c'est-à-dire une intériorité comme la mienne, qui n'existe que pour soi, cette conviction ne peut venir que de moi, car rien ne prouvera jamais que derrière ce regard il y ait un autre que moi. Si j'en suis sûr (et je le suis: la honte, par exemple, le prouve), c'est que je le sais par avance en me sentant indubitablement regardé. Mais l'existence d'autrui n'a pas pour seul résultat de me gêner. Grâce à l'autre, j'ai un dehors — et Sartre voit là l'être même du langage¹⁷ — mon expérience

et mon monde apparaissent à d'autres que moi. En un sens, ils me sont volés, en un autre ils acquièrent, par cette dépossession même, une nouvelle dimension. Ils y gagnent en objectivité. Mais Sartre n'est pas encore disposé à utiliser cette donnée supplémentaire. C'est avec la *Critique de la raison dialectique* et l'abandon de ses conceptions individualistes, sur fondement de cogito, qu'il promouvra cet aspect du réel, en mettant en avant le travail, la collectivité et l'histoire.

Si nous nous appliquons avec tant de zèle au service des choses, reste que c'est pour nous en servir. Un respect total est préalable à une parfaite utilisation. Ne concluons donc pas à une tyrannie de l'objet, au contraire. Sartre nous en avertit lorsqu'il se porte avec force contre l'esprit des sérieux: «Il y a sérieux lorsqu'on part du monde et qu'on attribue plus la réalité au monde qu'à soi-même»¹⁸. En fait le dévoilement des objets, leur traitement et leur destin historique sont suspendus à la liberté humaine, imprévisible et toute puissante, faite elle aussi de ce néant qui lui permet toutes les formes, et à laquelle l'objectivité parfaite des choses, loin d'apporter une limitation, ouvre un champ infini.

Le roman qu'entreprend Sartre en ce début des années 40 illustre admirablement le changement de cap que nous avons constaté dans l'objet. Dans *Les Chemins de la liberté*, on ne cherche plus à donner de la présence aux choses en accusant leur vide et leurs manques, mais en les rapprochant des personnages et de leurs projets. Comme le ressent Mathieu, le héros, tant qu'une décision n'est pas prise qui les mobilise et les structure, «les choses attendent en rond autour de nous». En précisant que «le faire est révélateur de l'être», *Qu'est-ce que la littérature?* donnera cette consigne: «Faites gravir la montagne par le contrebandier, le partisan, et la montagne surgira tout à coup»¹⁹. Ce n'est pas seulement parce qu'elles sont manipulées, c'est aussi parce qu'elles forment notre horizon de préoccupations que les choses se chargent de significations et de présence: ainsi le Paris de la semaine de Munich, écrasé de chaleur, ou les paysages de l'Est, lourds de l'état d'âme des Français vaincus. Pour accentuer la symbiose, le romancier sait aussi accoler à un personnage un objet caractéristique, tel le presse-papiers de Mathieu, qui signale l'enfermement du personnage dans une cuirasse d'habitudes²⁰, ou le fameux bronze de Barbedienne, qui préside de sa solennité figée au déroulement de *Huis clos*. A propos du théâtre, puisque Sartre fait ses premiers pas dans cette voie pendant la guerre, on a pu observer dans le décor de ses pièces le goût avéré d'un réalisme boulevardier. Là encore, l'objet n'a pas à être dévoyé de l'usage que nous en faisons.

L'homme doit s'y retrouver et tous deux gagner à ces retrouvailles. Visiblement, Sartre veut avoir les mains libres de ce côté, désireux qu'il est de se consacrer aux problèmes de l'action et des relations avec autrui. *L'Existentialisme est un humanisme*, déclarant qu'«il n'y a pas d'autre univers que l'univers humain», l'abandonne en toute légitimité à notre gestion. S'il arrive que des scrupules et des velléités de compensation se fassent jour, dans les *Cahiers pour une morale*, de la même époque, où l'on parle d'un service sacrificiel que l'homme rendrait au monde en le faisant exister par son effacement même, c'est toujours pour nous y installer et nous donner le droit d'en disposer. Sartre a beau reconsidérer l'opposition de la subjectivité, et de l'objectivité, qui les laissait face à face comme deux

instances interdépendantes, mais sans réciprocité véritable et au désavantage de la seconde, infiniment plus aliénée²¹: ces tentatives de rapprochement et de correction, destinées à atténuer l'impérialisme de l'homme sur les choses, restent évidemment unilatérales et vaines. L'action politique ainsi que la réflexion sur l'histoire vont bientôt détourner Sartre de ses efforts de conciliation, en lui révélant un visage de l'objet moins docile et plus inquiétant.

4. La Critique de la raison dialectique

Un élément nouveau apparaît avec *Saint Genet* et le tournant des années 50. Seul celui à qui la société en donne le droit (le successeur des «salauds») peut dominer les objets et leur conférer leur sens. J. Genet, quant à lui, décrété voleur, est amené à voir les choses de l'univers bourgeois du dehors, sans pouvoir décider de leur ordre ni intervenir. «Il contemple les biens de ce monde à travers une vitre» et cette interdiction d'y toucher est à l'origine de sa double marginalisation d'inverti et de poète. Exclu de toute appartenance à la terre, il vivra ainsi les travaux des champs sous le signe de la coupure et de l'exil, ce qu'exprime le premier vers qui lui soit venu à l'esprit, «moissonneur des souffles coupés»²². De même, le jeune Gustave Flaubert, d'après *L'Idiot de la famille*, parce qu'il était cadet et qu'il se vivait de ce fait dépourvu des droits de son aîné, se serait senti frappé de stupeur devant les mots et devant les choses. «Pour lui, les choses étaient bêtes»²³. Et c'est pourquoi il serait devenu écrivain (l'écrivain étant celui pour qui le langage n'est pas une évidence, mais une matière) et plus spécialement, l'écrivain des choses et de leur lourdeur écrasante.

Que se passe-t-il donc, du côté de Sartre? Tout simplement que la possession-disposition du monde, apparaissant comme le privilège d'une classe, est devenue suspecte jusque dans son élaboration théorique. La position métaphysique de l'objet, qui constituait le point d'appui de la réflexion sartrienne, se voit remise en cause par l'usage qui en est fait. Ce qui ne signifie pas qu'il faille revenir en arrière. La libre disposition des objets reste acquise aux hommes, mais il s'avère qu'elle ne leur est pas accordée par un décret supérieur, ce sont ceux qui se la donnent peu à peu dans l'histoire et dans des conditions qui relèvent d'eux seuls. Voilà ce à quoi Sartre est maintenant sensible.

L'examen de ces conditions, dans le livre I de la *Critique de la raison dialectique* (1960), mène au constat d'un dysfonctionnement initial. Comment se fait-il, si l'on ne croit pas au péché originel, que les hommes n'aient pu s'entendre, que la liberté de chacun n'ait pas été respectée et que des inégalités, pour parler comme Rousseau, soient apparues? Eh bien, la faute en serait due précisément à l'objet. Sartre, en effet, ne pense plus à notre rapport à lui de façon exclusivement ontologique. Il ne définit plus l'homme comme conscience, mais comme un organisme pratique qui découvre son action dans l'inertie de la matière ouvrée qui lui renvoie son image. Premier aspect intraitable de la chose, c'est elle qui m'oblige à en passer par elle (je suis avant tout serrurier, charpentier...) même si en théorie, mais Sartre veut dépasser cet aspect, la conscience se l'est donnée antérieurement par

sa libre ouverture. Mais il y a plus. Avec la rareté²⁴ de l'objet de nos besoins (fabriqué ou non), s'instaure le règne de la violence entre les hommes. L'objet impose son autorité inconditionnelle et voici l'homme dominé par la matière. Alors, dans ce contexte rigoureux, notre «praxis», déjà enlisée dans les choses, se trouve définitivement aliénée. La «chute dans le pratico-inerte» devient un «enfer»²⁵ et l'objet nous ravale à son rang, soit qu'«il désigne son homme comme celui d'une certaine conduite attendue»²⁶, soit que chacun se révèle à l'autre «à partir de l'objet de consommation dont il a besoin»²⁷.

Que la rareté ne soit pas définitive, comme la *Critique* le laisse espérer, ou qu'elle soit une fatalité, comme une déclaration plus tardive de Sartre le donne à entendre²⁸ en la mettant en corrélation constante avec le désir, l'objet est devenu un facteur de déshumanisation. Tant que l'envie que nous avions de lui était ontologique, tant que la conscience l'appelait de son vide, il était toujours à sa disposition. Mais le besoin vital que nous en éprouvons le remet en position de force. Décidément, on ne lui fait pas sa part. Il retrouve, bien qu'à un autre niveau, ce côté inassimilable que *La Nausée* dénonçait en lui, ce côté que la réflexion ultérieure avait eu tendance à minimiser, mais qui est bien ce qui chez Sartre constitue son objectivité. Il n'y a d'objet que par une résistance de l'être dont on ne fait pas ce que l'on veut, en tant qu'il est toujours plus ou moins inadmissible, plus ou moins objet de scandale — déjà le jeune Jean-Paul lui préférerait les «mots». Mais il n'y a de réalité qu'à ce prix. Est-ce l'illustration d'une tentative et d'une tentation très particulières à Sartre, celles de penser contre soi? Une conscience qui ne voudrait avoir affaire qu'à elle-même, voilà ce contre quoi il aurait toujours lutté; comme s'il avait démasqué la vacuité secrète de la substance des choses à la fois pour les rendre irréductibles, et pour se forcer à la pénétration et au contact. Car l'objet est à la fois ce qui résiste et ce qui se livre, et les deux aspects d'apparence contraire se conjuguent, puisqu'il faut bien que la chose résiste pour se livrer sans s'épuiser dans le don-même (à la différence du fantasme). Mais c'est là la solution élégante et euphémiste de *L'Être et le néant*. En fait les deux aspects se combattent, l'altérité ne se laisse pas faire et, que ce soit la contingence qui gonfle les objets de *La Nausée* comme une tumeur malsaine, ou la non-disposition des produits nécessaires à l'existence matérielle, elle est toujours la présence indomptable de ce qui ne dépend pas de nous. Plus qu'autrui l'objet serait l'autre, avec lequel il n'y a pas de terrain d'entente.

*
* *
*

S'opposant à Heidegger, pour qui l'objet est un don que nous offrirait la main invisible de l'Être (*De l'Essence de la vérité*), Sartre veut voir en lui une gêne permanente, une présence aussi bien têtue dans sa maintenance que capricieuse dans ses apparitions. Pas de statut possible, l'objet nous est par nature étranger, extériorité pure et il n'y a de connaissance qu'à ce compte. On ne peut que le rencontrer et s'y heurter. C'est donc l'affrontement qu'il faut choisir, plutôt que la conciliation. Et l'affrontement sans écran. Chez Sartre, l'objet ne se cache pas derrière le signe pour «le déterminer à la signification» en le chargeant d'un «interprétant» qui le contiendrait

sous la forme d'une indication, «l'objet immédiat», selon la terminologie peircienne. A l'inverse de ces complications et de ces ruptures qui compromettent la continuité de l'objet jusqu'à nous, l'appréhension sartrienne est toujours directe. Même si nous employons un signe, verbal par exemple, celui-ci n'est nullement un moyen terme, il ne constitue pas de son épaisseur sémantique un univers entre la chose et nous²⁹; au contraire, il s'efface jusqu'à la transparence pour la laisser voir au travers. Car il n'est fait que de notre rapport à elle, objectif et institutionnalisé par la parole ou l'écriture qui ne lui ajoutent rien que d'extérieur. C'est obscurcir le mot et lui prêter une puissance magique que de l'investir du pouvoir de retenir les choses en leur absence (si le signe contient autre chose que lui-même, c'est parce que nous y voyons cette autre chose, non parce qu'elle y est), alors que c'est nous qui restons tournés vers elles, en maintenant avec elles un rapport de présence même si elles ont quitté notre champ de vision, ce que la mémoire, qui conserve le passé mais comme passé, ne saurait expliquer à elle seule. Cette relation (la transcendance) qui les impose comme indépendantes de notre visée, objectives donc, est ce qui les rend du même coup nommables, pour peu qu'autrui entre en jeu. La sémiotique a pour principe que ce sont les signes qui nous mettent en rapport à ce qui n'est pas là (on va jusqu'à dire³⁰ que les mots auraient été forgés pour cela, mais comment vouloir entrer en relation avec une chose absente, si on ne l'a déjà en vue de quelque façon?). Il semble au contraire que ce soit le rapport à ce qui n'est pas (forcément) là qui fonde la possibilité du langage, avant même l'apparition d'autrui. Dira-t-on que c'est là opposer un autre miracle au miracle dénoncé? Non, car il s'agit ici de l'esprit, pas d'une chose. L'opération de rétention est alors compréhensible. C'est pourquoi, Sartre l'a souligné³¹, la philosophie doit précéder toute étude du langage.

Nous vivrions au plus près de l'objet, sans protection, et il ne serait pas notre ami. Camus a parlé de cette promiscuité en termes de noces qui seraient aussi bien un divorce. Sartre, quant à lui, n'éprouve pas de ressentiment, il nous invite sans arrière-pensée à garder les yeux grands ouverts.

NOTES

¹ Comme le souligne avec insistance le récit, mais aussi l'introduction de *L'Être et le néant*.

² Il faudrait également invoquer l'expression allemande «es gibt», infiniment plus généreuse que notre «il y a».

³ «Ça m'a coupé le souffle» — «Ce moment fut extraordinaire» — «Extase horrible» — «Fascination» (*La Nausée*, passim).

⁴ Cf. notre thèse, *Faits et méfaits du rien dans les romans de Sartre*, Montpellier 1989.

⁵ Expression utilisée dans *L'Idiot de la famille*.

⁶ «Les mots s'étaient évanouis (...). Je pensais sans mots, sur les choses, avec les choses» (*La Nausée*).

⁷ Dans *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty parle de la «sauvagerie» de *La Nausée*.

⁸ «Moi aussi j'étais de trop» (*La Nausée*).

⁹ «C'était ça, cette aveugle évidence...» (*ib.*).

¹⁰ «Sur une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité», article recueilli dans *Situations I*.

¹¹ «De puants marécages»: ainsi, selon S. de Beauvoir, Sartre parlait-il de la vie intérieure.

¹² *Situations I*, article cité.

- ¹³ Dans *La Force de l'âge* S. de Beauvoir décèle là «d'épineux problèmes».
- ¹⁴ Dans *La Transcendance de l'ego*, c'est ainsi que la conscience est présentée.
- ¹⁵ *Lettre sur l'humanisme*: «L'homme n'est pas le seigneur de l'existant, mais le berger de l'Être».
- ¹⁶ Cf. Dans *L'Être et le néant* le chapitre: «De la néantisation comme négation».
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 440-1. Si je me sens visible du dehors, je sors de mon intimité, j'existe pour moi comme pour l'autre, dans ce que je fais, je pense, je perçois: l'accord et la communication sont acquis.
- ¹⁸ *Ib.* p. 696.
- ¹⁹ *Situations II*, p. 245-6.
- ²⁰ Cf. G. J. Prince, le chapitre «L'espace», dans *Métaphysique et technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*.
- ²¹ Pp. 510, 512, 514, 515.
- ²² *Saint Genet, comédien et martyr*, p. 340.
- ²³ *L'Idiot de la famille*, I, p. 616.
- ²⁴ *Critique de la raison dialectique*, p. 200 sq.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 279.
- ²⁶ *Ib.*, p. 252.
- ²⁷ *Ib.*, p. 205.
- ²⁸ *Magazine Littéraire* n.º 182: entretien de Sartre avec Rybalka (1975).
- ²⁹ Cf. notre article «Sartre et les signes», *S — Revue européenne de sémiotique*, vol. 1 (4) 1989.
- ³⁰ U. Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, p. 23.
- ³¹ *L'Arc* n.º 30, 1966.

REFERENCES

- DE BEAUVOIR, Simone (1960) — *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard.
- BERTRAND, Marc (1989a) — *Faits et méfaits du rien dans les romans de Sartre*, Montpellier, Thèse.
- (1989b) — «Sartre et les signes», in *S — Revue européenne de sémiotique*.
- ECO, Umberto (1988) — *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF.
- HEIDEGGER, Martin (1948) — *De l'Essence de la vérité*, Paris, Vrin.
- (1957) — *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1966) — *Sens et non-sens*, Paris, Nagel.
- PRINCE, G. J. (1968) — *Métaphysique et technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*, Genève, Droz.
- SARTRE, Jean-Paul (1936) — *L'Imagination*, Paris, PUF.
- (1943) — *L'Être et le néant*. Paris, Gallimard.
- (1947) — «Sur une idée fondamentale de Husserl» — «La temporalité chez Faulkner» — «Aller et retour», in *Situations I*, Paris, Gallimard.
- (1948) — «Qu'est-ce que la littérature?», in *Situations II*, Paris, Gallimard.
- (1952) — *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard.
- (1960) — *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.
- (1965) — *La Transcendance de l'ego*, Paris, Vrin.
- (1970) — *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.
- (1972) — *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard.
- (1981) — *La Nausée — Le Mur — Les Chemins de la liberté*, Paris, Gallimard
- L'Arc* (spécial Sartre), n.º 30, 1966.
- (1983) — *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.
- L'Arc* (spécial Sartre), n.º 30, 1966.
- Magazine Littéraire*, n.º 182.

LUCIA SANTAELLA

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

AN INTRODUCTION TO PEIRCE'S CONCEPT OF OBJECT

In a manuscript fragment of a letter draft (L. 482), Peirce writes with respect to the term object:

You ask me whether in speaking of «an active power to establish relations between objects», I would extend what I say to relations between ideas and acts also? Why by an object, — without specifying whether it be the object of a sign, or of attention, or of vision, etc. — I mean anything that comes before a mind in any sense; so that anything mentioned or thought of is an object. In short, I use the term in the sense for which the substantive objectum was invented early in the XIIIth Century. It is the same sense as that which Stout and Baldwin adopt on radically different and, as think, immoral principles. I do not use object for *Gegenstand* usually. Still less do I make subject & object correlatives after Leibniz. I think there lurks therein on the worst fallacies of metaphysics.

In a further passage (MS 693:60) which is, in my view, complementary to that quoted above, Peirce states with regards to the word object in its most general sense that:

(...) one should remark that the common use of the word object to mean a thing, is altogether incorrect. The noun *objectum* came into use in the XIIIth century, as a term of psychology. It means primarily that creation of the mind in its reaction with a more or less real something, which creation becomes that which cognition is directed; and secondarily, an object is that upon which an exertion acts; also that which a purpose seeks to bring about; also that which is coupled with something else in a relation, and more especially is represented as so coupled; also, that to which any sign corresponds.

If we restrict all these definitions to just the last of them, that is the notion of object as being the object of a sign, and if we follow some of them through the innumerable explanations which Peirce gives for this notion, I believe we can arrive at an understanding of the ways in which the notion of the object of the sign contains and gives order to all the preceding definitions within the logical framework of semiosis.

The Complexity of the Object

The first step in tracing out the notion of the object of the sign lies in taking good care not to confuse object with thing. Let us consider, for example, this sequence of quotations:

The word Sign will be used to denote an Object perceptible, or only imaginable, or even unimaginable in one sense — for the word «fast», which is a Sign, is not imaginable, since it is not *this word itself* that can be sat down on paper or pronounced, but only *an instance* of it, and since it is the very same word when it is written as it is when it is pronounced, but is one word when it means «rapidly» and quite another when it means «immovable», and a third when it refers to abstinence. (...) A Sign may have more than one Object. Thus, the sentence «Cain killed Abel», which is a Sign, refers at least as much to Abel as to Cain, even if it be not regarded as it should, as having «a killing» as a third Object. But the set of objects may be regarded as making up one complex Object. In what follows and also elsewhere Signs will be treated as having but one Object each for the sake of dividing difficulties of the study. (CP 2.230).

The Objects — for a Sign may have any number of them — may each be a single known existing thing or thing believed formerly to have existed or expected to exist, or a collection of such things, or a known quality or relation or fact, which single Object may be a collection, or whole of parts, or it may have some other mode of being, such as some act permitted whose being does not prevent its negation from being equally permitted, or something of a general nature desired, required, or invariably found under certain general circumstances. (CP 2.230).

These quotations are good evidence for the immense complexity of the notion of the object; or rather, for the enormous range of variation which this notion may contain in itself. To open up a first path way into this labyrinth of variations, I think it is suitable to keep in mind that the object is something different from the sign, and that this «something different» determines the sign. To put it another, and a better, way: the sign represents the object since, in some way, it is the object itself which determines this representation. However, what is represented in the sign does not correspond to the whole of the object, but just to one part or aspect of it. There are always other parts or aspects left over, which the sign cannot completely fulfil.

Collateral Experience

It is in virtue of the irreducible difference between sign and object that Peirce introduces the notion of collateral experience with that to which the

sign denotes or represents, or that to which the sign applies — that is, its object. The following quotations make this quite explicit:

The Sign can only represent the Object and tell about it. It cannot furnish acquaintance with or recognition of that Object; for that is what it is meant in this volume by the Object of a Sign; namely, that with which it presupposes an acquaintance in order to convey some further information concerning it. (CP 2.231; see also 2.232).

(...) The Sign creates something in the Mind of the Interpreter, which something, in that it has been so created by the sign, has been, in a mediate and *relative* way, also created by the Object of the Sign, although the Object is essentially other than the Sign. And this creature of the Sign is called the Interpretant. It is created by the Sign; but not by the Sign qua member of whichever of the Universes it belongs to; but it has been created by the Sign in its capacity of bearing the determination by the Object. It is created in a Mind (how far this mind must be real we shall see). All that part of the understanding of the Sign which the interpreting Mind has needed collateral observation for is outside the Interpretant. I do not mean by «collateral observation» acquaintance with the system of signs. What is so gathered is not *Collateral*. It is on the contrary the prerequisite for getting any idea signified by the sign. But by collateral observation, I mean previous acquaintance with what the sign denotes. (CP 8.179, see also 8.181).

Further very instructive passages about collateral experience, and also a series of examples, may be found in MS 318: 60-70. But in any case, what should be borne in mind is the fact that collateral experience is something which lies outside the sign, and is thus outside the interpretant which the sign itself determines. Just as the interpretant is a creature generated by the sign itself, so this creature receives from the sign only that aspect which the sign bears in its correspondence with the object, and not all the other aspects of the object which the sign does not cover. «(...) a Representamen mediates between its Interpretant and its Object, and that which cannot be the Object of the Representamen cannot be the Object of the Interpretant» (CP 2.311). Thus it is that «(...) the Interpretant of a Sign can represent no other Object than that of the Sign itself». (CP 2.310).

With regard to this point, however, certain precautions must be taken. The passages quoted above cannot be considered to be absolute: they are valid only for the symbol, but are no longer valid for the case of indexical and iconic signs. As a general rule, a rule which will work for signs of any type, it may be stated that the sign, in order to act as a sign, must be determined or provoked by the object (see CP 8.177-78). Yet the object is not always something different from the sign, or better, it is not something necessarily different from the degenerate classes of signs. Peirce says:

But in order that anything should be a Sign, it must «represent», as we say, something else, called its *Object*, although the condition that a Sign must be other than its Object is perhaps arbitrary, since, if we insist upon it we must at least make an exception in the case of a Sign that is a part of a Sign. (CP 2.230).

It is evident that Peirce is referring here to the indexical sign as a part which is existentially connected to the object. Thus it is that, at the limit:

An Index can very well represent itself. Thus, every number has a double; and thus the entire collection of even numbers is an Index of the entire collection of numbers, and so this collection of even numbers contains an Index of itself. But it is impossible for an Index to be its own interpretant, since an Index is nothing but an individual existence in a Secondness with something; and it only becomes an Index by being capable of being represented by some representamen as being in that relation. Could this Interpretant be itself there would be no difference between an Index and a Second. (CP 2.311).

On this basis, it is not possible to make, in the case of the index, the statement that the object must of necessity be something different from the sign, although there is a restriction: that the object cannot be its own interpretant. In the case of the icon, however, none of these restrictions is applicable, given that:

An Icon, however, is strictly a possibility involving a possibility, and thus the possibility of its being represented as a possibility is the possibility of the involved possibility. In this kind of Representamen alone, then, the Interpretant may be the Object. (CP 2.311).

In this respect, it is only the symbol, or the relatively genuine sign, which has as object something necessarily different from itself, just as it is impossible for the symbol to have its object as interpretant. The index, however, unlike the symbol, does not need to have as object something different from itself; yet, like the symbol, it cannot have its object as interpretant, given that the interpretant of the index is that which makes it function as an index in that it represents it as being in a diadic relationship with something — its object — even though the dividing line between index and object cannot be exactly marked out. In the case of the icon, however, the tenderest and most rudimentary form of sign — the object only comes into being as there arises an interpretant which comes to function, at the level of possibility or hypothetically, as the object of the sign. The object, in this case, can only be something to be created by the sign itself, determining the sign a posteriori — which, it should be said, makes it function as a sign, for were it otherwise it would have within itself no power to act as such.

Two Types of Object

For clearer understanding of the object of the sign in general terms, it should be emphasized that, for Peirce, there are always two types of object, which, to make the notion of the object understandable, must be clearly distinguished one from the other. On the one hand, there is the immediate object; on the other hand, there is the dynamic object. There are many passages in Peirce's works in which he lays down the difference

between the two (Cf. 4.536, 8.314, 8.333, 8.183, and MS 318:73-82). To put the matter more briefly, it is sufficient to say that the immediate object: a) is within the sign, b) is a suggestion or allusion which indicates the dynamic object, c) is the object as it is represented in the sign itself, and d) is the object as the sign allows us to know it. The dynamic object, on the other hand, is the object which is outside the sign, that to which the sign refers and which determines the sign.

In view of the fact that I have already published a specific and detailed study of the division of the object of the sign (Santaella Braga 1989), I shall move on to a discussion of the problems which the Peircean notion of the object often brings up.

Further Questions

David Savan, in his fundamental study of Peircean semiotics, (1976: 18) says:

Frege, Russel, and Quine have made a great deal of the distinction between the reference of a sign to its object, and the significance of a sign. (As logicians, rather than semioticians, they speak of terms and linguistic signs.) It is evident that Peirce's conception of the sign object is in some ways similar to the positions of Frege, Russel, and Quine (this is not to say that these three hold entirely the same views on objects and reference). But it is also evident that Peirce's conception is much broader. The object, as Peirce sees it, is much more than that to which a sign refers or purports to refer. Peirce is aiming at a conception of an object which will be adequate to the whole range of signs, from the Jacquard loom (the first (c. 1800) mechanical loom to weave in patterns) to the most advanced cosmological theories.

Although the aim of this work has been to provide a clear view of the definitions of the object of each and every sign, the reader must still be subject to grave doubts. Do all types of sign really have an object? Queries such as this must still offer a thorny problem. What, for example, would be the object of a purely qualitative configuration of colours or of sounds? and again: do the signals of animal communication have an object? Do rituals and ceremonies have an object? What is the object of architectural signs, or of the plan of a city? What are the objects of an adverb, of a preposition or a conjunction? Of sentences, of false affirmations, of prayers and recriminations and arguments? The list of questions could go on for ever. But instead of providing an answer for each question, an interprise, by the way, which would come to utter impossibility, I shall formulate the general questions which underly the variants. In this way, the general formulations may serve as guiding patterns for an examination of the variable multiplicity of single processes of signic actualization.

Peirce defines the object of the sign as being that with which the sign presupposes familiarity, in such manner that the sign is able to provide some further information. A sign not only provides some knowledge about something; it also makes possible the continuation of that knowledge. The infor-

mation specifically provided by the sign must be linked with information previous to and independent of this specific sign. «This prior information has been acquired not through the sign, but collaterally, in some other way, perhaps through prior and different signs» (Savan 1976: 16).

To illuminate further the role played by the object in this relationship, Peirce's interpreters, including Johansen (1985), Pape (1989) and also Savan (1976) have had recourse to the notion of context, the use of the sign, and the link between sign and context. Peirce did not go so far as to formulate this link with any exactitude. Yet he left numerous suggestions that the way towards the understanding of the object of the sign would be found in this link. Those who have interpreted his work have gone further with the task of establishing more precisely the function of the object in relation to the notion of context. In general terms it may be said that information previous to the sign, information which is acquired collaterally by way of other signs, constitutes the context of the sign. «Via context the sign is attached to a specific item, its object. (...) I would suggest that the object of a sign might be defined as that specific item within its context to which all interpretants of that sign are collaterally related». (Savan 1976: 16).

As I have already mentioned, Peirce gives in MS 318: 12-46 some examples to illustrate the question of collaterality. The following is of note: Let us suppose that a man is reading the newspaper, standing beside a window which looks over a panoramic view of the city outside. If the man says suddenly, «What a terrible fire!», anyone hearing him may identify the object of this sign in a variety of ways, given that this identification will depend on whether his hearers think the man's exclamation was made while he was looking out of the window or reading his newspaper. From this example, Savan (1976: 17) goes on:

...there is a context which is tacit and unexpressed by the community within which the sign operates. This context is the medium through which something, the object, which makes the sign true or false, correct or incorrect, is identified. It is possible now, at least to see how Peirce would go about answering the question, what is the object of such signs as signals, releasers, rituals and ritual uses of language? To find the answer one must ask, what is the context within which the sign functions, for its community of interpretants? And what, within that context, makes the difference between true and false, correct or incorrect, acceptable and unacceptable, in the functioning of the sign. It is possible, also, to see how Peirce deals with the question about the object of such signs as adverbs, prepositions, etc. These signs function syncategorematically, within a context which includes phrases, clauses, and sentences, and it is through an analysis of such contexts that their objects can be identified.

There is no doubt that Savan's statement, that the object should be defined as that part of the context which is common to the sign and to its interpreters, is enlightening. Yet there is still a further difficulty to overcome.

Peirce divided the nature of dynamic objects into three classes: Abstractive, Concretive, and Collective. The first corresponds to the order of Possibility, the second to the order of Occurrence, and the last to the order of Necessity.

However, the general definition of the sign situates the object in the category of secondness. A reminder: the ground of the sign, or the sign itself, is a first, the object a second, and the interpretant a third. Now secondness is the category of singular entities and occurrences which are engaged in action and reaction on other singular entities or occurrences. If the object of a sign is of the order of secondness, then it is implicit that the object should be an active and existing individual of the order of occurrence. What is the situation, then, of the dynamic objects of the nature of the possible, on the one hand, and of the nature of the collective on the other, given that these objects are not singular and existent, since they cannot react in relation to other things? If the object is that which acts on the sign, exerting influence or provoking the sign, then the object must be conceived of as an individual and not as a general. This being so, must all dynamic objects by obligation be individual in their nature, or are only those which belong to the order of occurrences in fact individuals? Can Abstractives and Collectives be conceived of as occurrences, individual existents? If they can, then this division of dynamic objects into three classes makes no sense. How does Peirce resolve this problem? Savan (1976: 19-20) again gives the answers:

... qualities are not distinct individuals, and this fact puts difficulties in the way of saying that the object of a qualisign is a quality. Of course, the occurrent instance of a quality — e.g. this blue colour chip here before me now — is singular enough, but then this occurrent is the object, not of an abstractive qualisign, but of a concretive sinsign. Peirce's choice of the word «possibles» for the objects of abstractive qualisigns makes emphatic that he will not choose this way out of the difficulty. Peirce does, however, speak of three universes, the universe of possibles, the universe of occurrences, and the universe of necessitants. This talk of universes of qualities and universes of laws (several of his later papers use this way of speaking) suggests that Peirce had in mind the environment or context of qualities and laws. (...) For example, I am in a shop of a dealer in a household paints. I tell the dealer that I can't decide which shade of blue would be best for some particular room. We look at several different colour chips, move the place them on various contrasting back-grounds, in different lights, etc, etc. It is in such contexts that we abstract shades of colour (or other qualities and possibles), focussing our attention upon the colour while we let shape, material, etc. slip into the background as irrelevant. It is in such circumstances that one possible is selected from a universe of possibles as the object of an abstractive qualisign.

In relation to the dynamic object of the nature of the Collective, it is once more in the intertwining between context and the universe of laws that Savan (1976: 20) offers an explanation:

The object, or correlative, of a collective legisign must be a member of Peirce's third universe, the universe of laws, habits, continua. But these necessitants are not singulars, individuals which act and re-act with other individuals. Again, one must speculate and reconstruct what Peirce may have had in mind. (...) Peirce's view is, I suggest, that

every collective legisign is within a context or universe of laws. (...) The individual replicas, tokens, or instances of the laws which are the objects of collective legisigns can be identified only through the contextual system of legisigns within which any one such legisign has its co-being. Consider, for example, any formula of mathematics, or of logic, such a formula is meaningless if it is taken as a single isolated individual. In order to understand and use it, it must be taken in its relation to the formation and axioms and other formulae of such a system. The system of such inter-relations of the formula might then be called its context. The object correlate of such a formula within a context will then be its replicas or tokens. The collective total of such replicas or tokens is not a possible individual, but we could say that any set of such replicas or tokens is a sample of its dynamic object.

With this, I believe that the principal points to merit examination in an introductory study of the Peircean concept of the object have been raised. Such points, in my opinion, are fundamental to, and thus indispensable for, any semiotic considerations of greater complexity, and for any epistemological or even metaphysical conclusions about the Peircean system. Excessive emphasis placed on the discussion of the problems of interpretation has led many of the interpreters of Peirce to neglect the question of the object. Even so, there is no way of arriving at an adequate understanding of how semiosis works without giving due attention to the subtleties of the Peircean notion of Object, given that, for Peirce himself, the object is the driving mainspring of semiosis.

References

- JOHANSEN, Dines J. (1975) — Prolegomena to a Semiotic Theory of Text Interpretation. In *Semiotica* 57-3/4, 225-288.
- SANTAELLA BRAGA, Lucia (1989) — Charles S. Peirce's Object (of the Sign). In *VS* 49, 53-58.
- SAVAN, David (1976) — *An Introduction to C. S. Peirce Completed System of Semiotics*. A publication of the Toronto Semiotic Circle, Canada.
- PAPE, Helmut (1989) — Object and Final Cause in Peirce's Semiotics. Paper presented in the C. S. Peirce's Sesquicentennial International Congress, Harvard, September-1989.
- PEIRCE, C. S. (1931-1966) — *Collected Papers*. C. Hartshorne, P. Weiss, and A. Burks (eds). Cambridge, MA: Harvard University Press. MS refers to the unpublished manuscripts as numbered and paginated by the Institute for Studies in Pragmatism, Texas Tech University, Lubbock, Texas.

ALEJANDRO RUSSOVICH

Universidad Nacional de Buenos Aires

TOUT PRES DE L'OBJET EN-SOI

«... pour que quelque chose soit un signe — nous avertit Peirce — il faut, comme on dit, qu'il 'représente' quelque chose d'autre, appelé son *objet*».

Pour quoi les guillemets? Apparemment pour faire ressortir l'usage courant du terme, «... comme on dit»: tout le monde sait ou croit savoir ce que «représenter» veut dire. Moi aussi; pour le moment, j'accepte, donc, les guillemets. Plus tard, on reviendra sur cette petite affaire de la représentation.

La chose la plus importante est, semble-t-il, cette entité que la représentation représente: on l'a nommée — soulignée — l'*objet*.

Nous avons accès à l'objet à travers le représentant, le médiateur universel, le signe. Me voici à la place de l'interprète, en train de produire des interprétants que ce mot, «objet», de la phrase de Peirce a suscités en moi.

Et Peirce reprend son texte: «... tout signe a, en acte ou virtuellement, ce que nous pouvons appeler un précepte d'explication, suivant lequel il faut le comprendre comme étant, pour ainsi dire, une sorte d'*émanation de son objet*» (c'est moi qui souligne). Plotin glisse vaguement dans mes souvenirs cette idée de l'âme qui n'est qu'une émanation de l'être divin: il me revient aussi les processions du Fils et du Saint-Esprit, émanations du Père... Cependant il y a des choses plus proches qui émanent d'un objet, qui nous sautent aux yeux; d'autres encore qui nous percent le nez, en envahissant notre intimité.

Sur un rayon de ma bibliothèque, un petit rat en bronze est en train de ronger les feuilles d'un vieux livre appelé «Les odeurs de Paris». Ce matin, je passais mon temps à mordiller des mots sur les feuilles des écrits de Peirce, et l'image du petit rat s'installa en mon «quasi» esprit aussitôt que mes yeux tombèrent sur la phrase que voici: «... les odeurs ont une tendance remarquable à se «présenter», c'est-à-dire, à occuper tout le champ de la conscience, si bien qu'on vit presque sur le moment dans un monde d'odeurs»!

J'ai maintes fois pensé à cette présentification des odeurs, surtout lorsqu'elles ont le pouvoir d'évoquer. Ce n'est pas qu'on se retrouve subitement dans un instant précis de son propre passé, parce qu'on sait bien qu'il n'existe plus; nous allons plutôt vers ce moment, dans la direction de l'avenir. La vie

se réveille en sursaut. Désormais, l'instant commence à grossir, à devenir un representamen plus développé. La grossesse néanmoins n'aboutit pas encore à un interprétant net. Il faut l'exprimer, en extraire le jus, comme Proust de sa madeleine. Un léger renversement s'est produit dans l'ordre du temps par suite d'une frêle émanation de l'objet. Un petit signe (le nom qu'il se donne — «moi» — rappelle peut-être qu'il a toujours quelque chose à cacher) a retrouvé un autre signe qui l'allèche, quelque chose à débrouiller, une devinette pour Œdipe.

C'est une vraie chance que de tomber sur un representamen de ce type. Il nous emporte vers l'avenir: il suffit de l'entretenir pour qu'il s'épanouisse par lui-même. Petit à petit il nous débitera des aspects inattendus, des traits qui s'arrangent d'eux-mêmes pour faire une histoire, quelque chose à raconter aux autres, rien à voir avec cette chaîne d'événements qui réclame la majuscule.

Le signe «moi» s'est senti touché par une émanation, en d'autres mots, par un signe indiciaire. Il peut dire: «cette odeur m'indique que...» ou bien «il me suggère...». Mais il faut bien qu'il ait eu, au préalable, un certain renseignement concernant la chose émanante, soit, le signalement de la cause (le mot «chose» vient du bas latin «causa»; permettez-moi de mélanger, à l'occasion, la «chose», la «cause» et l'«objet»; cela ne gêne pas trop le sens, le temps viendra d'en faire les distinctions).

À peine l'interprète aura flairé l'air de l'objet, il pourra l'identifier: «le voilà, c'est la même chose que...» Mais ce n'est pas exactement la même ou, pour mieux dire, c'est la même précisément parce que ce n'est point la même. Le signe accroît toujours un petit peu, presque imperceptiblement, la re-présence de l'objet, sans compter l'écoulement du temps, qui traîne cet univers humain où se déroule la représentation.

Ainsi donc le signe nous informe, bien sûr, mais, malheureusement, comme les liens de l'amour, il ne nous délivre pas l'âme de l'objet: «Il ne peut ni faire connaître ni reconnaître l'objet; car c'est ce que veut dire... objet d'un signe; à savoir ce dont la connaissance est présupposée pour pouvoir communiquer des informations supplémentaires le concernant».

On se demande, quelle est la voie d'accès à la connaissance directe, immédiate — s'il y en a une — de l'objet?

Le signe, le seul fournisseur de toute connaissance possible, ne nous rend que «des informations supplémentaires». Est-ce qu'il faudra se mettre à radoter sur la «chose en-soi», au delà d'après Kant, au dessous d'après Hegel, de la conscience?

Il semble que la seule porte praticable, ouverte à l'objet lui-même, à sa présence immédiate, soit la mystique ou, peut-être, la jouissance esthétique, si l'on croit ceux qui en ont fait l'expérience; quant à la mienne, la seconde voie s'avère plus à ma portée.

Peirce, pour sa part, a placé l'esthétique comme discipline fondamentale dans sa classification tripartite des sciences normatives (bien qu'il avouait, dans une lettre à W. James, qu'il n'entendait presque rien des problèmes esthétiques). On peut dire, en suivant sa pensée, que l'*aisthesis* grecque est en rapport étroit avec la Priméité des «sentiments» ou qualités pures, dont le trait plus saillant c'est de ne concerner absolument pas la conscience. Quand la qualité pure arrive à la conscience elle a déjà perdu sa pureté; elle a subi le processus de l'inférence, un processus d'ailleurs soustrait aussi à l'aper-

ception du moi: «... il n'y a pas de conscience (dans le sentiment) parce qu'il est instantané» et, ailleurs, «une qualité n'est pas consciente».

On ne peut pas saisir l'instant, «carpere diem», parce que nous habitons la continuité: «... l'absence de parties ultimes dans ce qui est divisible».

Il y a longtemps, à l'époque de la foi, on pouvait compter sur l'ubiquité d'au moins un objet par antonomase: présent partout et, en même temps, inaccessible d'une façon immédiate. Seulement les mystiques — d'ailleurs condamnés le plus souvent par l'unique intermédiaire officiel de l'objet en-soi — avaient la hardiesse de nouer avec cet objet des relations directes. Maître Eckhart qui, d'après les mots de la Bulle de condamnation de Jean XXII «a voulu en savoir plus qu'il ne convenait», nous dit: «Passons à la question de ce qu'est l'objet du pur détachement. Ce n'est pas ceci ou cela. Le détachement tend vers un pur néant, car il tend vers l'état le plus haut, dans lequel Dieu peut agir en nous entièrement à sa guise». Voici le chemin vers l'objet: c'est le détachement de tout «ceci ou cela», il faut se débarrasser de toute appétence, se vider de tous les objets du désir pour faire place à l'objet unique. Ce n'est pas devant nous, à l'extérieur, qu'il se trouve mais dans le pur néant. Maître Eckhart ne nous dit pas, hélas! comment faire ce vide absolu, c'est à nous d'en trouver le procédé.

À partir du XVIII^e siècle, cet objet est devenu finalement un concept abstrait, un point de repère pour boucler la série des conditions de la raison. De ce point de vue Newton était, à son avis, surtout un théologien; Einstein considérait comme un fait acquis que Dieu ne triche pas au jeu des lois de la nature. En revanche, il faudrait peut-être ranger du côté des mystiques les athéens les plus enragés, comme le «divin» Marquis qui ne pouvait jamais, dans l'extase, se passer de Lui.

Il semble que l'abordage de l'objet est une manœuvre très difficile, voire impossible, pour la philosophie. De l'avis de Schopenhauer c'est une chose réservée aux saints et — tout au plus, pendant quelques instants heureux — aux artistes dans la détresse de la création. L'objet dans ce cas c'est, bien entendu, le désir absolu, la volonté de vivre, toujours cachée derrière le voile de Maya de la représentation.

J'ignore ce qui se passe dans l'extase sans paroles, mais je peux dire, en échange, ce qui m'arrive dans mes rencontres avec les paroles. Lorsque je suis à la poursuite d'un arrangement harmonieux des mots, d'une Forme convaincante, il me vient parfois à l'esprit la remarque de Platon: «il y a quelque chose que désirent les choses». Il y a quelque chose que désirent les mots. Ce n'est pas moi, c'est elle-même, la parole, qui me demande de lui donner un sens, et pas n'importe quel sens, mais son sens à elle, un interprétant adéquat, parce qu'elle n'est pas l'objet, mais seulement son representamen, plus exactement elle est le porte-parole de l'objet et son instance n'est qu'une émanation du manque de signification de l'objet, toujours en quête d'un interprétant, le troisième, le sauveur, qui insufflera la vie d'un véritable signe à la matière du representamen.

Est-ce qu'on peut représenter Dieu? Quelques intermédiaires officiels l'interdisent; la chose est donc pour eux certainement possible, quoiqu'elle ne soit pas du tout convenable. Ça vaut bien la peine, certes, de réfléchir sur cette étrange liaison entre la transgression et la représentation. Puisqu'on ne peut pas dénier l'être présent — il est toujours là — on s'applique à effacer ses traces et, le cas échéant, on s'efforce d'en empêcher l'apparition.

La défense de représenter l'Objet s'étendait jusqu'au fait d'en prononcer même le Nom; mais la périphrase, tout comme l'euphémisme, ne sont que des ruses pour jouir ou souffrir en cachette l'empreinte de l'objet agissant.

Moderne iconoclaste, Karl Marx a pénétré le caractère fétiche de la marchandise, non sans rapport avec la vieille idolâtrie. «C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux... Ce n'est qu'avec le temps que l'homme cherche à déchiffrer le sens du hiéroglyphe, à pénétrer les secrets de l'œuvre sociale à laquelle il contribue, et la transformation des objets utiles en valeurs est un produit de la société, tout aussi bien que le langage». Il y a donc, par dessus le marché, un fétichisme de la parole dont la pratique a été réglée par la rhétorique, tout comme l'économie politique s'applique à trouver les lois de la transsubstantiation des objets utiles en valeurs d'échange. Mais la critique scientifique doit préserver l'apparence du phénomène en tant que matière première de l'analyse et même la connaissance des lois ne peut rien changer à l'obsistance d'un fait; Josué ordonna au soleil de s'arrêter mais cela n'était pas certainement l'intention de Copernic.

Sous quelques réserves, je crois qu'on peut parler d'une activité propre à l'objet. Suivant l'usage, bien que d'une façon délibérément oblique, j'appelle «objection» cette activité attribuée à l'objet; en ce sens, la pierre objetée par David a bien été une réplique accablante pour le pauvre Goliath. Plus spécifiquement Peirce nous parle d'un objet dynamoïde ou dynamique «qui est la réalité qui par un moyen ou autre parvient à déterminer le signe à sa représentation». La dynamisation atteint aussi l'interprétant qui devient dynamique parce qu'il «est l'effet réel que le signe, en tant que signe, détermine réellement».

Depuis le *Cratyle* jusqu'à Heidegger les philosophes ont été attirés par le jeu des étymologies, parfois d'ailleurs tirées par les cheveux; à cet égard il vient à point l'avertissement de Peirce dans sa «Morale terminologique»: «Le monde scientifique et le monde philosophique sont pourtant infestés de pédants et de pédagogues qui essaient continuellement d'imposer une sorte de magistrature sur les pensées et autres symboles». Non-obstant il reconnaît que la «science s'enrichit continuellement de nouvelles conceptions; et à toute nouvelle conception scientifique il faudrait attribuer un mot nouveau ou mieux une nouvelle famille de mots apparentés». Suivant ce critère il a créé beaucoup de termes ou ressuscité d'autres appartenants à la nomenclature médiévale, formés à partir de préfixes ou de racines grecques ou latines. C'est le cas de l'«objet dynamoïde», doué de la force de produire des effets vérifiables sur le domaine du réel. On sait que le mot «objet» dénomme quelque chose, «jetée devant», mais le poids de l'expression relève surtout du préfixe «ob» dont la fonction prépositive exprime l'idée d'être devant mais aussi d'être la cause, le motif des effets que manifeste le rapport de deux choses dans l'univers de l'obsistance. Ce dernier mot dérive du verbe latin «obsistere» qui veut dire s'opposer, résister, empêcher, faire front à quelque chose, être ou se mettre devant, gêner, obstaculiser; ce sont toutes des variations de l'«objection», l'action propre à l'objet, la cause ou, plus

familièrement, la chose. C'est pourquoi je demandais auparavant la permission de mélanger les trois acceptions.

Or, la représentation de la chose est une tâche de l'esprit dont l'analyse a été peut-être la plus épineuse pour les penseurs (Peirce compris), qui ont braqué la réflexion là-dessus. Peirce nous raconte qu'il s'employa pendant plus de dix ans à étudier le livre II de la *Critique de la Raison Pure*. Peut-être serait-il convenable de jeter un coup d'œil sur le texte kantien pour comprendre la hantise de cette lecture. Je m'en tiens seulement au premier chapitre où Kant s'adonne à démêler un point nodal du processus de la représentation: «... expliquer comment des concepts purs de l'entendement peuvent être appliqués à des phénomènes en général». La démarche de la méthode kantienne qui marque le début de la trisection des concepts¹ se montre ici sans détour: «Or, il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal». Ce chapitre est un des plus obscurs de l'œuvre kantienne et Kant lui-même l'avoue: «Ce schématisme de notre entendement, relativement aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme (*Handgriffe*) à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux». Le développement du schème aboutira, dans la taxonomie peircienne des signes, à l'établissement de l'icône comme médiatrice universelle du flux sémiotique: «La seule façon de communiquer une idée est par le moyen d'une icône; et toute méthode indirecte pour communiquer une idée doit dépendre pour son établissement de l'utilisation d'une icône». Kant, de son côté, déclare: «Les catégories, sans schème, ne sont donc que des fonctions de l'entendement relatives aux concepts, mais elles ne représentent aucun objet. Leur signification leur vient de la sensibilité qui réalise l'entendement, tout en le restreignant».

Je n'irai pas jusqu'à établir un parallélisme strict entre le schème et l'icône, mais l'un et l'autre ont tout au moins deux traits en commun: tous les deux partagent le domaine de la représentation vis-à-vis de l'objet, et le privilège d'être indispensables pour réaliser la communication des idées; dans le cas du schème, au sujet transcendantal (le moi vide qui accompagne toutes les représentations); dans le cas de l'icône, au «quasi» esprit de la logique peircienne.

Le schème universel qui permet — d'après Kant — la subsomption des intuitions empiriques sous les catégories c'est «le temps comme condition formelle du divers, du sens interne et, par suite, de la liaison de toutes les représentations...». Ne serait-il pas, plutôt, que le temps lui-même, conçu en termes de présent, passé et futur, soit le résultat et pas le médiateur de la représentation? A le voir ainsi, ce n'est pas le temps qui fait possible que quelque chose revienne, se présente et demeure, mais, à l'inverse, la représentation elle-même fait possible le temps tel que nous avons pris l'habitude de le concevoir. Nous faisons le présent dans la mesure ou nous nous souvenons, c'est-à-dire, que nous repérons des points dans le néant du passé, où tout a déjà eu lieu — et pour toujours —, et relançons en avant la

possibilité pure, où rien n'a encore lieu, ou s'ouvre donc un espace dont on peut constamment disposer pour la satisfaction imaginaire du désir.

Le temps intérieur ou immanent est un produit de la sémiose représentative. Voilà une abduction qui mérite d'être réfléchie à partir de la doctrine kantienne du schématisme.

Une des différences entre l'icône et le schème se fait évidente lorsqu'il s'agit de leur application à l'art, l'activité productrice d'objets qui d'emblée n'ont pas le caractère trompeur de la marchandise, bien qu'ils puissent l'acquérir d'une façon «dégénérée». Kant a consacré la troisième de ses Critiques à l'étude du phénomène esthétique, le jugement téléologique «quasi»² universel et nécessaire, qui s'applique de même aux produits de l'art et à ceux de la nature; tandis que Peirce ne s'est jamais adonné explicitement à l'analyse sémiotique ou logique de la beauté. Mais il a accordé la première place à l'esthétique parmi les sciences normatives, ce qui revient à lui octroyer le champ des qualités ou «talités» qui «sont de purs peut-être, non nécessairement réalisées». On traite ici du sentiment, et celui-ci «n'est rien qu'une qualité et une qualité n'est pas consciente: elle est une pure possibilité».

Il faut bien remarquer que ce sentiment n'est pas l'apanage d'un sujet intérieur qui puisse l'extérioriser ou le cacher suivant la notion courante; c'est plutôt un attribut des objets en général, qui peuvent actualiser en eux-mêmes la possibilité des qualités pures: «Les gens se demandent... comment il se peut que de la matière inanimée excite des sentiments dans l'esprit. Pour ma part, au lieu de me demander comment cela se peut, je suis bien plus disposé à nier totalement que cela soit possible... Et je préfère croire que c'est un sentiment psychique de rouge en dehors de nous qui fait naître un sentiment correspondant de rouge dans nos sens».

Lato sensu l'objet esthétique «ob-jette», se fait présent de soi-même, il se propose devant nous et, en déployant tous ses charmes, éveille le polymorphisme archaïque du désir: des ébauches d'images fugitives, une nostalgie sans but qui dégage l'objet comme une odeur vaguement connue. Rien de pareil au «désintéret», le détachement des appétits sensuels qui était pour Kant la condition essentielle de l'effet de l'œuvre d'art.

Ce que je veux dire est que l'objet se propose — dans le double sens de se poser devant et d'avoir l'intention — d'exercer le privilège d'une priméité, d'être «présent, immédiat, frais, nouveau, initial, original, spontané, libre, vif, conscient et évanescent». Ce sont des propos de Peirce dont un critique d'art ferait volontiers usage en parlant d'un tableau, d'une mélodie ou de n'importe quelle forme de beauté incarnée, une représentation produite exprès pour mériter ces adjectifs.

Je viens de dire «exprès» parce que l'intentionnalité du travail producteur de l'artiste tend toujours à reproduire péniblement, d'une manière obsédante, l'apparence d'une priméité. A cet égard, être objet veut dire, d'abord, pâtir la soumission au lit de Procuste de la forme — iconique, indiciaire, symbolique — pour devenir un interprétant dynamique au cœur des interprètes innombrables. Le créateur n'est, tout au plus, que le premier des interprètes et sa tâche est une lutte inlassable contre l'obstacle de la matière: des tons, des traits, des mots. Son travail est second, il se passe dans le royaume de l'existence brute et l'œuvre qui en résulte, en tant que finale, appartient à la tiercéité, d'autant plus que le jugement du goût est

apodictique. En dépit de tout cela l'œuvre renvoie, de temps à autre, à la qualité originaire pendant les transees «évanescentes» de souffrance ou de plaisir de l'interprète éventuel.

J'ai relu cet écrit. C'est emmerdant. Pas le texte, mais le fait de relire. Les mots restent ce qu'ils étaient, mais à chaque lecture ils ne sont plus exactement les mêmes. Le processus de production d'interprétants pourrait continuer à l'infini. A un moment donné, il faut mettre un point-representamen final. Ce moment approche. Dans l'attente, je vais faire, en toute hâte, quelques remarques. Les citations textuelles: trop longues à mon goût: mais elles sont là, déjà enracinées dans la page. Je les ai choisies, un peu au hasard, et maintenant elles réclament le bénéfice de l'adoption. Et, deuxièmement, l'Art: pourquoi est-il tellement imposant? Est-ce qu'il faut faire des efforts, se fatiguer sans répit pour être à la hauteur, pour devenir pour autrui et, par conséquent, pour soi-même un véritable connaisseur? Quand arriverait-elle, l'occasion unique de jouir tout seul tranquillement, de la magnificence, de l'éclat immarcescible que l'or ne parviendrait jamais à payer?

Je le sais bien: c'est un moment impossible à atteindre, parce que j'y retrouverai toujours l'autre, celui que j'appelle autoconscience et qui est là pour se moquer de moi. Néanmoins je ne perds pas l'espoir de lui cacher quelque chose, si petite qu'elle soit. Quand même.

NOTES

¹ Dans une note en pied de page de la *Critique du Jugement*, Kant écrit «On a trouvé comme digne de réflexion le fait que mes divisions dans la philosophie toujours retombent sur trois. Mais cela est enfermé dans la nature de la question... la division doit être nécessairement une trichotomie, selon les exigences de l'unité synthétique qui sont, à savoir: 1) la condition; 2) le conditionné; 3) le concept qui naît de l'union du conditionné avec sa condition».

² Ce mot latin, qui aurait ravi Kant, exprime dans la langue originale un certain degré de comparaison, pas seulement de rapprochement comme en français, de sorte que l'expression «quasi-esprit» renvoie à quelque chose de semblable à une entité psychique, plutôt qu'à un bizarre «presque-esprit». Peirce a choisi peut-être le mot latin à cause d'une «intention significative», carrément iconique.

REFERENCES

- C. S. Peirce — *Écrits sur le Signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, éd. Du Seuil, Paris, 1978.
- *Le Pragmatisme*, textes choisis et présentés par Gérard Deledalle, éd. Bordas, Paris, 1971.
- E. Kant — *Critique de la Raison Pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, éd. Félix Alcan, Paris, 1920.
- *Crítica del Juicio*, traduite directement de l'allemand en espagnol par Manuel García Morente, éd. El Ateneo, Buenos Aires, 1951.
- Maître Eckhart — *Œuvres*, Sermons-Traité, traduit de l'allemand par Paul Petit, éd. Gallimard, Paris, 1988.
- K. Marx — *Le Capital*, Livre I, traduction de J. Roy, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

L'INCONSCIENT ET L'OPERATION DE PEIRCE-SCHEFFER *

Nous sommes dans un des marchés de Dakar. La foule y est imposante, une impression de multitude s'en dégage. La couleur noire de la peau des chalands contribue à l'impression générale d'uniformité barilolée, de non-singularité, pour l'observateur à peau héliophobe. Pourtant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'il n'y a pas deux personnes qui portent des vêtements identiques. Était-il nécessaire de se transporter à Dakar pour faire une telle constatation?! Des traits vestimentaires permettent la comparaison dichotomique *a posteriori*: par couleur, genre de vêtement, type de col, etc. La saisie de la différence précède la rationalisation de celle-ci, mais cette rationalisation permet d'asseoir puis de développer cette abduction primaire: tous les vêtements sont différents. Le trait même par lequel sera saisie la distinction sera celui par lequel quelque ressemblance surgira. Mais est-ce bien le même trait dans les deux cas? Tout d'abord — prenons par exemple le trait «chemise à col ouvert» — ce trait se donne comme une possibilité universelle et fait ainsi partie du «stock» universel de prédicats que nous avons à disposition. C'est un prédicat non-relatif (non relationnel) et, à cette étape, un simple «ton», le ton «chemise à col ouvert», saisi comme un tout, original. Bien entendu, un tel «ton» n'est saisi que parce qu'il est incorporé dans quelque chemise «obsistante», actuelle, contrairement à celle du roi nu du conte. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'un ton nous apparaît, fût-ce *a posteriori*, comme une simple possibilité: de ce point de vue-là, il nous présente la matière du «même», avant que la distinction ne vienne fonder ce «même» dans la différence. Réalisé dans telle chemise, ce ton est incorporé par ce que nous appellerons une «trace». Il rentre dans le monde de l'opposition des choses existantes et tend à perdre cette «mêmeté» puisqu'encore aucun *tertium quid* n'est là pour nous assurer un rapport identitaire. Nous voici passés de l'absolument même à l'absolument différent. Ce n'est qu'au troisième temps que, fusionnant en un rapport, ce ton devient un «type», un genre, dont nous pourrions, par exemple, affirmer ou dénier la possession à tout sujet. Ainsi le trait distinctif doit-il être pensé dans ces trois registres, comme ton, comme trace et comme type, si l'on veut réellement en saisir toute la portée. Dans un article (BALAT 1990) nous avons avancé l'idée d'une division des tons, et peut-être n'est-il pas inutile d'y revenir ici. En effet la tonalité de la trace, du trait absolument oppositif, ne saurait être strictement la tonalité originaire du trait. Cette dernière,

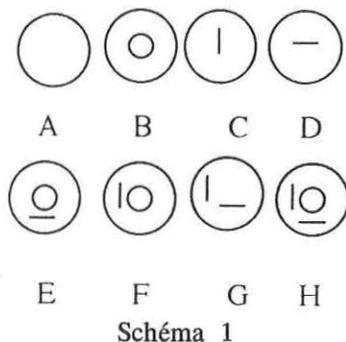
* Je remercie le Professeur M. Bonnard des critiques qu'il a eu la gentillesse de me formuler (M. Balat).

loin d'être aussi «oppositive», est plutôt marquée d'un certain vague et d'un certain manque d'auto-identité. Le ton d'origine est mieux saisi comme élément d'un continuum que comme un élément parfaitement identifié, donc discontinu, de ce continuum. Ce genre de ton «oppositif» est appelé dans cet article un «synton». Son identité se réduit au fait qu'il peut être opposé à tous ses congénères. La tonalité d'un type est plus complète et complexe. Un type est parfaitement identifié et, ayant quitté le monde de l'opposition brute, se trouve dès lors capable de liaisons: le même se conjoint en lui au différent. La tonalité de ce dernier doit alors porter sa part de semblance et sa part d'opposition: le «ton» d'un type sera appelé un «diaton». L'évocation de ces rapports entre la «montée» catégorielle du ton au type et l'organisation interne des traits primaires que sont les tons permet d'illustrer une conception continuiste (synéchiste). Que dans le continuum des tons primaires surgisse une trace qui y introduit la discontinuité, un système de types se forge pour reconstituer le continuum. En lui-même le continuum ne peut être formé *stricto sensu* de types, parce que ces derniers sont parfaitement identifiés. Le nouveau système de tons (tons primaires ou «homotons», syntons et diatons) porte en lui le «travail» des types au sens de la reconstitution de la continuité. On pourrait en faire une formule: $(1 \rightarrow 2 \rightarrow 3) \rightarrow 1'$, qui indiquerait ce retour inlassable vers la continuité primordiale $1 \rightarrow 1'$, transformée par l'irruption du discontinu (le 2) et la «réparation» qu'assure le 3.

Nous avons employé plus haut un terme, celui de «sujet», qui mérite qu'on s'y arrête quelque peu. Le sens que nous donnons à ce terme est le suivant: un sujet est tout ce à quoi nous pouvons affecter un prédicat. Nous considérerons ici qu'un sujet peut se présenter à nous de différentes façons. Tout d'abord il peut être une simple possibilité, qui recevra éventuellement une détermination dans des circonstances fixées par le contexte d'utilisation. Si je me prépare à sortir dans 20 minutes, le sujet que je serai alors portera un vêtement dont je pourrai dire à coup sûr qu'il incorpore ou pas le trait «chemise à col ouvert». Mais, parlant maintenant de ce sujet, je considérerai simplement que deux attributs parfaitement opposés *peuvent* être les siens, à savoir qu'il a *et* n'a pas une chemise à col ouvert. Dès lors, véritablement, ce sujet a *et* n'a pas une telle chemise: nous dirons qu'il est, eu égard à ce trait, une simple possibilité; c'est un sujet vague. Par contre, comme sujet actuel, *hic et nunc*, je puis affirmer que je n'ai pas une chemise à col ouvert. Le sujet actuel est entièrement déterminé par rapport à tout prédicat imaginable. Enfin si je considère le sujet en perspective, Michel Balat, aucune expérience au monde ne pourrait décider qu'il possède ou qu'il ne possède pas une chemise à col ouvert. Ce sujet sera dit «général» eu égard à ce trait. Bien entendu il n'y a pas de sujet qui soit vague, général ou actuel en soi, mais toujours en référence à tel ou tel trait ou caractère (ou prédicat). On peut imaginer tel sujet tout à la fois vague (possible) par rapport à un trait (on le dira alors indéfini par rapport au trait), déterminé par rapport à tel autre et général quant au troisième (on le dira indéterminé par rapport à ce trait). Peut-être pouvons-nous remarquer l'hiatus qui existe entre l'indéterminé et le possible. On pourrait imaginer une sorte de dualité par laquelle l'indéterminé serait dual du possible, et vice-versa. Cette remarque nous pousserait même à envisager une sorte d'«histoire «naturelle» des traits. «Au commencement était l'absolue indétermination... Dans ce monde

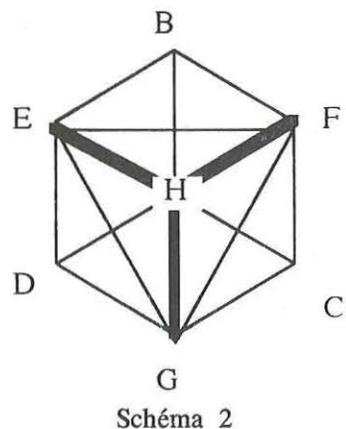
tychique surgit alors un autre indéterminé qui, par son opposition absolue à l'indéterminé primaire, constitua un trait (S1) par lequel se fixa tout à la fois l'opposition dans la semblance et l'ordre dans le chaos. L'absolue possibilité était née, refoulant l'indétermination et faisant apparaître la détermination. Le trait, le déterminé et le possible venaient de naître.»

On pourrait formuler cela autrement. Lorsque l'héliophobe de Dakar constate en un éclair la distinctivité des vêtements des autres, c'est en tant qu'indéterminée sous ce rapport que la révélation s'effectue. Dans son observation il ne considère pas sa propre tenue vestimentaire. Celle-ci est, pour lui, indéterminée. Une masse de prédicats surgit (les traits distinctifs) qui vont lui permettre de valider l'observation. Pour simplifier la chose, supposons trois traits |, —, O, et 8 personnes (on ne peut distinguer que 8 personnes avec trois traits). Voici le schéma:



On voit qu'en augmentant le nombre de traits on pourrait, bien entendu, distinguer un plus grand nombre de sujets (n traits permettraient de distinguer 2ⁿ sujets). A la limite, le nombre de traits tendant vers l'infini, on voit que A tendrait vers l'observateur (l'indéterminé).

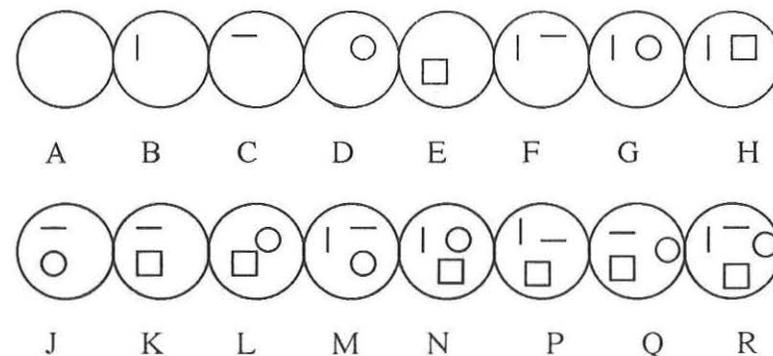
On peut améliorer le schéma en considérant maintenant les traits de liaison entre les individus A, B, ..., H, qui seront appelés ici des «chemins d'affinité». Ces chemins d'affinité relieront les individus suivant la quantité de traits communs. Voici le schéma:



On notera l'absence de A et le caractère central de H. Les traits correspondent à des relations que l'on peut typifier à l'aide des mêmes lettres que celles des individus: E est la relation $E \rightarrow H$, etc., B est la relation $B \rightarrow E$, etc., et B est la relation $E \rightarrow F$, etc. On voit que la même lettre (B par exemple) est mise pour le trait «O», pour l'individu B et pour la relation «B». Trois niveaux sont donc à l'œuvre, même si c'est la même lettre qui les désigne partout où il n'y a pas de confusion possible. Notons que cette pratique, qui consiste en l'utilisation d'une même lettre pour des choses différentes, est constante en mathématiques: on l'appelle «abus de langage». Mais ajoutons tout de suite qu'elle est constante dans la vie courante. Lorsque j'énonce que le ministre des Affaires Etrangères est reçu à Washington, je fais comme si le sujet désigné allait de soi. Posons-nous la question: y allait-il en tant que Ministre (auquel cas il était en représentation) ou comme individu? De toute manière, il fallait bien qu'un individu y allât!

Ces deux schémas sont la présentation illustrée de la première partie concernant les tons (B comme trait), les traces (B comme individu) et les types (B comme relation).

Nous voudrions maintenant aller un plus loin en schématisant la deuxième partie concernant les sujets indéterminés ou possibles et leur constitution. Pour ce faire, prenons quatre traits, |, —, O et □.



Seize individus sont ici possibles. Le trait «verticale», par exemple, est commun à B, F, G, H, M, N, P et R. Nous en déduisons que ces huit éléments sont reliés par B. Mais, parmi eux, certains sont reliés par des affinités plus étroites. Par exemple, N et P sont reliés par B, mais aussi par H, car ils ont à la fois les traits «verticale» et «carré» en commun. Nous distinguerons ainsi les affinités, au sens propre, des flèches ou relations. Nous conviendrons de réserver le terme «affinité» aux relations maximales; nous appellerons les autres relations (moins fines) «relation» ou «flèche».

Car, comme on peut le voir, les affinités sont plus complexes: nous les présentons maintenant en structure spatiale.

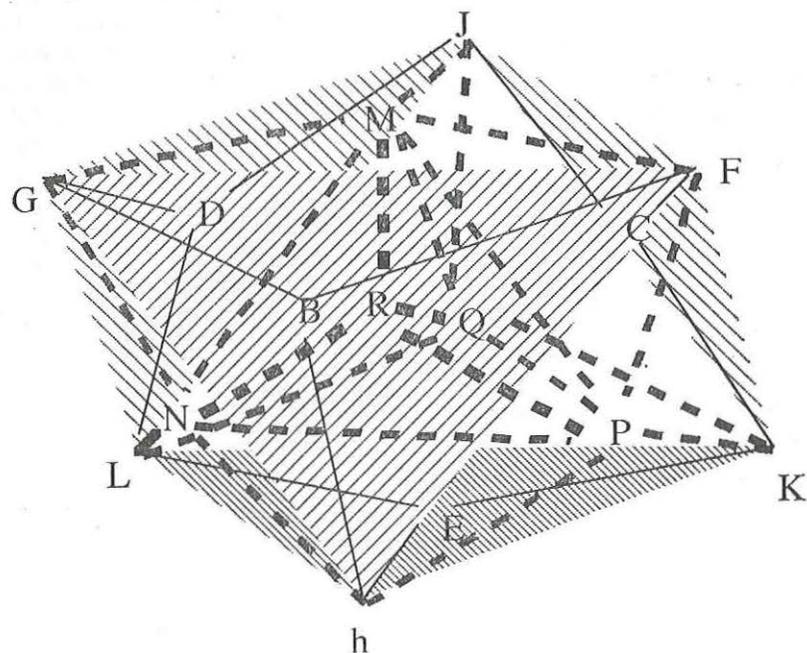


Schéma 4

[Commentaires sur la figure (pour les mathématiciens seulement):
R est le centre du tétraèdre MNPQ et le milieu de GK, JH et FL qui coupent les arêtes opposées du tétraèdre en leur milieu. B, C, D et E sont respectivement les centres de gravité des triangles GFH, JFK, IGL et LHK.]

L'épaisseur des traits décroît avec l'affinité. Notre but n'est pas ici de multiplier les traits et de montrer la complexité croissante des schémas impliqués, mais de présenter les rapports entre possibilité, détermination et indétermination. Aussi, appelons les deux traits «verticale» (|), «horizontale» (—), respectivement a et a', et les deux traits «rond» (○), «carré» (□), respectivement b et b', nous pouvons écrire les éléments comme:

A	B	C	D	E	F	G	H	J	K	L	M	P	N	Q	R
○	a	a'	b	b'	aa'	ab	ab'	a'b	a'b'	bb'	aa'b	aa'b'	abb'	a'bb'	aa'bb'

Tableau 1

Si, par exemple, a est seul (c'est-à-dire qu'il n'est pas présent avec a'), nous conviendrons que le sujet est déterminé à avoir le trait a. Si a' est

seul (c'est-à-dire s'il n'est pas présent avec a), le sujet sera réputé déterminé à être non-a. Nous verrons par la suite ce qu'il y a lieu de penser de ce «non-a». Bornons-nous à considérer a' comme la simple marque du fait que, d'une part, si a et a' sont ensemble, le sujet sera dit «possible» par rapport à a et que, si ni a, ni a' ne figurent, alors le sujet sera dit indéterminé par rapport à a.

Ce que nous résumons maintenant:

- A est indéterminé relativement à a et b,
- B et C sont déterminés relativement à a, indéterminés relativement à b,
- D et E sont déterminés relativement à a, indéterminés relativement à b,
- F est indéfini relativement à a, indéterminé relativement à b,
- G, H, J, K sont entièrement déterminés relativement à a et b,
- L est indéfini relativement à b, indéterminé relativement à a,
- M et P sont indéfinis relativement à a, déterminés relativement à b,
- N et Q sont indéfinis relativement à b, déterminés relativement à a,
- R est indéfini relativement à a et b.

Nous présentons ce que nous appelons «relation» ou «flèche» sous la forme d'un tableau de flèches:

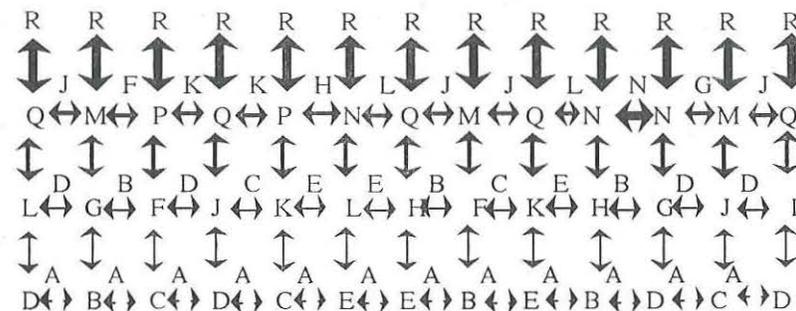


Schéma 5

[Nous notons par son nom la flèche correspondant à l'élément contenant ce qui est commun à la source et au but de la flèche. Par exemple, celle qui unit B à G est la flèche B, celle qui unit F à P est la flèche F, celle qui unit J à K est la flèche C. La flèche qui unit M à N est G. Les flèches verticales portent le nom de la source, les flèches horizontales sont nommées. L'épaisseur des flèches croît avec le degré d'affinité.]

Nous avons ici plusieurs niveaux d'affinité. Les affinités (ou relations) monotones B, C D et E, les relations diplotones F et L, les relations ditones G, H, J et K, les relations monodiptones M, P, N et Q, et enfin la relation diplotoniale R. La relation A sera dite «opérateur d'indétermination» et la relation R, «opérateur de possibilité». Notons que si nous interprétons la dualité dont nous avons parlé plus haut comme une sorte de négation, nous voyons que la «négation» de la possibilité (l'impossibilité en quelque sorte) est l'indétermination, mais que la négation de l'indéter-

mination est la possibilité (et non la détermination!, ce pour quoi nous avons pris la précaution de mettre entre guillemets la notion de négation). Ces relations ou flèches peuvent se composer. Nous donnons maintenant un tableau de composition des relations, en appelant X, Y la composée de la relation X et de la relation Y. Les flèches se composent suivant la table (dite) de Pythagore:

	A	B	C	D	E	F	G	H	J	K	L	M	P	N	Q	R
\emptyset	a	a'	b	b'	aa'	ab	ab'	a'b	a'b'	bb'	aa'b	aa'b'	abb'	a'bb'	aa'bb'	
A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
B	A	B	A	A	A	B	B	B	A	A	A	B	B	B	A	B
C	A	A	C	A	A	C	A	A	C	C	A	C	C	A	C	C
D	A	A	A	D	A	A	D	A	D	A	D	D	A	D	D	D
E	A	A	A	A	E	A	A	E	A	E	E	A	E	E	E	E
F	A	B	C	A	A	F	B	B	C	C	A	F	F	B	C	F
G	A	B	A	D	A	B	G	B	D	A	D	G	B	G	D	G
H	A	B	A	A	E	B	B	H	A	E	E	B	H	H	E	H
J	A	A	C	D	A	C	D	A	J	C	D	J	C	D	J	J
K	A	A	C	A	E	C	A	E	C	K	E	C	K	E	K	K
L	A	A	A	D	E	A	D	E	D	E	L	D	E	L	L	L
M	A	B	C	D	A	F	G	B	J	C	D	M	F	G	J	M
P	A	B	C	A	E	F	B	H	C	K	E	F	P	H	K	P
N	A	B	A	D	E	B	G	H	D	E	L	G	H	N	L	N
Q	A	A	C	D	E	C	D	E	J	K	L	J	K	L	Q	Q
R	A	B	C	D	E	F	G	H	J	K	L	M	P	N	Q	R

Tableau 2

On remarquera que la composition des flèches ne livre pas entièrement l'affinité entre éléments: elle n'en donne souvent qu'une partie incluse. Par exemple, $E : L \rightarrow P$, puis $K : P \rightarrow Q$, donc, d'après la table de Pythagore de la composition, $E.K (=E) : L \rightarrow Q$. Or on voit qu'en fait, la relation la plus complète est $L : L \rightarrow Q$. La composition des flèches est donc plus faible que ce que l'observation directe nous permettrait de concevoir. La relation $E : L \rightarrow Q$ n'est pas fautive, elle est simplement moins forte que $L : L \rightarrow Q$. On dira que E est «incluse» dans L.

Dès lors que nous avons pu produire ce type de tableau, il est intéressant d'y observer quelques régularités que nous tenterons d'interpréter. Voici quatre sous-ensembles réguliers (c'est-à-dire stables pour la composition des flèches, qui est associative) dont nous allons maintenant fixer l'interprétation.

A	B	C	D	E	F	H	J	K	L	P	Q	R
\emptyset	a	a'	b	b'	aa'	ab'	a'b	a'b'	bb'	aa'b'	a'bb'	aa'bb'

Tableau 3

On notera dans ce tableau 3 l'absence des flèches suivantes: G, M et N, qui correspondent respectivement à «avoir à la fois le trait a et le trait b», «pouvoir avoir le trait a (ou a', bien entendu) et avoir le trait b» et «avoir le trait a et pouvoir le trait b (ou b')». En somme, ce sont les relations que nous pourrions définir ainsi: avoir le trait a et/ou le trait b, l'un des deux étant au moins possible.

On peut voir facilement que trois autres tableaux s'en déduisent immédiatement en substituant successivement a' à a, puis b' à b, et enfin, a' à a et b' à b. Dans ces trois tableaux seront absentes les flèches suivantes, respectivement, J, M et Q; H, P et N; et enfin, K, P et Q. Nous nommerons «tableau 4» ce dernier:

A	B	C	D	E	F	G	H	J	L	M	N	R
\emptyset	a	a'	b	b'	aa'	ab	ab'	a'b	bb'	aa'b	abb'	aa'bb'

Tableau 4

Puis, pour terminer, les tableaux 5 et 6:

A	B	C	D	E	F	H	J	L	R
\emptyset	a	a'	b	b'	aa'	ab'	a'b	bb'	aa'bb'

Tableau 5

A	B	C	E	F	G	H	K	P	N	R
\emptyset	a	a'	b'	aa'	ab	ab'	a'b'	aa'b'	abb'	aa'bb'

Tableau 6

Les tableaux 3, 4 et 5 peuvent être interprétés à l'aide de définitions nouvelles concernant les couples de prédicats. On peut trouver ces définitions dans un de nos articles (BALAT 1991a) dont nous résumons ici un des

arguments concernant les notions d'impossibilité, d'exhaustivité et de contradiction.

Les deux notions d'«impossibilité» et d'«exhaustivité» concernent les couples de prédicats. Par définition les prédicats sont affectés à des sujets: nous appellerons «a» et «b» les prédicats et «S» le sujet auquel ils sont affectés.

On sait que, contrairement à celle d'Aristote, la logique de Peirce n'est pas une logique des existants, c'est-à-dire qu'un sujet peut revêtir les trois modes d'être que sont l'«originalité», l'«obsistence» et la «transuasion» (appelés aussi, respectivement priméité, secondéité, tiercéité). Dans la mesure où il s'agit de logique Peirce va caractériser autrement les trois modes d'appartenance en «possibles», actuels» et «généraux», correspondant respectivement aux trois modes d'être indiqués plus haut. Dès lors la définition de l'impossibilité, ainsi que celle de l'exhaustivité, vont devoir être précisées suivant la nature des sujets auquel des prédicats a et b sont affectés.

L'impossibilité: a et b seront dits impossibles,

- si, S étant un possible, on peut prédiquer à la fois a et b à S;
- si, S étant un actuel ou un général, on peut au plus prédiquer l'un des deux.

Ce que nous résumerons dans le tableau suivant:

S	a et b Impossibles
possible	indifférent
actuel	1 au plus
général	1 au plus

L'exhaustivité: a et b seront dits exhaustifs,

- si, S étant un général, S peut ne posséder ni a ni b;
- si, S étant actuel ou possible, il doit posséder au moins l'un d'entre eux.

Ce que nous résumerons dans le tableau suivant:

S	a et b Exhaustifs
possible	1 au moins
actuel	1 au moins
général	indifférent

Dès lors, si a et b sont à la fois impossibles et exhaustifs (i.e. ils sont dits «contradictaires»):

S	a et b Impossibles	a et b Exhaustifs	a et b Impossibles et Exhaustifs
possible	indifférent	1 au moins	1 au moins
actuel	1 au plus	1 au moins	1 exactement
général	1 au plus	indifférent	1 au plus

Exemples:

Soit comme sujet «la pluie» dans trois de ses manifestations: comme possible dans «il peut pleuvoir» (on peut toujours l'imaginer), comme actuelle dans «il a plu» (hier, par exemple) et comme général dans «il pleuvra» (quand, je ne le sais encore). Prenons alors, dans un premier temps, a = froid et b = chaud.

La pluie	a = froid, b = chaud
Il peut pleuvoir	les deux
Il a plu	0 ou 1
Il pleuvra	0 ou 1

On voit donc que a et b sont *impossibles*. Ces deux caractères ne sont *pas exhaustifs* (dans la mesure où la pluie peut être tiède). La ligne correspondant à «il peut pleuvoir» nous indique «les deux» car il faut bien que les deux caractères soient prédiqués à la fois à la pluie pour qu'une pluie particulière puisse revêtir l'un des deux caractères.

Si maintenant nous prenons a = froid et b = non-froid, le tableau deviendra:

La pluie	a = froid, b = non-froid
Il peut pleuvoir	les deux
Il a plu	1
Il pleuvra	0 ou 1

On voit qu'alors froid et non-froid sont bien *contradictaires*. En passant, nous sommes confrontés à plusieurs possibilités:

— si S est possible et a et b contradictoires, et si S a effectivement les deux caractères (comme dans le cas froid/non-froid), on dira que S est indéfini par rapport aux deux caractères;

— si S est général et a et b contradictoires, et si S possède à la fois les deux caractères on dira que S est indéterminé par rapport à ces deux caractères.

On peut alors observer que le tableau 3 est caractéristique des couples de prédicats impossibles, le tableau 4 des couples de prédicats exhaustifs et le tableau 5 des couples de prédicats contradictoires (c'est-à-dire impossibles et exhaustifs). Avant d'analyser le tableau 6, peut-être pouvons-nous illustrer notre propos par quelques exemples concernant les tableaux 3, 4 et 5.

Le tableau suivant présente les sujets qui peuvent être considérés si les prédicats a et b sont impossibles.

A	B	C	D	E	F	H	J	K	L	P	Q	R
∅	a	a'	b	b'	aa'	ab'	a'b	a'b'	bb'	aa'b'	a'bb'	aa'bb'

Tableau 7

Si a est le prédicat «est de couleur rouge» et b «est de couleur bleue», a et b sont impossibles et les différents sujets peuvent être: A, indéterminé par rapport à ces deux couleurs; B, de couleur rouge actuellement, et aucun événement ne pourrait le faire changer de couleur, par nature; C, de couleur non-rouge mais indéterminé quant au bleu; D, de couleur bleue (cf. B); E de couleur non-bleue mais indéterminé quant au rouge; F peut être rouge mais reste indéterminé quant au bleu; H, et K sont évidents; L peut être bleu (cf. F); P est non-bleu mais pourrait devenir rouge lors d'un certain événement; Q est non-rouge (cf. P); R pourrait être rouge ou bleu. Seul H, J et K sont marqués, eu égard aux deux prédicats, d'actualité. Il y a bien entendu quelque chose de fictif à imaginer le monde composé de ces deux seuls prédicats. De fait, H, J et K sont aussi bien indéterminés par rapport à tous les autres prédicats que ceux envisagés ici. Mais nous réservons pour plus tard l'étude des prédicats continus ou, plutôt, du continuum des prédicats, qui, seule, nous permettrait d'embrasser la question dans toute son ampleur. Notre propos est ici forcément limitatif.

Le tableau suivant présente les seuls sujets qui peuvent être considérés si les prédicats a et b sont exhaustifs.

A	B	C	D	E	F	G	H	J	L	M	N	R
∅	a	a'	b	b'	aa'	ab	ab'	a'b	bb'	aa'b	abb'	aa'bb'

Tableau 8

Si a est le prédicat «est un animal» et b «est non-homme», a et b sont exhaustifs et les différents sujets seront: A, indéterminé; B est un animal sans qu'il y ait un sens, à savoir si c'est un non-homme; C est un non-animal, mais rien ne permet de déterminer son appartenance particulière à la non-humanité; D est un non-homme et E est un non-non-homme mais dans ces deux cas l'animalité n'est pas concernée; F peut être un animal mais... (voir B); L peut être un non-homme mais... (voir D); G est un animal et est un non-homme; H est sans aucun doute un homme; J n'est pas un animal (et de ce fait n'est pas un homme, là nous le savons); M peut être un animal mais n'est pas un homme; N est ou n'est pas un homme, mais c'est un animal; R est indéfini.

Le tableau suivant présente les seuls sujets qui peuvent être considérés si les prédicats a et b sont contradictoires.

A	B	C	D	E	F	H	J	L	R
∅	a	a'	b	b'	aa'	ab'	a'b	bb'	aa'bb'

Tableau 9

Le type même des prédicats contradictoires est a «est X» et b «est non-X». Nous voyons que seuls certains sujets peuvent apparaître par rapport à ce couple de prédicats. Nous n'allons pas nous livrer à une énumération fastidieuse. Il faudrait toutefois remarquer l'utilisation faite de la notion d'événement. Nous citerons à ce propos un extrait de la «Logique des mathématiques» de Peirce (PEIRCE 1931, trad. in BALAT 1992) qui nous sert de base pour la conception d'événement (de même que le manuscrit 612 de Peirce était utilisé plus haut à propos des notions d'impossibilité, d'exhaustivité et de contradiction):

«Un événement enveloppe toujours une jonction d'inhérences contradictoires dans les sujets existentiellement invariants, soit qu'il y ait une simple qualité monadique inhérent à un seul sujet, soit que ce soient des inhérences des éléments monadiques contradictoires de dyades ou de polyades, dans de seuls ensembles de sujets. (...) [s']il n'est pas nécessaire que les sujets soient existentiellement de la nature de sujets, — c'est-à-dire, qu'ils soient des choses substantielles, — puisque ce peut être une simple vague, ou un foyer optique, ou quoi que ce soit d'autre de même nature qui soit le sujet du changement, il est pourtant nécessaire que ces sujets soient permanents dans une certaine mesure, c'est-à-dire, soient capables de déterminations accidentelles, et dès lors aient une existence dyadique. Mais l'événement peut, par contre, consister en l'irruption à l'existence de quelque chose qui n'existait pas, ou l'inverse. Il y a encore ici une contradiction; mais au lieu de consister en l'antagonisme matériel, ou purement monadique, de deux qualités, c'est une incompatibilité entre deux formes de relation triadique. (...) sont requis pour un événement, premièrement, une contra-

diction, deuxièmement, des incorporations existentielles de ces états contradictoires <, troisièmement >, une jonction existentielle immédiate de ces deux incorporations existentielles contradictoires ou faits, de manière que les sujets soient existentiellement identiques, et quatrièmement, dans cette jonction existentielle, un des deux faits, défini, doit être existentiellement premier dans l'ordre de l'évolution et existentiellement second dans l'ordre de l'involution. Nous dirons le premier des deux antérieur, l'autre postérieur dans le temps. C'est-à-dire que le passé peut, dans une certaine mesure, agir sur le futur et l'influencer (ou y faire irruption), mais le futur ne peut le moins du monde agir sur le passé. Par contre, le futur peut se souvenir du passé et le connaître, mais le passé ne peut connaître le futur que dans la mesure où il peut imaginer le procès par lequel le futur doit être influencé. Telle est, alors, la nature de l'Événement.»

On peut comprendre ainsi la distinction entre B, par exemple, et F, G et N.

Afin d'analyser le tableau 6, il va nous falloir donner encore quelques définitions proposées par Peirce.

«Il y a trois types distincts de séparation dans la pensée. Ils correspondent aux trois catégories; la Séparation de priméité, ou Séparation Primale, appelée *Dissociation*, consiste en ce qu'on imagine un des deux séparands sans l'autre. Elle peut être complète ou incomplète. La Séparation de Secondéité, ou Séparation Secondale, appelée *Préscision*, consiste en la supposition d'un état de chose dans lequel un élément est présent sans l'autre, l'un étant logiquement possible sans l'autre. Ainsi, nous ne pouvons imaginer une qualité sensorielle sans quelque degré de vivacité. Mais nous supposons usuellement que la rougeité, telle qu'elle est dans les choses rouges, n'a pas de vivacité; et il serait à coup sûr impossible de démontrer que chaque chose rouge doit avoir quelque degré de vivacité. La Séparation de Tiercéité, ou Séparation Tertiale, appelée *Discrimination*, consiste en la représentation d'un des deux séparands sans la représentation de l'autre. Si A peut être préscindé de, c'est-à-dire supposé sans, B, alors B peut, au moins, être discriminé de A. (*Syllabus* 1903, Peirce)».

Il est clair que les cas les plus purs que nous pouvons étudier sont ceux qui correspondent aux prédicats (caractères) dissociés. Dans le cas où l'on peut préscinder a de b mais non b de a, la situation est plus délicate puisqu'alors certains «sujets» seront vides. Il en est de même pour des prédicats discriminés. Le tableau 6 présente le cas de deux prédicats a et b tels que a peut être préscindé de b, mais non b de a. Voici le tableau des sujets possibles:

A	B	C	E	F	G	H	K	P	N	R
∅	a	a'	b'	aa'	ab	ab'	a'b'	aa'b'	abb'	aa'bb'

Tableau 10

Les prédicats que nous proposerons comme exemple sont a «être d'une certaine couleur» et b «être rouge». Il est peut-être utile ici de noter simplement l'absence de certains éléments: D car si un sujet est b, il est, du même coup, a; J, bien entendu; L, car si b est possible, a doit être réalisé ou possible mais non indéterminé; M puisque b étant réalisé, a ne saurait être simplement possible car b en se réalisant en un sujet y réalise du même coup a; Q car b ne saurait être possible sans que a soit réalisable.

Il n'était pas dans nos intentions d'examiner l'ensemble des tableaux stables pour cette opération, mais de montrer simplement comment, autour de cette stabilité, de ces invariants, apparaissent quelques propriétés logiques remarquables.

Ce qui va nous occuper maintenant pourrait aussi être considéré comme un jeu logique: comment définir une opération logique engendrant l'ensemble des connecteurs logiques habituels? Suffit-il, comme le dit Queneau lors d'un séminaire sur la «littérature potentielle» (la «lipo» de tel ou tel signe logique et qui éprouve une vive satisfaction lorsqu'il les a tous éliminés au profit de la barre de Sheffer?) (QUENEAU 1965).

La postérité joue décidément de drôles de tours. Tel Bachet de Méziriac — obscur mathématicien à peine maintenu hors de l'oubli par son ouvrage au titre trop charmeur *Problèmes plaisants et délectables...* — supplanté par Bezout, auteur immortel du fameux théorème... de Bachet!, Peirce décrivait la barre de Sheffer plus d'un quart de siècle avant ce dernier. Aussi nous permettra-t-on peut-être de parler ici du connecteur de Peirce-Sheffer. D'autant que, présenté par Peirce, il a ce magnifique avantage d'apparaître non dans un contexte ludique (au sens de Queneau), mais dans un cadre interprétatif. Peirce préparait ses «Graphes existentiels» et s'interrogeait sur le phénomène d'«inscription» des propositions. «Toute proposition écrite seule, isolément, est considérée comme affirmée.» Mais, ajoutait-il, «deux propositions notées conjointement sont considérées comme étant toutes deux niées.» (4.13) On sait par ailleurs qu'inscrire une proposition était, pour lui, inscrire un type et non une trace.

Nous voudrions ici nous inspirer des préoccupations de Peirce, mais dans un autre cadre que la stricte logique des propositions.

Nous avons vu plus haut, dans notre ensemble à seize sujets, une négation en un sens plus large que celui de la logique dite classique. Par ailleurs cet ensemble est constitué autour de deux prédicats ou caractères — deux traits — seulement. Si X est un type (une relation ou flèche), nous noterons parfois $\sim X$ l'«opposé» de X. Ainsi, toujours au sens de notre négation, nous pouvons voir que $\sim D = P$, ou que $\sim H = J$, ou enfin que $\sim A = R$. Nous appellerons «produit de Peirce-Sheffer» ou «opération de Peirce-Sheffer», l'opération qui associe à X et Y l'élément noté XY (sans barre intermédiaire) et dont la table de Pythagore se présente ainsi.

	A \emptyset	B a	C a'	D b	E b'	F aa'	G ab	H ab'	J a'b	K a'b'	L bb'	M aa'b	P aa'b'	N abb'	Q a'bb'	R aa'bb'
A \emptyset	R	Q	N	P	M	L	K	J	H	G	F	E	D	C	B	A
B a	Q	Q	L	K	J	L	K	J	E	D	C	E	D	C	A	A
C a'	N	L	N	H	G	L	E	D	H	G	B	E	D	A	B	A
D b	P	K	H	P	F	E	K	C	H	B	F	E	A	C	B	A
E b'	M	J	G	F	M	D	C	J	B	G	F	A	D	C	B	A
F aa'	L	L	L	E	D	L	E	D	E	D	A	E	D	A	A	A
G ab	K	K	E	K	C	E	K	C	E	A	C	E	A	C	A	A
H ab'	J	J	D	C	J	D	C	J	A	D	C	A	D	C	A	A
J a'b	H	E	H	H	B	E	E	A	H	B	B	E	A	A	B	A
K a'b'	G	D	G	B	G	D	A	D	B	G	B	A	D	A	B	A
L bb'	F	C	B	F	F	A	C	C	B	B	F	A	A	C	B	A
M aa'b	E	E	E	E	A	E	E	A	E	A	A	E	A	A	A	A
P aa'b'	D	D	D	A	D	D	A	D	A	D	A	A	D	A	A	A
N abb'	C	C	A	C	C	A	C	C	A	A	C	A	A	C	A	A
Q a'bb'	B	A	B	B	B	A	A	A	B	B	B	A	A	A	B	A
R aa'bb'	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A

Tableau 11

Ce tableau comporte plusieurs sous-ensembles stables pour l'opération. Tout d'abord, à deux éléments,

A	R
---	---

Tableau 12

qui est la composition de l'indétermination et de la possibilité. Puis à quatre éléments, les opposés,

A	B	Q	R
---	---	---	---

Tableau 13

A	C	N	R
---	---	---	---

Tableau 14

A	D	P	R
---	---	---	---

Tableau 15

A	E	M	R
---	---	---	---

Tableau 16

A	F	L	R
---	---	---	---

Tableau 17

A	G	K	R
---	---	---	---

Tableau 18

A	H	J	R
---	---	---	---

Tableau 19

Enfin à huit éléments, engendrés par les oppositions de deux déterminations,

A	B	C	F	L	N	Q	R
---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 20

A	D	E	F	L	M	P	R
---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 21

A	B	D	G	K	P	Q	R
---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 22

A	B	E	H	J	M	Q	R
---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 23

A	C	D	J	H	P	N	R
---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 24

A	C	E	K	G	M	N	R
---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 25

Ce sont les seuls tableaux stables pour l'opération.

On connaît les grandes équivalences de cette opération par rapport aux connecteurs logiques habituels (cf. par exemple, BALAT 1989a):

- «non-X» est XX
- «X et Y» est (XX)(YY)
- «X ou Y» est (XY)(XY)
- «X implique Y» est ((XX)Y)((XX)Y).

En effet, si nous partons de l'évidence des opérations logiques habituelles, à savoir:

«non (~)», «et (∧)», «ou (∨)», implique (⇒)», «équivalent (⇔)», la définition de XY est simple: «non X et non Y». Dès lors il suffit de voir que:

- «non-X (~X)» n'est autre que non X et non X, à savoir XX;
- «X et Y (X ∧ Y)» est non non X et non non Y, c'est-à-dire (XX)(YY), etc.

Mais notre propos est de définir les connecteurs logiques habituels à partir de l'opération de Peirce-Sheffer. Dès lors, il va falloir considérer comme des définitions des connecteurs logiques le fait que:

- XX est ~X,
- (XY)(XY) est X ∧ Y,
- (XX)(YY) est X ∨ Y,
- ((XX)Y)((XX)Y) est X ⇒ Y,
- ((XX)Y)((YY)X) est X ⇔ Y.

Par exemple:

Qu'est-ce que «D et G»?

DD = P, GG = K, (DD)(GG) = PK = D, ce qui est évident.

«J et N»?

JJ = H, NN = C, (JJ)(NN) = HC = D.

«B et C»?

BB = Q, CC = N, QN = A qui est l'opérateur de l'impossibilité (ou indétermination).

«B ou C»?

BC = L, (BC)(BC) = LL = F.

L'implication est plus complexe.

B implique-t-il B?

BB = Q, QB = A, AA = R: ((BB)B)((BB)B) = R qui est l'opérateur de possibilité.

On dira que

X implique Y si et seulement si ((XX)Y)((XX)Y) = R
(ce qui correspond à la tautologie)

B implique-t-il F?

BB = Q, QF = A, AA = R: donc Q implique F.

F implique-t-il B?

FF = L, LB = C, CC = N.

on voit ici apparaître l'idée de condition d'implication: F n'impliquerait B que si a était réalisé et b était possible (bb').

A implique-t-il X quel que soit X?

AA = R, RX = A, AA = R. Réponse: oui.

X implique-t-il R, quel que soit X? (nous noterons ~X = RX)

XX = ~X, ~XR = A, AA = R. Réponse: oui.

Nous disposons donc d'un moyen pour vérifier les implications.

M implique-t-il G?

MM = E, EG = CC = N: non.

G implique-t-il M?

GG = K, KM = A, AA = R: oui.

Quels sont les éléments impliqués par B?

Répondre à cette question revient à résoudre l'équation

(i) ((BB)B) ((BB)X) = c'est-à-dire (BB)X = A, ou encore OX = A.

On lit dans la colonne (ou la ligne) Q les éléments suivants: B, F, G, H, M, P, N et Q. Ce sont donc les solutions de l'équation (i).

Le tableau 11 est relié au tableau 2 de la manière suivante:

Si X est le nom de la ligne et Y celui de la colonne dans le tableau 2 (composition des flèches), on trouve le résultat de X.Y à la ligne XX et la colonne YY du tableau 11 (opération de Peirce-Sheffer). Par exemple soit à chercher G.L (au sens de la composition des flèches). Dans le tableau 11 on lit à l'intersection de la ligne K (= GG) et de la colonne F (= LL), le produit KF (= D), et c'est bien D que nous trouvons dans le tableau 2. La formule liant les deux produits est la suivante:

$$X.Y = (XX)(YY) \text{ [Formule 1]}$$

Il ne faut pas nous en étonner puisqu'il s'agit de la connexion «et» entre X et Y. Observons que si le produit de Peirce-Sheffer n'est pas associatif, le produit des flèche l'est.

Poursuivons cette partie algébrique de nos développements en présentant les tableaux correspondant aux prédicats impossibles, exhaustifs, contradictoire ou préscindés, en utilisant cette fois-ci l'opération de Peirce-Sheffer.

Supposons a et b impossibles.

R	Q	N	P	M	L	J	H	G	F	D	B	A
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 26

Supposons a et b exhaustifs.

R	Q	N	P	M	L	K	J	H	F	E	C	A
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 27

Supposons a et b contradictoires.

R	Q	N	P	M	L	J	H	F	A
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 28

Supposons a présincidé de b, mais non b de a:

R	Q	N	M	L	K	J	G	D	C	A
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Tableau 29

Il est sans doute temps maintenant de resituer tous ces jeux de lettres dans la perspective ouverte au début de cet article. Nous avons choisi un trait originaire (héliophobe vs héliophile) qui va avoir pour fonction d'installer l'observateur (A, l'héliophobe) dans une indétermination complète (par rapport aux autres sujets B, ..., R, les héliophiles) eu égard aux deux traits a et b. L'indéterminé A constitue ainsi un champ de possibles (R) par rapport aux deux traits a et b, comme l'autre absolu de sa propre indétermination. La première phase est donc la suivante: R s'inscrit (rappelons ici qu'il s'agit de l'inscription d'un type) comme la négation de A, autrement dit $R = \bar{A}$. Cette inscription porte en elle-même la suite des sujets car, laissant l'un des deux traits dans l'indétermination, l'autre apparaît positivement: c'est l'inscription simple de B, par exemple. Mais si B s'inscrit, c'est comme QQ sans doute parce que a vient d'apparaître par deux fois, dans R et dans B, puis Q nous livre C par retour à l'indétermination de b. Le tableau 20 nous indique qu'alors les éléments F, L et N sont maintenant impliqués par inscriptions successives de A, B, C et Q (pour arriver à cette conclusion il était nécessaire de faire apparaître les différents tableaux stables pour l'opération de Peirce-Sheffer — tableaux 12 à 25). C'est une deuxième phase qui voit apparaître positivement b, sans doute en liaison avec la possibilité de (aa'), sous la forme de M. Dès lors le reste s'enchaîne puisque seul le tableau 11 est stable pour les éléments maintenant présents.

Donnons à tout cela un tour plus vivant: lorsque A constate quelque chose concernant les vêtements, il se place comme observateur hors du champ de l'expérience et constitue le champ des possibles quant aux traits distinctifs (R). Un premier trait (en fait le second dans l'ordre, le premier, originaire, ou, mieux, le trait zéro, étant impliqué dans la distinction héliophile/héliophobe) apparaît positivement autour duquel s'épuise la constitution de B, C, F, N, Q et R. Un second temps est ici nécessaire pour faire apparaître positivement l'autre trait (sous la forme de D, mais bien plus sûrement sous la forme de M). Si la distinction de tous les sujets actuels était nécessaire, il faudrait, bien entendu, un plus grand nombre de traits. En fait l'expérience menée à son terme n'est pas nécessaire. La conviction concernant la validité de l'abduction sera faite autour de quelques traits, moyennant le fait que certains sujets resteront dans les états intermédiaires d'indétermination ou de possibilité par rapport à tel ou tel trait. Car il n'est pas commun que la validité d'une loi concerne tous les sujets actuels: elle porte bien entendu sur *quelques* sujet actuels, mais aussi sur des sujets possibles ou indéterminés. Que cette pipe puisse tomber est une pipe possible eu égard aux traits communs de la loi de la pesanteur. De même une pipe en général, c'est-à-dire indépendamment de sa couleur, par exemple, est soumise à la loi de la pesanteur. Cela n'empêche pas la loi en question d'être considérée comme valide. (On pourra à ce propos se reporter à BALAT 1989b et c).

La formule 1 nous donnait les rapports entre l'opération de Peirce-Sheffer et la composition des flèches. Or nous venons de voir qu'il nous suffisait d'«inventer» l'opération de Peirce-Sheffer pour rendre compte de l'inscription des types considérés, sans faire entrer en compte pour cela la composition des flèches, de telle manière que cette dernière pourrait être déduite, inférée, de la première. En effet, si l'on peut passer à l'aide de cette formule de l'opération à la composition, l'inverse ne serait possible que moyennant la conception d'une négation, d'un «et», etc. Or c'est précisément cela que l'opération de Peirce-Sheffer nous évite en ne prenant en compte que le phénomène de l'«inscription». Dès lors, moyennant le fait que nous sachions ce qu'est l'inscription d'un type, l'ordre même des types (non-inscrits) est soumis aux règles de la composition des flèches. L'opération de Peirce-Sheffer apparaît ainsi comme primitive par rapport à la composition des flèches. Cette dernière est associative, alors que l'autre ne l'est pas. Ceci est dû au phénomène d'inscription qui se révèle ainsi comme historicisant, mémorisant ce qui, dans l'ordre des types, ne l'est pas (nous voulons dire par là que l'ordre de la composition des flèches n'a pas d'influence sur le résultat obtenu, alors que le résultat des opérations varie suivant l'ordre selon lequel elles sont effectuées). Nous qualifierons le processus lié à l'opération de Peirce-Sheffer de «processus primaire» et celui lié à la composition des flèches de «processus secondaire». Ceci va nous amener à de nouveaux développements.

Nous avons appris à distinguer ce que nous avons appelé l'inscription d'un type et ce que nous concevons habituellement comme sa réplique. Dans l'article cité (BALAT 1990) concernant la division des tons, nous avons proposé d'appeler «tessère» la réplique ou instance d'un type. Le sens des termes que nous employons ici nous amène à distinguer tessère et inscription: la tessère a cette sorte de singularité que n'a pas l'inscription. Si l'on envisage

les choses sous l'angle psychique, la tessère concerne l'appareillage perceptuel là où l'inscription ne concerne pas directement celui-ci. L'inscription des traits (conçus comme types) concerne l'appareil psychique dans sa constitution même, alors que les tessères n'y sont impliquées que sous l'angle des propriétés perceptuelles de l'appareil dans son ensemble, c'est-à-dire en tant qu'il est relié à un corps. La tessère présuppose l'inscriptibilité du type: on peut préscrire l'inscription du type de la tessère, mais non l'inverse. Ainsi, dans la mesure où la tessère peut être présignée du type, nous avons l'ordre suivant: 1, l'inscription, 2, la tessère, 3 le type. Ainsi l'inscription d'un type est-elle l'analogue d'un ton, nous avons dit un diaton. Nous soutiendrons ici que l'espace diatonal est régi par le processus primaire là où l'espace des types l'est par le processus secondaire. Notre détour par le psychique était là pour mettre en lumière la précision opérant sur ces trois registres que sont l'inscription, la tessère et le type, mais nous pouvons considérer qu'il n'était pas autrement nécessaire pour établir l'ordre que nous avons découvert. Ainsi, ce même trait relationnel (ce type) qui nous apparaît à travers une tessère laisse-t-il dans la sous-jacence l'ordre même qui l'a régi, celui de l'inscription. Car, et nous revenons ici au monde psychique, si le type est ce sur quoi la conscience opère, son inscription, le diaton, ne saurait être comme tel que *supposé* dans l'opération. Obéissant au processus dit «primaire» impliqué par l'opération portant sur l'inscription des types (opération de Peirce-Sheffer), l'espace diatonal apparaît ainsi comme cet *Ics* ou inconscient proprement dit tel que Freud l'a révélé et de qui Lacan a pu dire qu'il était «structuré comme un langage». Psychique dès qu'on le considère en acte en suivant ses effets, l'*Ics* a un statut fondamentalement logique: comme espace diatonal il est essentiellement «entre» (*dia*).

Nous avons pu remarquer que la composition des flèches et l'opération de Peirce-Sheffer n'avaient ni les mêmes domaines de stabilité ni les mêmes propriétés algébriques. Ne pouvons-nous en inférer des modes de «travail» différents en ce qui concerne le processus primaire et le processus secondaire? On sait que la doctrine du rêve que Freud a élaborée se présente de manière complexe eu égard à sa conception de l'inconscient. Outre ce qu'il appelle l'«élaboration secondaire», et qui n'est rien d'autre que la mise en forme du contenu manifeste du rêve — au sens de la conscience —, Freud consacre l'essentiel de ses analyses aux rapports entre le contenu latent et le contenu manifeste du rêve. Si le contenu manifeste est, quoique déformé, rendu par le texte produit par le rêveur, le contenu latent est inféré de ce dernier par traduction (transfert). C'est l'interprétation du rêve. Mais Freud nous avertit que cette interprétation est régie par un processus préalable qui est le véritable travail du rêve, à savoir la traduction dans les termes du contenu manifeste (puis du texte du rêve) du contenu latent. Le rêve ne nous présente pas de contenu inconscient (qui dès lors ne serait plus à proprement parler inconscient), mais l'indice d'un tel contenu. La traduction même fait apparaître dans sa structure et dans le contenu qu'elle nous livre les effets *préconscients* du désir inconscient. Tel le furet, ce désir inconscient court toujours ne nous livrant que sa trace.

Le caractère diatonal de l'inconscient nous permet de saisir que l'inscription des tons adopte un langage essentiellement iconique. Freud consacre une grande partie de ses réflexions sur le travail du rêve à nous indiquer les modes de présence des opérateurs logiques habituels. Mais au point

de départ (Freud 1969: 271) il nous indique la voie que nous venons de suivre ici: «Chaque fois qu'il [le rêve] rapproche deux éléments, il garantit par là même qu'il y a un rapport particulièrement étroit entre ce qui leur correspond dans les pensées du rêve. Il en est de cela comme de notre écriture, *ab* indique une seule syllabe, *a* et *b* séparés par un espace nous laissent comprendre que *a* est la dernière lettre d'un mot, *b* la première d'un autre. Ainsi ces combinaisons ne se forment pas à partir d'éléments quelconques et parfaitement disparates de son matériel mais d'éléments qui, dans les pensées du rêve [le contenu latent], se trouvaient étroitement unies.» Notons, pour être bien compris que, dans le rêve, le contenu manifeste est soumis au processus primaire, mais que l'élaboration secondaire est, elle, soumise au processus secondaire (semblable à la pensée vigile).

Nous ne nous étonnerons pas ici de voir figurer la négation, dans le rêve, sous la forme de la répétition du même! On sait par ailleurs l'importance du phénomène du «renversement par le contraire». On peut effectivement considérer que toute icône (diaton) *X* inscrite peut être vue comme procédant de *YY*, et donc négation de *Y*, ou comme répétée, *XX*, donc négation de *X*. Nous ne pouvons ici développer suffisamment cette approche de la théorie freudienne des rêves, mais nous noterons pour terminer que les relations causales (implications), le «et», le «ou», sont susceptibles d'être représentés par ces systèmes d'inscriptions connexes dont le contexte nous dira seul que les éléments sont à lire comme procédant de la négation ou y conduisant.

Quels que soient les développements de ce dont nous venons ici de donner les bases, nous pouvons y trouver confirmation de la «duplicité» du discours dans la cure analytique. L'écoute analytique est, dit-on, une écoute des mots et non de leur signification; tout le travail de Freud, en particulier celui dont nous venons de parler, en est une confirmation. C'est bien parce que la signification, liée au processus secondaire, n'est pas la visée de l'analyse — qui s'intéresse à l'incidence du processus primaire. Or nous n'avons pratiquement que les mots à notre disposition. Nous dirons que l'écoute néglige les types tels que les tessères sonores les livrent, au profit des diatons. Or ces diatons ne sont nullement *inscrits* dans les tessères, mais bel et bien dans cet espace «entre», que nous avons dessiné dans un article comme espace «tonal» ou «transférentiel» (BALAT 1991b).

Mais au cours des développements actuels, nous avons fait apparaître un certain nombre d'éléments sur lesquels il serait nécessaire de faire un commentaire.

Il nous est apparu que la constitution de cet espace de traits, quel que soit le statut que nous donnions à ces derniers, laissait un trait originaire hors champ: dans l'exemple choisi, héliophile/héliophobe. Comme tel ce trait n'est pas inclus dans les distinctions opérées parmi les traits, mais il est porteur de ce qui, sans lui, serait une pure négativité, à savoir l'élément *A*, élément d'indéterminité complète. Ce trait fondateur semble avoir un correspondant dans l'«algèbre» lacanienne: le *S1* (nous y avons fait timidement allusion plus haut). Les autres traits, tels qu'ils s'étirent dans leur constitution (cf. plus haut, la fiction de la «croissance» des distinctions) correspondent alors aux *S2*. Cet élément *A*, absolument indéterminé, n'est pas sans rapport avec ce que Lacan a nommé l'«objet *a*». Comme «sujet» (terme qui, à notre

sens, n'a pas à être distingué particulièrement du terme «objet», sauf spécification contraire), A n'est relié à aucun autre sujet, et il est le seul à être dans cette position. Par ailleurs le trait qui pourrait typifier A n'est pas dans le champ des traits possibles. Ces deux conditions semblent être les conditions *logiques* que Lacan pose en ce qui concerne l'objet a: absolu, c'est-à-dire non lié à une relation, et non-spéculaire, c'est-à-dire non-représentable par un trait. La pluralité des objets a ne doit pas être un obstacle à cette conception dans la mesure où les «sources d'indétermination» peuvent être multiples. Mais nous réservons cela pour d'autres développements.

Il est un autre élément, R, dont on peut à peine dire qu'il est un type dans la mesure où il n'est jamais un trait relationnel, mais une pure hypothèse de relation possible... éternellement possible. Un tel élément R dont l'action est vide, a une pure fonction de clef de structure (un peu comme l^∞ pour les nombres). Il ne nous semble pas abusif d'y voir la fonction que Lacan accordait à cet élément de son algèbre qu'est le «phallus».

Nous voudrions, pour conclure momentanément, indiquer que ces traits ne sauraient être «traités» sur le mode de la discontinuité qui a été le nôtre ici même. Il s'agissait pour nous de commencer à compter: la continuité suivra, comme il se doit, car l'appareillage mis en place n'est en rien contradictoire avec elle.

Remarques conclusives en guise d'éclairage

Il est sans doute indispensable maintenant de faire le point sur ce que nous venons d'exposer.

1. La trichotomie de ce que Peirce appelle le «representamen» permet de considérer ce dernier de trois points de vue articulés par l'opération de précision: il est un ton, une trace ou un type. Un ton est ce qu'il est (nous l'avons appelé un «homoton»); une trace présuppose un ton (un «synton»); un type présuppose une trace (appelée «tessère») qui, à son tour, présuppose un ton (un «diaton»). L'incorporation d'un ton dans une trace est le mode par lequel la trace présuppose le ton. Gouverner des tessères est le mode par quoi le type présuppose la tessère. Nous venons d'ajouter à ce tableau un nouvel élément: l'inscription. Le diaton *inscrit* le type; il est *incorporé* dans la tessère; l'inscription est clairement distincte de l'incorporation puisque la première concerne directement le type alors que la seconde concerne les rapports des tons et des traces en général. Comme toujours, nous assumons avec Peirce qu'il faut bien quelque perception pour révéler ces différentes articulations; mais nous assumons aussi avec lui que les possibles ont une réalité qui n'est pas directement tributaire *comme réalité* de leur actualisation. Il donne dans sa théorie des «Graphes existentiels» une idée de sa conception de la «feuille phémique» où s'inscrivent les graphes (une phème est une sorte de proposition; inscrire un phème, c'est l'asserter, «au sens où il est permis d'inscrire certains graphes et pas d'autres» (4.397). Un graphe est un type et «l'acte de l'incorporer dans une instance de graphe sera appelé inscrire le graphe (pas l'instance)» (4.538). La feuille phémique «est une image du champ universel de la pensée interconnectée (car, bien

entendu, toutes les pensées sont interconnectées)» (4.553, n.2). Il nous faut imaginer que «deux parties (qui peuvent être deux corps de personnes, deux personnes, ou deux attitudes mentales, ou états, d'une personne — note 1) collaborent dans la composition d'un phème» (4.552). Ces deux parties, le graphiste et l'interprète «ne sont qu'un», à savoir le «quasi-esprit», qui est «la matière que les instances de graphe ont à déterminer» (4.553). Inscrire un type par une tessère nécessite quelque qualité immédiatement saisissable de la tessère par laquelle le type se fait valoir comme tel auprès de l'interprète, ainsi que du graphiste. Et ce que nous appelons le diaton est cette qualité. Cela justifie que nous ayons récusé l'idée d'inscription du diaton comme tel dans une tessère: le diaton est la «matière» immédiate de l'inscription, la tessère, ce qui incorpore le diaton, le type, ce que l'esprit saisit médiatement. Cette interprétation n'est pas *a priori*, nous semble-t-il, vraiment conforme aux textes de Peirce que nous venons de présenter. Là où il «incorpore» le type (dans la tessère) nous prétendons qu'en fait, se trouve le diaton. Peirce s'est peut-être exprimé ici de manière plus *vague* que, par exemple, dans ces textes de 1903 (peu de temps avant ceux-là) où, donnant la définition du «légisigne [type — NDR] iconique», il énonce qu'«un légisigne iconique (par exemple un diagramme, indépendamment de son individualité factuelle) est toute loi générale ou type, dans la mesure où il requiert chacune de ses instances pour matérialiser une qualité déterminée [le diaton! — NDR] qui le rend apte à susciter dans l'esprit l'idée d'un objet semblable. [...] Étant un légisigne, son mode d'être consiste à gouverner des répliques singulières [les tessères — NDR] [...]» (PEIRCE 1931: 180/1; (2.258)). Le caractère iconique du type est «supporté par» le diaton, et c'est cela que nous voulions mettre en lumière.

C'est ainsi que nous avons conçu l'espace tonal comme ce qui porte les diatons. Cet espace est impliqué dans toute situation dialogique. Dans la cure analytique (et parfois ailleurs) on peut le nommer «espace transférentiel». C'est, avons-nous dit (BALAT 1991b), l'espace médiat du dialogue (tel le dialogue entre le graphiste et l'interprète, ces deux quasi-esprits qui ne font qu'un dans le type (Cf. 4.551) avec lequel chacun des protagonistes entretient un rapport immédiat (caractère primal du ton).

2. La diagrammatisation, opération de la logique par excellence, est essentiellement iconique. En fait, elle concerne la modalité du possible et le caractère, le trait, par lequel on saisit l'objet. Un diagramme, autrement dit un type iconique, a toujours l'aspect d'un réseau en ce sens que plusieurs ordres catégoriels viennent s'y rejoindre. Nous voulons dire par là qu'avec les éléments punctiformes qui en font la matière élémentaire (*l'ousia*), et qui sont de l'ordre de la figurabilité, coexistent des données relationnelles immédiates telles, d'une part, la saisie directe de chacun des éléments comme partie du diagramme (et donc pouvant prétendre à représenter le diagramme tout entier, comme si le diagramme résidait en chacune de ses parties distinctes), et, d'autre part, un certain fonctionnement relationnel qui va au delà de la simple appartenance (identité) au diagramme mais en donne la raison d'être, le mode d'action. On aura peut-être reconnu dans cette triple distinction la fameuse trichotomie de l'icône en image, diagramme et métaphore (largement commentée dans notre thèse (cf. BALAT 1992) où nous avons modifié le second terme au profit de celui de «métonymie», afin d'associer cette division à celle, maintenant classique, de Lacan et par

contrecoup à la triade «figurabilité, déplacement, condensation» concernant le travail du rêve chez Freud).

3. Nous avons distingué deux sortes d'opérations. L'une porte sur les types proprement dits, c'est la composition des flèches. Elle est de l'ordre de la conscience, ou de la préconscience, et son apparence grammaticale est celle des connecteurs logiques habituels: «non», «et», «ou», «implique», «équivalent à», etc. Cette opération est parfaitement réflexive, rationnelle, auto-consciente et, comme telle, soumise à et outil de la critique. L'autre opération porte sur les diatons, c'est celle que nous avons appelée l'«opération de Peirce-Sheffer». Du domaine de la sous-jacence, elle n'est pas, en tant que telle, dans l'ordre de la (pré-)conscience. Lorsque nous cherchons à l'exprimer, nous viennent, bien entendu, les mots de la conscience: en ce sens nous pouvons la qualifier d'opération «ni... ni». Mais cela n'est qu'une façon réductrice de voir les choses. Comme opération liée à l'inscription des diatons, elle est bien plus que cela: elle est, à notre sens, l'opération d'inscription par excellence. Nous avons rapporté plus haut comment Peirce l'avait inventée à propos, précisément, de l'inscription des graphes (Cf. 4.12/20).

Comme le lecteur l'aura noté, nous n'utilisons pas cette opération au sens d'une opération sur des propositions, mais, plus largement, au sens d'inscription des types, donc d'opération sur les diatons (ce qui n'est évidemment pas la même chose). Aussi peut-il être utile maintenant de donner une sorte d'exemple qui devrait montrer en quoi ce que nous venons de construire s'adresse aussi bien au linguiste.

La numération orale de la langue française est, structurellement, une numération dite «mixte», au lieu qu'elle est, écrite, une numération de position. Ladite mixité tire son nom du fait qu'elle conjoint multiplication et addition. Le nombre qui s'écrit 430, se dit «quatre cent trente», soit, quatre fois cent plus trente, alors que la lecture donnerait «quatre trois zéro». Notre but n'est pas d'opposer ces deux systèmes de numération, mais de rendre complète de l'inscription des *chiffrages* dans la numération orale. Posons X pour le nombre quatre, Y pour le nombre cent et Z pour le nombre trente. Inscrire «quatre cent» se notera XY ce qui, au sens de l'opération «ni... ni» signifiera «ni X ni Y». Autrement dit: en inscrivant successivement les deux nombres j'indique, d'une part, qu'ils ne sont pas ce qu'ils prétendent être, c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas des nombres mais des chiffres (au sens de chiffrage), et, d'autre part, que je les conjoins. Il se trouve que la conjonction, en logique booléenne, est notée multiplicativement. Hasard ou, bien plutôt, compréhension profonde de la part du logicien? Peu importe. Faisons simplement remarquer que ces deux chiffres sont, conventionnellement, multipliés. Inscrire les deux nombres X et Y indique donc qu'ils sont, en tant que chiffres, multipliés, mais que, comme inscrits ensemble et isolément, ils sont un nombre, ici le nombre quatre cents. Introduisons maintenant l'inscription de Z à la suite de XY, soit, (XY)Z. L'opération «ni... ni» est renouvelée, mais dans des conditions qui nécessitent quelques explications supplémentaires. On inscrit des nombres et les chiffres son déduits de la procédure d'inscription conjointe, c'est ce que nous venons de voir dans le premier exemple. Inscrire X, c'est inscrire le nombre quatre (et pas le chiffre quatre). Inscrire Y à la suite, c'est transformer X et Y, sépa-

rément, en chiffres, mais c'est aussi les conjoindre en un nombre, le nombre quatre cents. Raisonnons autrement. J'inscris X: c'est un nombre. J'inscris X puis Y, je forme le nombre XY. C'est donc que X et Y avaient à être des chiffres. J'inscris maintenant Z. (XY)Z est un nombre. C'est donc que (XY) et Z étaient des chiffres. Or X et Y sont de même nature. Si X et Y étaient des chiffres, nous avons vu que XY aurait été un nombre. C'est donc que X et Y étaient des nombres (afin que XY soit un chiffre). Or ces nombres sont multipliés. Donc l'opération sur les chiffres (c'est-à-dire sur (XY) et Z) est d'une autre nature: ce sera ici l'addition. Remarquons à nouveau qu'en logique (booléenne) l'addition est l'inverse de la multiplication.

Le raisonnement présenté ici ne saurait être considéré comme exhaustif ni unique (ni même absolument valide: on peut trouver facilement des contre-exemples). Il a pour seul mérite de montrer que la même opération, l'inscription, peut, à être répétée, amener des interprétations très différenciées concernant les éléments sur lesquels elle porte. Il n'est en fait qu'une interprétation des processus potentiels qui se «déroulent» à notre insu. Pour être plus précis il eût fallu que nous fissions la part qui est la sienne à la notion de série croissante ou décroissante. Une théorie de l'inscription numérale devrait commencer par rendre compte, dans les termes de l'inscription, de la croissance et de la décroissance des séries numériques.

4. On conçoit facilement l'importance du «blanc» dans l'inscription, dans la mesure où il instaure une séparation, un hiatus, dans la succession. (Il n'est peut-être pas inutile ici de renvoyer le lecteur à un magnifique ouvrage d'Erwin Strauss (1989) où l'auteur insiste largement sur l'importance des silences dans la signification.) Le blanc joue le rôle d'indicateur de suspension de l'opération d'inscription. Nous ne sommes pas en train de sombrer dans le dyadisme gestaltiste de la figure et du fond car il s'agit simplement de mettre en évidence non un détachement, mais une «scansion», c'est-à-dire, un rythme dans une dynamique. Il tombe sous le sens, qu'entre (XY) Z et (XY)Z il y a toute la différence entre l'énoncé des variables et celle de l'opération réalisée sur les variables.

5. Quelques mots maintenant sur la notion de «causalité» dans le rêve. La structure de la relation causale est celle de l'implication (même si, bien entendu, il y a quelque exagération à nous représenter ainsi les choses, l'implication dite «matérielle» n'ayant en fait que des rapports relâchés avec ce qu'on nomme usuellement la causalité), à savoir: [(XX)Y][(XX)Y] se donnant comme $X \Rightarrow Y$. L'élément «causant» doit être répété, puis associé à l'élément «causé», et l'ensemble doit être à son tour répété. En somme, on pourrait lire, au sens de la logique habituelle: XX (ce n'est pas X), puis (XX)Y (ce n'est pas que ce ne soit pas X et ce n'est pas Y, autrement dit, c'est X et ce n'est pas pas Y), et enfin [(XX)Y][(XX)Y] (ce n'est pas que ce soit X et pas Y, autrement dit, ce n'est pas X ou c'est Y — ce qui est équivalent au fait que si c'est X, c'est alors nécessairement Y). On peut bien penser que dans le rêve les conditions de répétition peuvent être quelque peu amoindries: elles n'ont pas à être strictes et peuvent être la répétition d'équivalents (au sens de l'identification). Freud nous indique qu'en général la causalité est représentée par une succession d'un «rêve prologue» et d'un «rêve principal», mais que «la succession dans le temps peut aussi être inversée» (cf. le rêve intitulé «A travers les fleurs», p. 271 et

pp. 298/300, *op. cit.*). Il note aussi (p. 272) qu'«il semble souvent que le même matériel soit représenté dans le rêve de deux points de vue différents». En fait, nous dit-il, «il [le rêve] présente les *relations logiques* comme *simultanées*». Nous ne faisons ici que traduire cette remarque.

Ajoutons quand même quelques éléments de la structure logique de l'inscription.

Le «ou» rappelons-le, est inscrit par (XY)(XY), qui se lit: XY (ce n'est pas X et ce n'est pas Y), puis, (XY)(XY) (ce n'est pas que ce ne soit pas X ni que ce ne soit pas Y, c'est X ou alors c'est Y — ou les deux!). Le «et» s'exprime comme (XX)(YY) et se lit: XX (ce n'est pas X), puis (XX)(YY) (ce n'est pas non-X et ce n'est pas non-Y, c'est alors X et Y). On notera qu'il y a quelque absurdité à retraduire dans la langue logique habituelle ce qui semblait y être déjà. Mais nous savons que cette absurdité n'est qu'apparente puisque nous prétendons que l'opération «ni... ni» est primitive: seule la nécessité de passer par le langage courant nous expose à cet apparent paradoxe.

Terminons avec l'équivalence logique dont l'énoncé est: [(XX)Y] [(YY)X]. Nous laissons au lecteur le soin de lire cette séquence en langage courant.

6. Ainsi la logique de l'inscription détermine-t-elle la logique courante. Mais les choses sont loin d'être résolues, car la logique qui vient d'être qualifiée de «courante» est propositionnelle, elle fixe les conditions de validité de certaines connexions entre les propositions. En effet, la nécessité d'avoir à représenter l'effet du monde obsistant est un problème du processus secondaire et non du processus primaire. L'implication des obsistants dans le monde de l'inscription, dans le monde tonal, impose un nouveau mode de travail, celui que nous avons appelé, à la suite de Freud, «processus secondaire» et qui se présente comme le travail «propositionnel» ou «dicent» (pour employer le terme peircien). Il s'agit là de combiner un ton et un «sujet» ou, pour mieux dire, un rhème (une fonction propositionnelle, diraient les logiciens modernes) et un indice, formant ainsi un symbole. Dès lors la connexion des propositions définit un nouvel espace, l'espace argumental, où viennent trouver leur place les différents modes d'inférence, l'abduction, l'induction et la déduction. On voit que cet espace est nécessaire dès lors qu'il s'agit d'articuler autre chose que des tons. Ce nouvel espace a des propositions (ou dicisignes) pour matière (ousia). La logique des propositions présuppose celle des tons; on peut établir certaines équivalences entre ces deux logiques, mais l'ordre des obsistants s'oppose à ce qu'il y ait quelque transparence de l'une à l'autre. Il n'empêche que le phénomène de l'habitude, que nous appelons souvent la «sédimentation», amène le système symbolique à reposer sur l'espace tonal (le diatonal, précisément) au point où ce dernier parvient à en représenter les principales articulations. Là règne en maître l'opération de Peirce-Sheffer, ce qui rend compte de l'influence directe du processus primaire sur le monde symbolique. Un lapsus, un acte manqué, un rêve sont la preuve vivante de cette influence. L'analyse des lapsus, des actes manqués et des rêves faite par Freud montre qu'avec comme outil la seule inscription, on peut rendre compte de cette influence: le symbolique comme tel sera représenté par la métaphore, l'indiciaire (au sens de la parole comme indice du sujet) sera représenté par la métonymie (ou diagramme) et l'iconique sera pris en charge par la pure image.

REFERENCES

- BALAT, Michel (1989a) — «L'espace-temps du légisigne», *Recherches sémiotiques/Semiotics Inquiry* (Revue de l'Association canadienne de sémiotique), vol. 9 (1/2/3), 1989.
- (1989b) — «Notes sur la dénégation chez Freud», *Face* (Brésil). N° 2, juillet-décembre, 1989.
- (1989c) — «Logique du vague et psychanalyse», *S* (Revue européenne de sémiotique), vol. 1 (4), 1989.
- (1990) — «Type, trace et ton: le ton peircien», *Semiosis*, 57-8 (1990).
- (1991a) (à paraître). «Assumer l'abduction». *L'homme et ses signes* (Actes du congrès de l'AIS: Balat M., Deledalle G. et Deledalle-Rhodes J. eds.). Berlin: Mouton/de Gruyter.
- (1991b) — «Sémiotique, transfert et coma». *Revue Chimères*, (dir. par G. Deleuze et F. Guattari) N° 12.
- (1992) (à paraître) — *Des fondements sémiotiques de la psychanalyse: Peirce et Freud après Lacan*. Paris: Méridiens-Klincksieck.
- FREUD, Sigmund (1969) — *L'interprétation des rêves* — Paris: PUF.
- PEIRCE, Charles S. (1931) — *Collected Papers*. T I-VI publiés par Hartshorn C. et Weiss P., 1931-1935; t. VII et VIII publiés par Burks A. W. Harvard: Harvard U. P.
- (1978) — *Écrits sur le signe* (trad. Deledalle, G.). Paris: Seuil.
- QUENEAU, Raymond (1965) — *Bâtons, chiffres et lettres*. Paris: NRF/Gallimard.
- STRAUSS, Erwin (1989) — *Du sens des sens*. Grenoble: Ed. Jérôme Millon.

DEGRES

Revue de synthèse à orientation sémiologique.
Publication internationale trimestrielle.

Editor: André Helbo

International advisory board: Michel Butor, Noam Chomsky, Umberto Eco, Michael Riffaterre, Françoise Van Rossum-Guyon, a.o.

- | | |
|---|---|
| 1. <i>L'œuvre ouverte</i> | 31. <i>Sémiologie du spectacle III</i> |
| 2. <i>La notion de rupture</i> | 32. <i>Sémiologie du spectacle IV</i> |
| 3. <i>Théorie du référent</i> | 33. <i>Frontières du savoir</i> |
| 4. <i>Pratique du référent</i> | 34. <i>Lire l'image</i> |
| 5. <i>Forme et transaction</i> | 35/36. <i>Approches de l'espace</i> |
| 6. <i>Théorie et pratique du code</i> | 37. <i>Figures de la société</i> |
| 7/8. <i>Théorie et pratique du code</i> | 38. <i>Sémiologie et didactique des langues</i> |
| 9. <i>Le signifiant</i> | 39/40. <i>L'histoire littéraire et le texte</i> |
| 10. <i>Les modèles sémiologiques</i> | 41. <i>Théorie littéraire</i> |
| 11/12. <i>Linguistique, rhétorique, idéologie</i> | 42/43. <i>Sémiologie et sciences exactes</i> |
| 13. <i>Théâtre et sémiologie</i> | 44. <i>Le discours publicitaire I</i> |
| 14. <i>La segmentation</i> | 45. <i>Le discours publicitaire II</i> |
| 15. <i>Le signe iconique</i> | 46/47. <i>Science(s) du texte</i> |
| 16. <i>Semiosis - Mimesis</i> | 48. <i>La captation</i> |
| 17. <i>Transformations</i> | 49/50. <i>Virages de la sémiologie</i> |
| 18. <i>Sémiologie de la musique</i> | 51. <i>Pratiques sociales</i> |
| 19/20. <i>Sémiotiques urbaines</i> | 52. <i>La musique comme langage</i> |
| 21. <i>Communication et sujet</i> | 53. <i>La musique comme langage</i> |
| 22. <i>Lieux du contemporain</i> | 54/55. <i>Lectures de Peirce</i> |
| 23. <i>Le conte populaire</i> | 56. <i>Spectacle et communication</i> |
| 24/25. <i>Texte et idéologie</i> | 57. <i>Signes des médias</i> |
| 26/27. <i>Langage et ex-communication</i> | 58. <i>Images et médias</i> |
| 28. <i>Théorie et pratique de la réception</i> | 59. <i>Figures de la bande dessinée</i> |
| 29. <i>Sémiologie du spectacle I</i> | 60/61. <i>L'affiche urbaine</i> |
| 30. <i>Sémiologie du spectacle II</i> | |

Address: Pl. C. Meunier 2, bte 13. 1180 Brussels - Belgium

Subscription rates:

1250 BF/year or 40 \$ US. + postage (150 BF Europe)

300 BF (non European subscr.)

Account *Degrés* 310-0149537-49 Banque Bruxelles-Lambert

CCP 000-1188802-67 de *Degrés*, A.S.B.L.

International post order *Degrés*