

XXIII

SEMINAIRE DE TEXTES

Docteur J. LACAN

23 juin 1954

Après la très intéressante contribution apportée par notre ami Granoff, et qui s'adaptait comme une bague au progrès que le précédent séminaire avait ouvert - c'est de la façon la plus aisée que j'ai poursuivi mon propos, et que j'ai pu vous mener jusqu'à cette précision qui était suspendue jusque-là, succession d'interrogations posées devant vous, ^{Cette} ~~à~~ ^{précisions} ~~sur~~ ^{c'est} le plan du symbolique, dans le champ, ~~de~~ ^{que} la fonction du transfert ^{qu'elle} peut être comprise, pour que s'ordonnent autour de ce point central toutes les manifestations dans lesquelles nous le voyons nous apparaître. Et ceci jusque dans le domaine de l'imaginaire.

Pour le faire comprendre, le faire saisir, je n'ai pas cru devoir mieux mettre l'accent que sur la définition du transfert, ~~et~~ ^{sur} la première définition qu'en avait donné Freud, qui consiste exactement en ceci, que je vous ai

suffisamment énoncé, je pense, la dernière fois, pour que vous l'ayez bien saisi. C'est que ce dont il s'agit fondamentalement dans le transfert, c'est en somme de la prise de possession d'un discours apparent par un discours masqué; que ce discours masqué est très précisément dans cette occasion le discours de l'inconscient.

Nous suspendons là le point par où cette conception fondamentale rejoint d'une certaine façon l'idée commune qu'on peut s'en faire - je dis d'une certaine façon; évidemment façon différente de cette idée commune - car vous pouvez déjà entrevoir que si ce discours masqué, qui est celui de l'inconscient, et qui s'empare, (comme par exemple dans l'histoire du rêve illustré par Freud) dans cette première définition du transfert, de ces éléments plus ou moins vidés, disponibles, du discours que sont, par exemple, les Tagesreste, et tout ce qu'on peut appeler ce qui, dans l'ordre du préconscient, est rendu disponible par un moindre investissement, de ce besoin fondamental du sujet qui est de se faire reconnaître; et c'est dans ce vide, que ce creux, avec ces matériaux, plus exactement ce qui devient à proprement parler à partir de là matériaux du discours, que le discours secret, profond, exprime, est exactement ce que nous retrouvons, non seulement dans le rêve, mais aussi le lapsus, toute la psycho-pathologie de la vie quotidienne, et notre façon d'écouter le discours de celui qui nous parle.

Vous sentez aussi que de là nous retrouvons ce que j'ai appelé tout à l'heure la conception commune; mais cette fois-ci reprise et en même temps synthétisée.

Si vous pensez à ce que je vous ai toujours enseigné du sens de ce discours de l'inconscient, dont je vous ai dit que c'était le discours de l'autre, dans ce transfert intrasubjectif, nous n'avons qu'à nous référer à notre définition de l'inconscient pour nous rendre compte comment il rejoint authentiquement l'intersubjectivité, en fin de compte, dans cette réalisation pleine de la parole, qui est le dialogue

Mais, il y avait un point qui nous arrêta : celui où nous nous sommes arrêtés la dernière fois, le phénomène fondamental de la révélation analytique, d'un discours à un autre discours qui prend le premier comme support. Nous trouvons là manifesté quelque chose de fondamental de la sémantique, qui est que tout sémantème renvoie à l'ensemble du système sémantique, à la polyvalence de ses emplois. Je vous ai expliqué la dernière fois qu'aussi bien pour tout ce qui est proprement du langage humain, il n'y a jamais (en tant qu'il est langage humain, c'est-à-dire utilisable dans la parole) univocité du symbole. Tout sémantème est toujours à plusieurs sens.

D'où nous débouchons sur cette vérité absolument manifestée dans cet empirisme subjectif, dans lequel se déplace notre expérience. Ici, nous voyons révélé concrètement ceci (que les linguistes savent bien; non pas certes qu'ils s'en accommodent, et c'est tant mieux. Quels problèmes cela leur pose!...) que toute signification ne fait jamais que renvoyer à une autre signification. Aussi bien, les linguistes en ont-ils pris leur parti. Et c'est à l'intérieur de ce champ que désormais ils développent leur science.

Il ne fait pas croire que ceci se poursuive sans ambiguïté, et que pour un Ferdinand de Saussure, qui l'a vu

d'une façon parfaitement claire, les définitions même aient été données toujours d'une façon parfaitement satisfaisante.

Cette sorte de leurre, et c'est ici un terme parfaitement ambigu, quand vous parlez de leurre, car c'est un leurre fondamental, qui fait que quand on parle du signifié on pense à la chose, alors que ce n'est justement pas de cela qu'il s'agit quand nous parlons à l'intérieur d'une théorie de la langue, du signifiant et du signifié, quand nous parlons à l'intérieur de la langue du signifiant, nous parlons du matériel audible - je précise - ce qui ne veut pas dire pour autant du son; car tout ce qui est dans le son, tout ce qui est de l'ordre de la phonétique, n'est pas pour autant inclus dans la linguistique en tant que telle. C'est du phonème qu'il s'agit, c'est-à-dire du son comme s'opposant à un autre son un ensemble ... d'oppositions à l'intérieur desquelles le phonème est comme tel reconnaissable, c'est-à-dire peut être distingué du phonème qui s'oppose à lui.

En sténotypie "pou" et "bou" se notent exactement de la même façon "p o u".
En général, la référence au contexte permet de déterminer le phonème originellement entendu et de dissiper l'ambiguïté. L'erreur est exceptionnellement possible.
(L'interlecture correcte est donc possible en sténotypie, malgré cette ambiguïté des signes).

Lorsque je ne découvre pas d'interprétation satisfaisante en français, je cherche si le phonème ou groupe de phonèmes sur lequel j'hésite a une signification possible en anglais, allemand, latin.... Si oui, il prend alors un sens. Si non, il m'est impossible de le transcrire.
Ceci ne fait d'ailleurs que confirmer ce que vous dites en ce séminaire matériel du langage, le signifié; c'est là-dessus que nous sommes; c'est la signification; et la signification n'est pour autant la chose signifiée ou, ce que vous voulez, le

signifiable. Néanmoins, il est clair que chaque fois que nous employons le langage à travers le signifié, ^{c'est} le signifiable que nous disons, c'est-à-dire la chose signifiée. Quand je dis qu'il y a à un leurre, ce n'est un leurre que pour autant que nous faisons la théorie du langage, et dans celle-ci que nous nous laissons prendre à ceci; Il est bien entendu que le langage n'est pas fait pour désigner les choses. Ce leurre est un leurre structural du langage humain; c'est en un sens sur ce leurre qu'est fondée toute vérification d'une vérité quelconque.

Ceci au point que lors d'un entretien que j'ai eu récemment avec la personne la plus éminente que nous ayons en France, puisque légitimement elle peut être qualifiée du titre de linguiste, M. (Benvenis ?) .. Il me faisait remarquer qu'une chose n'avait jamais été mise en évidence, dont, bien entendu, vous serez peut-être surpris, parce que vous n'êtes pas linguistes, mais qui, à la vérité, est extrêmement profonde. Si nous partons de la notion que toute signification interne quelconque du langage doit être définie, comme je vous l'ai dit la dernière fois, par l'ensemble des emplois possibles du terme, nous arriverons ainsi par le moyen déjà évoqué la dernière fois - (j'ai pris le mot qui me venait à l'esprit, le mot "main", avec tout ce que ce mot est, les contextes dans lesquels il peut se situer en français : main d'oeuvre, main morte... tout es mains...etc.) - à cerner les significations d'un terme. Remarquez que ceci peut s'étendre aussi à des groupes de termes, et qu'à la vérité il n'y a pas une théorie de la langue si ce n'est aussi des emplois de groupe, c'est-à-dire des locutions, et aussi des formes syntaxiques.

Mais ceci a une limite, et c'est celle-ci : en effet, jamais formulée comme telle dans cette perspective que, si nous

reprenons la phrase, elle n'a pas d'emploi, il y a donc deux zones de la signification.

Je vous donne ceci comme ouverture, vous verrez que cela a la plus grande importance, car ces deux zones de la signification c'est peut-être quelque chose à quoi nous nous référons ; par exemple, c'est une façon de définir la différence de la parole et du langage.

En bien, un homme aussi éminent que M. (Benveniste) a fait cette découverte récemment; puisqu'elle est inédite ~~elle~~ il me l'a confiée comme démarche actuelle de sa pensée. C'est quelque chose qui certainement est bien fait pour nous inspirer mille réflexions, quand nous voyons qu'un texte ...Le Père Bernaert a rappelé à ma mémoire: "tout ce que vous venez de dire sur le sujet de signification, est-ce que ça ne serait pas illustré dans le ^{"De significatione"} ~~De~~ lectionis discussio", qui constitue la première partie du "De magistro". "

Je lui ai dit: "vous parlez d'or"; ce texte n'est pas sans avoir laissé quelques traces dans ma mémoire. Et à l'intérieur même de ce que je vous ai enseigné la dernière fois. Et je crois qu'il ne faut pas négliger/les paroles que je vous envoie ^{que} obtiennent de telles réponses, voire de telles commémorations, comme s'exprime Saint-Augustin, ce qui veut dire en latin exactement l'équivalent de remémoration. La remémoration du R.P. Beirnaert vient aussi à point que les articles que nous avait apportés Granoff. Et jecrois de toute façon qu'il est assez exemplaire, significatif, enseignant, que nous nous apercevions, comme je pense que vous pourrez vous apercevoir, à l'intérieur de l'exposé du R.P. Beirnaert que les notions que les linguistes, en somme - si tant est que nous puissions faire

à travers les âges une grande famille qui s'appellerait de ce nom "les linguistes" - ont mis quinze siècles à redécouvrir, comme un soleil qui se relève, ou comme une aube naissante, sont déjà exposées dans ce texte de Saint Augustin, qui est une des choses les plus admirables qu'on puisse lire. Car, bien entendu, vous pensez que je me suis donné le plaisir de le relire à cette occasion.

Vous verrez que Saint Augustin parle des problèmes les plus aigus de la linguistique moderne. Tout de ce que je viens de vous dire sur le signifiant et le signifié est là, développé avec une lucidité sensationnelle, tellement sensationnelle que je crains que les commentateurs spirituels qui s'y sont livrés n'aient peut-être pas vu toujours toute la subtilité - On voit bien que pour ce qui est vu, avoué, le commentateur trouve que le profond Docteur de l'Eglise s'égare dans des choses en somme qui lui paraissent bien futiles - Il est curieux que ces choses d'utiles ne soient rien d'autre que le point le plus aigu de la pensée moderne sur le langage.

. Beirnaert

J'ai eu exactement six ou sept heures pour explorer un peu ce texte. Alors, ça n'est sûrement qu'une petite introduction.

. Jacan

Comment traduisez-vous "de significatio de locutionis"?

. Beirnaert

De la signification de la parole.

. Jacan

Oui, locutio est incontestablement parole.

. Beirnaert

Oratio est le discours.

. Jacan

Nous pourrions dire : de la fonction signifiante de la parole. Nous avons plus loin un texte où significatio lui-même est bien élucidé en ce sens de la fonction signifiante de la parole.

Ici la parole étant employée au sens large du langage mis en fonction dans l'élocution, voire l'éloquence, et ce n'est pas la parole pleine ni la parole vide. C'est l'ensemble de la parole.

La parole pleine, comment le traduiriez-vous en latin ?

Il y a une expression, à un certain moment, l'énoncé plein, la sententia plena. L'énoncé plein est celui où il y a non seulement un verbe, mais un sujet, un nom; et tant qu'il n'y a que le verbe, et qu'il n'y a pas un sujet à ce verbe, il n'y a pas d'énoncé plein.

Justement. Je voulais vous en parler. C'est au moment où il discute ...Ce qu'il appelle sententia plena, cela veut dire simplement la phrase complète; ce n'est pas la parole.

Oui. C'est la phrase complète, en tant que verbe et sujet.

... Là, il s'agit de démontrer que tous les mots sont des noms. Il emploie plusieurs sortes d'arguments..Qu'ils peuvent être employés en tant que noms dans une phrase. Je vais vous donner un exemple : le si est conditionnel ; mais "le si me déplait", en ce cas le si est employé comme nom. Saint Augustin procède avec toute la rigueur et l'esprit analytique d'un linguiste moderne. Il montre que c'est l'usage dans la phrase qui définit la qualification comme partie du discours.

Je crois que sententia plena n'est pas ce que j'appelle la parole pleine, quand je parle de parole pleine. Avez-vous pensé comment traduire en latin parole pleine ?

Je ne vois pas bien...Peut-être le rencontrera-t-on au cours du texte.

Si vous permettez, je vais situer le dialogue philosophique. Il a été composé par Augustin en 389, quelques années après son retour en Afrique. C'est un dialogue intitulé "De magistro" (du maître), qui comporte deux interlocuteurs : Augustin, d'un côté, et, de l'autre, son fils Adéodat, lequel était âgé alors de 16 ans. Cet Adéodat était très intelligent. C'est Saint Augustin qui le dit lui-même, et il dit que les paroles qu'il met dans la bouche d'Adéodat sont des paroles vraiment prononcées par ce garçon de 16 ans, qui s'avère être un disputeur de première force.

1. L'enfant du péché.

3. Le thème central, je dirais plutôt le thème axial qui marque la direction vers laquelle s'oriente tout le dialogue c'est ...le langage transmettant la vérité du dehors (foras sonantibus verbis) par les paroles qui sonnent au dehors. Le disciple voit toujours la vérité au dedans. C'est au dedans qu'il la conque. C'est l'axe du discours.

Seulement, avant d'en arriver à cette conclusion à laquelle se précipite la discussion, le dialogue serpente longuement et livre une sorte de doctrine du langage et de la parole dont nous pourrions tirer quelque profit.

J'en donne les deux grandes divisions, deux grandes parties : la première à laquelle nous nous arrêterons d'abord est la discussion "disputatio de locutionis significatione" (discussion sur la signification de la parole). La seconde partie "veritatis magister solus est scriptus".

La première partie se divise en deux sections : l'une intitulée synthétiquement : "de signis ...", traduit assez mal ici par "de la valeur des mots". Il s'agit de bien autre chose,

Car on ne peut pas identifier "signum" et "verbum". Valeur n'y est pas.

La seconde partie : les signes ne servent de rien pour apprendre.

Commençons par la première : de signis (sur les signes).

Interrogation posée par Augustin à son fils : "qu'est-ce que nous voulons faire, quand nous parlons ? (cum loquimur)." .

- Réponse : nous voulons ou enseigner ou apprendre, suivant la position de maître ou de disciple.

- ça ne suffit pas, "dit Saint Augustin, Il va essayer de montrer que même quand on veut apprendre et qu'on interroge pour apprendre, en enseigne encore.

- "pourquoi ?

- Parce que l'on apprend précisément à celui à qui on adresse l'interrogation. On lui enseigne dans quelle direction l'on veut savoir."

Donc, définition générale : "Tu vois donc, mon cher, que par le langage, on ne fait rien d'autre qu'enseigner".

Vous permettez une remarque ? Je pense que vous saisissez combien, dès ce départ, nous sommes vraiment sur le plan de tout ce qu'ici j'essaie de vous expliquer, sur la différence qu'il y a entre les schémas ordinaires de la communication en tant que signaux et l'échange de la parole interhumaine. Nous sommes déjà d'emblée dans l'intersubjectivité, puisque tout de suite, d'emblée, il met l'accent sur "docere" et "dicere" (qui sont impossibles à distinguer), que toutz

interrogation est essentiellement tentative d'accord des deux paroles; ce qui implique l'accord d'abord des langages. Il n'y a aucune espèce d'échange possible sinon à travers l'identification réciproque des deux univers complets du langage.

Toute parole est déjà comme telle enseigner; elle n'est pas jeu des signes; elle est justement sur le plan de cette signification du niveau supérieur dont je parlais tout à l'heure, déjà elle se situe sur le niveau non de l'information mais de la vérité.

B. - " Je ne pense pas que nous voulions rien enseigner lorsque personne n'est là pour apprendre "

L. Chacune de ces répliques mériterait d'être isolée en elle-même.

3. Alors, de là, ayant mis l'accent sur l'enseignement, il passe à une excellente manière d'enseigner "per commemorationem", c'est-à-dire "par ressouvenir".

Il y a donc deux motifs du langage. Nous parlons : ou pour enseigner, ou pour faire se ressouvenir, soit les autres, soit nous-même.

L'accent est mis ici sur une fonction de la parole de faire se ressouvenir de quelque chose.

A la suite de ce début de dialogue, Augustin pose la question :

- "A ton avis, est-ce seulement pour enseigner ou se souvenir que la parole a été instituée".

(Ici, n'oublions pas l'atmosphère religieuse dans laquelle se situe le dialogue). L'interlocuteur répond :

- " Il y a tout de même la prière

- Dans la prière, on dialogue avec Dieu. Est-ce qu'on peut

croire que Dieu reçoit de nous un enseignement ou un rappel ? Ceci ne vaudrait pas dans cette forme de dialogue".

Je passe sur ce qu'il dit à ce moment-là, La conclusion étant la suivante que quand on parle dans ce dialogue, ça n'est pas pour faire se/r essouvenir ou pour enseigner au sujet avec lequel on dialogue, mais plutôt pour avertir les autres que l'on est en train de prier. Donc, pas par rapport au dialogue, mais à ceux qui peuvent nous voir dans ce dialogue.

C'est très frappant. La prière est ~~différente~~ tirée nettement dans le sens de l'ineffable. Il exclut la prière comme fondamentale du champ de la parole; ce qui a une valeur importante..

Dans ce cas-là, il ne s'agit pas de se ressouvenir, ou d'apprendre.

Ceci dit, l'enseignement se fait par des mots.

- "Qu'est-ce que c'est que les mots dont on se sert pour enseigner ou se/r essouvenir ?"

- "Ce sont des signes".

Nous avons ici toute une réflexion sur verbum et signum. "Un signe est toujours fait pour signifier quelque chose, sinon, il n'est pas signe".

Pour développer sa pensée et expliciter un peu comment il conçoit ce rapport du signe ou signifiable, il propose à son interlocuteur un vers de l'Énéïde.

Il n'a pas encore défini signifiable.

Non, pas encore : signifier quelque chose; quoi? On ne sait pas encore.

Il prend donc un vers de l'Énéïde.

"Si nihil ex tanta supera placet urbe relinqui"

(Aen. II, 659)

Et ici il va y avoir toute une maïeutique, à laquelle il va essayer de rechercher cet aliquid. Il commence par demander à son interlocuteur :

- "Combien y a-t-il de mots dans le vers ?
- Huit.
- Il y a donc huit signes. Comprends-tu ce vers ?
- Je le comprends
- Dis-moi maintenant ce que chaque mot signifie".

Alors, Adéodat est un peu embêté pour le "si". Il dit :

- "je ne trouve aucun autre mot qui puisse en expliquer le sens. Il faudrait retrouver un équivalent; je ne le trouve pas."

Augustin dit: ~~XXXXXXXXXX~~

- "Quelle que soit la chose signifiée par ce mot, sais-tu au moins où elle se trouve ?
- Il ne s'agit pas du tout d'une chose matérielle. Ce "si" signifie un doute. Or où se trouve le doute, si ce n'est dans l'âme ?"

C'est intéressant, parce qu'immédiatement nous voyons que le mot renvoie à quelque chose, qui précisément est de l'ordre spirituel, d'une réaction du sujet comme tel.

Vous êtes sûr ?

Je crois.

J.L.
B.

Enfin, il parle là d'une localisation.]

qu'il ne faut pas spatialiser. Je dis "dans l'âme" par opposition au matériel.

Alors, il passe au mot suivant. C'est "hihil", c'est-à-dire "rien". Adéodat dit :

- "Evidemment, c'est ce qui n'existe pas

- Tu dis peut-être vrai, répond Saint Augustin, mais ce qui n'existe pas ne peut en aucune façon être quelque chose. Donc le second mot n'est pas un signe, parce qu'il ne signifie pas quelque chose. Et c'est par erreur qu'il a été convenu que tout mot est un signe, ou que tout signe est signe de quelque chose".

Adéodat est embarrassé :

- "Si nous n'avons rien à signifier, c'est de la folie si nous parlons. Donc, il doit y avoir quelque chose."

Augustin lui donne la réponse :

- "Est-ce qu'il n'y a pas une certaine réaction de l'âme quand, ne voyant pas une chose, elle se rend compte cependant, ou croit s'être rendu compte qu'une chose n'existe pas. Pourquoi ne pas dire que tel est l'objet signifié par le mot "rien"; plutôt que la chose même, qui n'existe pas? Donc, ce qui est signifié ici c'est la réaction de l'âme devant une absence de quelque chose qui pourrait être là".

La valeur de cette première partie est très exactement de montrer qu'il est impossible de manier le langage en référant terme à terme le signe à la chose. Et c'est fait d'une façon qui pour nous a une valeur signalétique, dont il ne faut pas oublier que la négativité n'avait pas été élaborée au temps de Saint Augustin; et que quand même, par la force des signes, ou des choses, (nous sommes précisément là pour tâcher de le

savoir) c'est tout de même sur ce "nihil" qu'il achoppe; d'abord en prenant ce très beau vers - dont je vous signale au passage que le choix n'est pas tout à fait indifférent; Freud connaissait certainement très bien Virgile; et ce vers qui évoque la Troie disparue fait curieusement écho au fait que quand Freud veut définir l'inconscient, dans une autre partie de son oeuvre, si vous regardez de près, c'est de la même façon, dans le "Malaise dans la civilisation", qu'il parle d'une espèce de présence dans notre connaissance de l'histoire de Rome de tous ces monuments de la Rome disparue, à travers lesquels Freud s'est mentalement promené en même temps qu'il se promenait dans les ruines de Rome; et c'est par une métaphore de cette espèce, historique, liée à la disparition de choses qui restent essentiellement là, si peu qu'il reste de la ville de Troie, en cette présence-absence, que Freud, dans un autre moment de son oeuvre met son explication de l'inconscient au début de "Malaise dans la civilisation".

Augustin passe ensuite au troisième terme, qui est "ex".

Là, son disciple lui donne au autre mot pour expliquer ce que signifie le mot "ex". C'est le mot "de"; expliquant d'ailleurs ce mot en détail, qu'il s'agit d'un terme de séparation avec une chose où se trouve l'objet, dont on dit qu'il vient de cela.

A la suite de quoi, Augustin lui fait remarquer qu'il a expliqué des mots par des mots: "ex" par "de"; mot très connu par d'autres très connus. Et alors, il le pousse pour dépasser le plan où il continue à situer; et il dit :

- "Je voudrais que tu me donnes montres, si tu le peux, les choses dont ces mots sont les signes".

Une question se pose. Il prend comme exemple :

- "Est-ce qu'il est possible plutôt de saisir une chose en dehors des paroles, que de la désigner par une parole".

Il prend comme exemple la muraille : ~~Est~~ "Est-ce que tu peux la montrer du doigt ? Je verrais la chose même, dont ce mot de trois syllabes est le signe. Et toi tu la montrerais sans néanmoins apporter aucune parole. Par conséquent, voilà une chose en rapport avec trois syllabes, qu'on peut montrer sans aucune parole. Cela vaut aussi pour les qualités corporelles, la couleur...etc... Est-ce que le son, l'odeur, la saveur... autre chose que les choses vues, la pesanteur, la chaleur, les autres objets qui regardent les autres sens, est-ce qu'on peut aussi les montrer du doigt ?"

Alors, ici, c'est tout un exposé sur le langage par gestes. Augustin demande à son disciple s'il a bien examiné les sourds qui communiquent par gestes, au moyen de gestes, avec leurs congénères. Et il montre que par cette espèce de langage entre les sourds ce ne sont pas seulement les choses visibles qui sont montrées, mais aussi les sons, les saveurs, les autres choses. Il va plus loin

Cela me rappelle le petit jeu auquel nous nous sommes livrés à Guitrencourt dimanche. Les acteurs au théâtre font comprendre et développent des pièces sans paroles, au moyen de la danse....

Ce que vous évoquez là est en effet très instructif; dans un petit jeu qui consiste à se mettre dans deux camps, et à faire deviner le plus rapidement possible à ses partenaires un mot donné secrètement par le meneur de jeu, on met en évidence exactement ce que Saint-Augustin nous démontre, nous rappelle dans ce passage.

Je peux vous en montrer plusieurs illustrations tout à fait sensibles. Car ce qui est dit ici n'est pas tellement la dialectique du geste que la dialectique de l'indication. Qu'il prenne la muraille tout de suite, nous ne nous étonnerons pas; car c'est encore plus à la muraille du langage qu'il va se heurter qu'à la muraille réelle. Il fait remarquer ~~par exemple~~ ainsi que les choses qui peuvent être désignées ne sont pas seulement les choses mais aussi les qualités. Et il est trop clair que cette dialectique de l'indication est ambiguë. Car il n'est pas certain qu'en désignant la muraille celui à qui s'adresse ce signe encore qu'est l'indication - c'est là qu'est tout le relief de l'argumentation, que même l'indication est encore un signe, mais parfaitement ambigu - car comment savoir si c'est la muraille ou par exemple la qualité d'être râpeuse, ou verte, grise.... De même, dans le petit jeu de l'autre jour, quelqu'un ayant à exprimer "lierre" est allé chercher du lierre. On lui a dit "vous avez triché". C'est une erreur. Car la personne apportait, quoi ? Trois feuilles de lierre. Cela pouvait désigner la forme, la couleur verte, ou la Sainte Trinité ...etc...

— J'allais faire une remarque sur le langage, quand on emploie les choses, même.

Vous avez lu le texte ?

noni Non

acan Alors !...Vous allez le réinventer!..

oni Il semble qu'on va traiter la chose comme un mot. Si j'emploie le mot "chaise"...Si le mot même me manque, et que je brandisse une chaise pour compléter ma phrase, ce n'est donc pas la chose que j'emploie ainsi, mais le mot; il n'est donc pas possible de parler par une chose, mais toujours par mots.

irnaert Il dit : "c'est entendu, on n'emploie pas toujours des mots mais des signes. Alors la question...."

1 Nous touchons là au coeur de l'ambiguïté qu'il produit dans ses fameuses interprétations dites des gestes ou des mouvements, ou prétendument des émotions du sujet. Votre exemple illustre parfaitement que tout ce que nous interprétons dans ce registre dans l'analyse est exactement de la même façon que vous venez d'employer chaise, soit que le mot vous manque, ou que parlant une langue étrangère vous ne le sachiez plus (Stuhl)...Et vous prendrez la chaise dans la main. Et on comprendra que c'est chaise.

Si vous regardez de près, tout ce que nous interprétons sur le plan des réactions actuelles du sujet /est toujours pris dans le discours exactement de la même façon. Et ceci devrait nous permettre d'aller beaucoup plus loin.

naert Il n'y a rien qui puisse être montré sans signe. Et Adéodat va essayer de montrer qu'il y a des choses qui peuvent l'être.

Augustin pose la question :

- "Si je demandais: qu'est-ce que marcher ? Et que, te levant, tu accomplisses cet acte, ne te servirais-tu pas, pour me l'enseigner de la chose elle-même plutôt que de la parole" ?

Adéodat, confondu, dit :

- "Cui, je l'avoue. J'ai honte de n'avoir pas vu une chose aussi évidente. Alors, il y a des tas d'autres choses qui peuvent être montrées sans signes : ~~vixer~~ crier, être debout....etc"

Augustin continue e n lui posant une question :

- "Si je te demandais, au moment où tu marches : qu'est-ce que marcher ? Comment me l'apprendrais-tu ?

- Je ferais, par exemple l'action un peu plus vite pour attirer ton attention après ton interrogation par quelque chose de nouveau, tout en ne faisant rien d'autre que de faire ce qui devait être montré

- Alors, tu te hâtes; et ce n'est pas la même chose se hâter que marcher. Alors comment faire la distinction entre se hâter et marcher ? Il va croire que tu lui montres que ce que tu désignes par le phonème marcher c'est se hâter ? (que "ambulare" c'est "festinare" ?)"

Comme tout à l'heure, avec le nāhil, on frôlait la négativité, avec cet exemple du festinare on fait remarquer que festinare peut s'appliquer à toutes sortes d'autres actes; et il est impossible de distinguer si c'est se hâter ou marcher. Il y a autre chose, plus précisément, un autre point du discours c'est qu'à montrer n'importe quel acte dans son temps particulier, le sujet n'a aucune raison, sans mots, de conceptualiser l'acte lui-même. Car il peut croire que c'est cet acte, là, dans ce temps-là.

Nous retrouvons "le temps c'est le concept", c'est-à-dire que c'est en tant que c'est le temps de l'acte qui est pris par lui-même et séparé de l'acte particulier que l'acte peut être

littéralement conceptualisé, c'est-à-dire garder dans un nom.

Nous allons arriver là à la dialectique du nom.

.B. Il distingue là les temps. Il dit :

- "Mais, tout de même, si nous sommes interrogés sur un acte que nous pouvons faire sans le faire au moment même ou nous sommes interrogés, si on nous pose la question, et que nous faisons l'acte après, est-ce qu'à ce moment-là nous ne montrons pas la chose par la chose elle-même ?" (C'est la question posée par Adéodat).

- "Accepte cette chose. Il est donc entendu entre nous qu'on peut montrer sans signe, soit les actes que nous ne faisons pas quand on nous interroge, mais que pourtant nous pouvons accomplir aussitôt, soit les signes eux-mêmes, le signe étant, se montrant, se manifestant lui-même dans l'action parlée. Car lorsque nous parlons, nous formons des signes (signa facimus, d'où on tire significare = signifier. Et parler = signa face."

Dans cette dialectique, ce qui peut en fin de compte être montré sans signes, et dont il vient de démontrer les difficultés. Il fait une exception pour une seule action, qui est celle de parler. Car celle-là, de toute façon, qu'est-ce que parler. Quoi que je dise pour le lui apprendre, il m'est nécessaire de parler. Partant de là je continuerai mes explications jusqu'à me rendre clair de ce qu'il veut sans m'écarter de la chose qu'il veut qu'on lui montre, et sans m'écarter des signes de cette chose elle-même.

C'est la seule action qui puisse en effet de façon équivalente se démontrer. Et c'est justement parce que c'est l'action par essence qui se démontre par les signes. La signification seule est retrouvée dans notre appel, la signification

renvoie toujours à la signification.

.B. Il résume là tout ce qu'il a trouvé.

Rappelons-nous la question posée à propos du ...

La demande porte sur certains signes qu'on peut démontrer par d'autres signes. Si d'autre part on interroge sur des choses qui ne sont pas des signes, on les montrera soit en les accomplissant après la demande - c'est le cas de marcher lorsqu'on a posé la demande - ; soit en donnant des signes qui peuvent attirer l'attention - c'est la muraille.-Donc, une division en trois parties.

Et il va reprendre cette division pour réapprofondir chacune des parties ainsi dégagées.

Prenons la première chose, le fait que des signes se montrent par des signes. C'est là-dessus qu'il va faire porter ses considérations :

- "Est-ce que les seules paroles sont des signes" ?
- Non
- Il semble qu'en parlant nous signifions par des mots ou bien les mots eux-mêmes, ou bien d'autres signes".

Il prend le fait de la parole, et montre que par la parole on peut signifier et désigner d'autres signes que la parole, par exemple des gestes, des lettres, etc.

Exemples de deux signes qui ne sont pas verba : gestus, littera.

Ici, Saint Augustin se montre plus sain que nos contemporains qui peuvent considérer que le geste n'est pas d'ordre symbolique et situé au niveau d'une réponse animale, par exemple. Le geste quelque chose qui justement serait apporté comme une objection. Ce que nous disons que l'analyse se passe tout entière dans la parole. "Les gestes du sujet nous disent ils ?"

Il est tout à fait clair qu'un geste humain est un langage, il est du côté du langage et non de la manifestation motrice, c'est évident.

5.B.

Le verbum peut renvoyer à un objet réel.

Il s'occupe du cas précis dans lequel le signe renvoie au même signe, ou à d'autres signes que le geste. Et alors il revient au mot. : "ces signes ce sont les mots". Il demande :

- "A quel sens s'adressent-ils ?

- A l'ouïe

- Et le geste ?

- A la vue

- Et les mots écrits ?

- Ce sont des sons de voix articulée avec une signification, laquelle ne peut être perçue par un autre sens que par l'ouïe. Donc ce mot écrit renvoie au mot qui s'adresse à l'oreille, de façon que celui-ci s'adresse alors à l'esprit".

Ceci dit, Augustin va prononcer alors un verbum précis "nomen" (le nom), et se poser la question : "nous signifions quelque chose avec ce verbum qu'est nomen ?

- Oui. Nous pouvons signifier Romulus, Roma, fluvius; virtus... et autres choses innombrables; ce n'est qu'un intermédiaire.

- Ces quatre noms, est-ce qu'ils renvoient à autre chose ? Est-ce qu'il y a une différence entre ce nom et l'objet qu'il signifie ? Quelle est cette différence ?" Demande Augustin.

- Les noms sont des signes", répond Adéodat, "et les objets n'en sont pas. "

Donc, toujours à l'horizon, les objets qui ne sont pas des signes, tout à fait à la limite. Et c'est ici qu'intervient

le terme de significabilia, que Saint Augustin emploie pour la première fois dans ce dialogue; et il convient qu'on appelle-
ra "significables" ces objets susceptibles d'être désignés par un
signe sans être eux-mêmes un signe, de façon à être prêtés
commodément.

Il revient aux quatre signes intermédiaires.

- "Est-ce qu'ils ne sont désignés par aucun autre signe que par
nomen? (ils sont désignés d'abord par nomen).

- Nous avons établi", répond Adéodat, "que les mots écrits
sont des signes de ces autres signes que nous-mêmes exprimons
par la voix. Si nous les exprimons, quelle différence y a-t-il, alors,
entre ces deux signes : le signe parlé (Roma, Romulus), et
le signe écrit ? Les uns sont visibles, et les autres sont
audibles. Et pourquoi n'admettrais-tu pas", demande Adéodat, "ce
nom, si nous avons admis significable le nom d'audible?"

- "Bien sûr", dit Augustin, "Mais je te demande de nouveau les
quatre signes, dont il s'agit (Roma, Romulus, virtus, fluvius)
est-ce qu'ils ne peuvent être signifiés par aucun autre signe
audible que les quatre ~~autres~~ dont nous venons de parler?"

Là, on peut aller un peu plus vite. Toutes les dernières
questions vont porter tout entières sur les signes qui se dési-
gnent eux-mêmes. ~~Et ceci est orienté~~, je crois - si vous
l'avez compris comme moi - vers un approfondissement du sens du
signe verbal, qui joue autour du verbum et du nomen.

Nous avons traduit le verbum par le mot. (le traducteur le
traduit à un moment par la parole).

.....
A propos des phonèmes, ou groupes de phonèmes employés dans une langue, il se pourrait qu'un phonème dans une langue, isolé, ne désigne rien; on ne peut le savoir que par l'usage et par l'emploi, c'est-à-dire intégration dans le système de la signification. Il est très net que verbum est employé comme tel, et l'importance est ceci que là va tourner toute la démonstration qu'il va suivre; à savoir :

- "est-ce que tout mot peut être considéré comme un nomen" ?

D'est assez visible dans la grammaire. Et en latin il y a un usage de nomen et de verbum qui correspond à peu près. Vous savez que ceci soulève de grandes questions linguistiques. On aurait tort de distinguer les verbes d'une façon absolue, même dans les langues où l'emploi par exemple substantif du verbe est extrêmement rare (comme en français, où nous ne disons pas : le laisser, ou le faire, ou le se trouver; cela ne se fait pas) N'empêche que ~~le français~~ en français la distinction du nom et du verbe est plus vacillante que vous ne pouvez le croire.

Il s'agit pour l'instant de ce que Saint Augustin...
Quelle valeur, Père Beifnaert, donneriez-vous - dans notre vocabulaire - à nomen? après toute la démonstration, supposant franchie toute cette longue discussion qu'Augustin engage avec Adéodat pour le convaincre que nomen et verbum, encore qu'ayant des emplois différents, peuvent être considérés comme se désignant l'un l'autre; que tout nomen soit un verbum, cela va de soi. L'inverse va beaucoup moins de soi. On peut pourtant

démontrer qu'il y a des emplois de n'importe quel verbum, (y compris le si, mais, car....) .

De quoi s'agit-il, à votre avis dans l'ensemble de la démonstration, quelle est son idée dans cette identification du nomen et du verbum? En d'autres termes, qu'est-ce qu'il ne donne pas, dans cette démonstration, la valeur nominale, à proprement parler ? Qu'est-ce qu'il veut dire? Que vise-t-il dans notre langage? Comment traduisez-vous nomen dans le langage du séminaire ?

B. Je n'ai pas très bien trouvé.

L. C'est exactement cela que nous appelons ici le symbole, le nomen, c'est la totalité signifiant-signifié, particulièrement en tant qu'elle sert à reconnaître, en tant que sur elle s'établit le pacte et l'accord, le symbole au sens de pacte. C'est sur le plan de la reconnaissance que le nomen s'exerce. Ce qui est, je crois, conforme au génie linguistique du latin, où il y a toutes sortes d'usages, que j'ai relevés pour vous, juridiques, du mot nomen, qui peut s'employer dans le sens de "titre de créance.

D'autre part, si nous nous référons au jeu de mots hugolien - et il ne faut pas croire qu'Hugo était un fou - le jeu de mots : nomen / numen; le mot nomen se trouve linguistiquement dans un double rapport. Il a une forme originelle, qui le met en rapport avec numen, le sacré. Mais l'évolution linguistique du mot a été happée par le nocere. Et c'est ce qui a donné les formes comme agnomen, dont il est difficile pour nous de croire qu'elles ne viennent pas de nomen, mais d'une captation de nomen par cognoscere. Mais les usages juridiques nous indiquent assez que nous ne nous trompons pas en en

faisant le mot dans sa fonction de reconnaissance, de pacte, et de symbole interhumain.

3.

En effet. Saint Augustin l'explique par tout le passage où il parle de se nommer, ceci s'appelle, ceci se nomme. Or je crois que ceci s'appelle, ceci se nomme, c'est par référence évidemment à la notion intersubjective : une chose se nomme .

A un autre endroit, il parle des deux valeurs du mot verbum, et nomen; il fait l'étymologie fantastique, verbum en tant qu'il frappe l'oreille, ce qui correspond quant au sens à la notion que nous en donnons, à savoir la matérialité verbale; et nomen en tant qu'il fait connaître. Seulement, ce qui n'est pas dans Saint Augustin - et pour certaines raisons définies: simplement, parce que Saint Augustin n'avait pas lu Hegel - c'est la distinction du plan de la connaissance (agnoscere) et de la reconnaissance; c'est-à-dire une "dialectique essentiellement humaine" (c'est-à-dire à mettre entre-guillemets). Mais, comme, lui, Saint Augustin, est dans une dialectique qui n'est pas athée...

Mais quand il y a : s'appelle, se rappelle, et se nomme; c'est la reconnaissance .

Sans doute. Mais il ne l'isole pas; parce que pour lui en fin de compte il n'y a qu'une reconnaissance, celle du Christ. Mais c'est certain, c'est forcé, que dans un langage cohérent, au moins le chapitre, même s'il n'est pas développé, apparaît. Même les chapitres qu'il résout d'une façon différente de la nôtre sont indiqués.

Vous savez, c'est l'essentiel.

Passer à un deuxième chapitre, ce que vous avez appelé la puissance du langage, ce qui donnera l'occasion de reprendre

TT

là-dessus la prochaine fois.

L.B. Que les signes ne servent à rien pour apprendre

J.L. Avec le sens qu'il a donné à dicere, ce qui est fondamentalement la signification, le sens essentiel, de la parole.

G.B. C'est-à-dire que cette fois nous passons non plus du rapport des signes aux signes, mais que nous abordons le rapport des signes aux choses signifiées.

L. Du signe à l'enseignement.

B. C'est mal traduit, c'est plutôt au signifié.

I. Signifiable : dicendum... oui. Il nous a dit d'un autre côté que dicere c'est docere.

Je ~~peux~~ passe deux ou trois pages pour en arriver à l'affirmation qu'il pose au début que quand les signes sont entendus l'attention se porte vers la chose signifiée. Donc, le signe renvoie à la chose signifiée lorsqu'on l'entend. Car telle est la loi, douée naturellement d'une très grande force: quand les signes sont entendus, l'attention se porte vers la chose signifiée

À quoi Saint Augustin fait une objection intéressante au point de vue analytique - on le rencontre de temps en temps - Adéodat avait dit :

- "c'est entendu; les mots renvoient aux choses signifiées." Alors Augustin dit :

- "Qu'est-ce que tu dirais si un interlocuteur, par manière de jeu, concluait que si quelqu'un parle de lion, un lion est sorti de la bouche de celui qui parle; et il a demandé en effet si les choses que nous disons sortent de notre bouche; l'autre n'ayant pu le nier, il s'arrangea pour que cet homme en parlant nommât un lion. Dès que cet homme l'eut fait, il le tourna en ridicule, et il ne pouvait nier, lui, cet homme sans méchanceté,

qu'il semblait avoir vomi une bête si cruelle."

- "C'est", répond Adéodat, "le signe qui sort de la bouche, et non la signification, non pas le concept, mais son véhicule."

Après quoi, n'oublions pas ce vers quoi il veut nous orienter, à savoir qu'au fond ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ d'où vient la connaissance ? Des choses.

Il va procéder par étapes, en commençant par poser la question :

- "qu'est-ce qu'il faut préférer, qu'est-ce qui est préférable, la chose signifiée, ou bien son signe? Le mot ou la chose qu'il signifie?"

Suivant un principe, tout à fait universel à cette époque, on doit estimer les choses signifiées plus que les signes, puisque les signes sont pour ordonner à la chose signifiée; et que tout ce qui est ordonné à autre chose est moins noble que ce à quoi il est ordonné, "à moins que tu n'en juges autrement", dit Saint Augustin à Adéodat.

Alors, l'autre trouve un mot :

- "par exemple, quand nous parlons d'ordures (le mot latin étant "coenum"), est-ce que dans ce cas le mot n'est pas préférable à la chose? Nous préférons de beaucoup entendre le mot que de sentir la chose?"

C'est intéressant, car cela va permettre d'introduire entre la chose dans sa matérialité et le signe la connaissance de la chose, à savoir la science à proprement parler.

- "En effet", demande Augustin, "quel est le but de ceux qui ont imposé ainsi un nom à cette chose, sinon de leur permettre de se conduire par rapport à cette chose, de la connaître, et

de les avertir du comportement à avoir envers cette chose. Il faut tenir en plus haute estime cette connaissance de la chose qu'est le mot lui-même. Il précise^{que} la science elle-même donnée par ce signe doit être préférée.

- "La connaissance de l'ordure, en effet, doit être tenue pour meilleure que le nom lui-même, lequel doit être préféré à l'ordure elle-même; car il n'y a pas d'autre ~~xxx~~ raison de préférer la connaissance au signe, sinon que celui-ci est pour celle-là, et non celle-là pour celui-ci. On parle pour connaître, non pas l'inverse".

Il y a toute une série de développements sur lesquels je passe .. "de même qu'il ne faut pas vivre pour manger, mais manger pour vivre"....etc.

Autre question posée. Nous étions ici entre la chose et le signe. Nous avons introduit maintenant la connaissance des choses. Autre problème : "est-ce que la connaissance des signes va être estimée préférable à la connaissance des choses?" C'est un problème nouveau; il l'amorce, mais ne le traite pas.

Enfin, il conclut tout ce développement en disant :

- "la connaissance des choses l'emporte non sur la connaissance des signes, mais sur les signes eux-mêmes".

Il revient alors au problème abordé dans la première partie, :

- "examinons de plus près s'il y a des choses qu'on peut montrer par elles-mêmes, sans aucun signe, comme : parler, marcher, s'asseoir, et autres semblables. Est-ce qu'il y a des choses qui peuvent être montrées sans signe?"

- "Aucune", dit Adóodat, "si ce n'est la parole".

Augustin dit :

- "Est-ce que tu es tellement sûr de tout ce que tu dis?"

- "Je ne suis pas sûr du tout".

Augustin amène un exemple de chose qui se montre sans signe. - (Et alors j'ai pensé à la situation analytique) -

- "Si quelqu'un, sans être au courant de la chasse aux oiseaux qui se pratique avec des baguettes et de la glu, rencontrait un oiseleur portant son attirail, et qui, sans être encore à la chasse est en chemin, et si en/vo^{le}yant il s'attachait à ses pas se demandant avec étonnement ce que veut dire cet équipement; si maintenant l'oiseleur se voyant observé préparait ses baguettes dans l'intention de se montrer, dans cette situation; et avisant un oiselet tout proche, à l'aide de son bâton et du faucon, l'immobilisait, le dominait et le capturait; l'oiseleur n'aurait-il pas, sans aucun signe, mais par son action même, instruit son spectateur de ce qu'il désirait savoir?"

- "Je crains", dit Adéodat, "qu'il n'en soit ici comme à propos de ce que j'ai dit de celui qui demande ce qu'est la marche; je ne vois pas que l'art de l'oiseleur soit montré totalement".

Augustin continue en disant :

- "il est facile de se déviver de cette préoccupation; si notre spectateur avait assez d'intelligence pour inférer ce qu'il voit la connaissance entière de cette sorte d'art, il suffit en effet pour notre affaire que nous puissions enseigner sans signes quelque matière, sinon toutes, à quelques hommes au moins. Il ne prétend pas ~~à~~ montrer pour tout le monde".

- "Je puis à mon tour ajouter", dit Adéodat, "que si cet homme est vraiment intelligent, quand on lui aura montré la marche en faisant quelques pas, il saisira entièrement ce qu'est marcher".

- "Je t'en donne la permission", dit Augustin", et avec plaisir. Tu vois, chacun de nous a établi que sans employer de signes quelques-uns pouvaient être instruits de certaines choses. L'impossibilité de rien enseigner sans signes est donc fausse. Après ces remarques, en effet, ce n'est pas l'une ou l'autre chose, mais des milliers de choses qui se présentent à l'esprit, comme capables de se montrer d'elles-mêmes, sans aucun signe, sans parler des innombrables spectacles où tous les hommes font étalage des choses même. Voici toute une action qui prend valeur, se montre sans signe; ^{en}à quoi on pourrait répondre que de toute façon elles sont significatives; car c'est tout de même toujours au sein d'un univers dans lequel sont situés les sujets que toutes les démarches de Moïseleur prennent un sens

Le Père Beirnaert m'évite, par ce qu'il dit avec beaucoup de pertinence, d'avoir à vous rappeler que l'art de l'oiseleur, comme tel, ne peut exister que dans un monde déjà structuré par le langage ou la parole humaine. Il n'est pas besoin d'insister

Ce dont il s'agit n'est pas de vous ramener à la prééminence des choses sur les signes, mais de ^{vous} faire douter de la prééminence des signes dans la fonction essentiellement parlante d'enseigner.

C'est ici que se produit la faille entre signum et verbum, nomen, instrument de l'enseignement en tant qu'instrument de la parole.

En d'autres termes, de faire appel à une dimension qui est en somme celle à laquelle nous autres psychologues - les psychologues sont des gens plus spirituels, au sens technique, religieux, du mot qu'on ne le croit; ils croient, comme Saint Augustin, à l'illumination, à l'intelligence... Les psychologues.

le désignent quand ils font de la psychologie animale, ils parlent d'instinct, d'Erlebnis. C'est curieux, ce rapport. Je vous le signale au passage - C'est précisément parce que Saint Augustin veut nous engager dans une vérité conquise par l'illumination, dans une dimension propre de la vérité, qu'il abandonne le domaine du linguiste pour prendre ce leurre dont je vous parlais tout à l'heure. Il est dirigé dans un autre sens, qui est aussi un leurre, qui n'est pas plus un leurre que celui que je vous ai désigné tout à l'heure, à savoir qu'en effet la parole dès qu'elle s'instaure, qu'elle se fonde, qu'elle instaure sa relation, se déplace dans le domaine de la vérité. Seulement, la parole ne sait pas que c'est elle qui fait la vérité - et Saint Augustin ne le sait pas non plus, c'est pour cela que ce qu'il cherche à rejoindre est la vérité comme telle, c'est-à-dire comment l'on atteint la vérité. Il opère autour de ce premier doute un renversement total -

La prochaine fois, je citerai peut-être les passages parfaitement clairs où il le désigne, et ceci est tout à fait frappant. "Bien entendu", nous dit-il en fin de compte, "ces signes sont tout à fait impuissants, car après tout nous ne pouvons reconnaître nous-mêmes leur valeur de signes". Et, ce que je vous faisais observer à propos de certains éléments matériels, certaines compositions phonématiques, "nous ne savons après tout qu'ils sont des mots"; nous dit Saint Augustin, "que quand nous savons ce qu'ils signifient dans la langue concrètement parlant. Il n'y a donc pas de peine à faire ce retournement dialectique, que tout ce qui se rapporte à ce maniement et cette interdéfinition des signes c'est toujours quelque chose où nous n'apprenons rien; car, ou nous savons déjà la vérité dont

il s'agit, et alors ce ne sont pas les~~xi~~ signes qui nous l'apprennent, ou nous ne le savons pas, et c'est seulement quand nous le savons que nous pouvons situer les signes qui s'y rapportent."

Il va plus loin. Et il situe admirablement où se place le fondement de notre dialectique de la vérité par laquelle je pense que la ~~prochaine~~ prochaine fois je vous engagerai d'une façon qui vous montrera combien elle est au coeur même de toute la découverte analytique. Il dit : "en présence de ces paroles que nous entendons, nous nous trouvons dans des situations très paradoxales, par exemple celles de ne pas savoir si elles sont vraies ou pas, d'adhérer ou non à sa vérité, de les réfuter ou de les accepter, ou d'en douter. Mais c'est essentiellement par rapport à la vérité que se situe la signification de tout ce qui est émis".

Donc, il met toute la fonction de la parole ~~en~~ tant enseignée qu'enseignante dans le registre fondamental de l'erreur ou de la méprise possible. Il met d'autre part cette émission ou cette communication de la parole sous le registre de la tromperie ou du mensonge possible. Il va très loin, car il se rapproche autant que possible de notre expérience, il le met même sous le signe de l'ambiguïté, et non seulement en raison de cette ambiguïté sémantique, fondamentale, mais de l'ambiguïté subjective, c'est-à-dire qu'il admet que le sujet même qui nous dit quelque chose très souvent ne sait pas ce qu'il nous dit, et qu'il nous dit plus ou moins qu'il n'en veut dire. Le lapsus y est même introduit.

Mais il n'explicité pas qu'il puisse dire quelque chose.

C'est tout juste. Il est à la limite.

Il faudrait reprendre le texte. Le lapsus est considéré comme significatif. Il ne dit pas de quoi. Et il en donne un autre exemple aussi tout à fait saisissant dans son registre : l'épicurien. Car l'épicurien, pour lui, est dans le registre des adversaires qui, au cours de sa démonstration, nous amènent sur la fonction de la vérité les arguments qu'il croit réfuter, lui, épicurien; mais, en tant qu'il les énonce, ils ont en eux-mêmes vertu de vérité telle qu'ils confirment de la conviction exactement contraire à celle que voudrait lui inspirer celui qui l'emploie. Là, un autre exemple de l'ambiguïté du discours. Vous savez combien dans ce que nous appellerons un discours masqué, un discours de la parole persécutée (si je puis m'exprimer ainsi; ce n'est pas moi qui l'ai inventé, mais un nommé (Léon Strauss) - sous un régime d'oppression politique, par exemple, combien on peut faire passer de choses à l'intérieur de la prétendue contradiction réfutée de l'adversaire.

Bref, c'est autour de ces trois pôles : la méprise, l'erreur, l'ambiguïté de la parole, que ^{St Augustin} ~~va~~ / ^{fait} tourner toute la dialectique; et ce qui est pour lui recours à la vérité d'un créé peut être pour nous peut nous mener sur une autre voie. En tout cas sur cette question : comment c'est précisément en fonction de cette impuissance des signes à enseigner (pour prendre simplement pour aujourd'hui les termes du Père Beirnaert) que nous essaierons la prochaine fois de montrer que c'est un moment essentiel de ce qu'on peut appeler la dialectique fondatrice de la vérité de la parole; partir de ce trépied - erreur, méprise, ambiguïté - où

vous n'aurez aucune peine à reconnaître trois grandes fonctions symptomatiques que Freud a mises au premier plan dans sa découverte du sens, ou toutes ces parties parlantes de l'homme qui va bien au-delà de la parole, c'est-à-dire jusqu'à pénétrer son être, ses rêves, son organisme : la Verneinung, (mensonge), la Verdichtung, et la Verträgun

- : - : - : -