

Fiction & Cie

FRANÇOISE HÉRITIER
JEAN-LUC NANCY
ANDRÉ GREEN
CLAUDE RÉGY
JEAN-CLAUDE AMEISEN

Le corps, le sens

CENTRE ROLAND-BARTHES
INSTITUT DE LA PENSÉE CONTEMPORAINE

Seuil

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LE CORPS, LE SENS

DE LA CULTURE

Fiction & Cie



Françoise HÉRITIER,
Jean-Luc NANCY, André GREEN, Claude RÉGY,
Jean Claude AMEISEN

LE CORPS, LE SENS

CENTRE ROLAND-BARTHES

Seuil

25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

COLLECTION
« Fiction & Cie »
fondée par Denis Roche
dirigée par Bernard Comment

CENTRE ROLAND-BARTHES

Direction : Julia Kristeva, Francis Marmande et Martin Rueff
Institut de la pensée contemporaine
université Paris Diderot-Paris 7

Responsables de la publication :
Raymonde Coudert et Martin Rueff

Donatienne Collardey, Agnès Cousin, Suzanne Fernandez,
Tristan Legagneur ont contribué à l'établissement des textes.
Qu'ils trouvent ici, un par un et tous ensemble,
l'expression de notre gratitude.

ISBN 978-2-02-092847-2

© ÉDITIONS DU SEUIL, AVRIL 2007

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com
www.fictionetcie.com

PRÉFACE

La question des questions

EN 1962, Roland Barthes décrète selon la loi de sa coutumière rigueur nuancée : « L'Histoire de la littérature ne sera plus l'histoire des réponses contradictoires apportées par les écrivains à la question du sens, mais bien au contraire l'histoire de la question elle-même. » Tout y est : le futur prophétique, la question elle-même, et son renversement.

Question : si les conférences du Centre Roland-Barthes, se succédant depuis trois saisons en amphi 24 à Jussieu (université Paris Diderot-Paris 7), avaient à cœur de répondre, du chœur même d'un « buisson de questions » (René Char¹) — malgré lui ? Un buisson de questions ? Celle-ci par exemple : « Qu'ai-je à faire avec le Portugal ? » — moins étrange pour peu qu'on la cite jusqu'au bout :

1. « Nul rossignol n'a le cœur à chanter dans un buisson de questions. »

« Qu'ai-je à faire avec le Portugal, l'amour des chiens ou le dernier *Petit Rapporteur*²? »

Au fil des questions qui relancent, éclairent, suspendent le texte entier de Barthes (près de 2 000 au total³), l'étrange, hors assertion, hors dénégation (la liberté retrouvée?), ne manque pas : « Mais meurt-on d'un orage? » « Si l'on supprimait œdipe et le mariage, que nous resterait-il à raconter? » « Pourquoi poser au rat des questions d'homme, puisque son "répertoire" est celui d'un rat? » « Comment repousser un démon (vieux problème)? » « Qu'est-ce que l'essence d'un pantalon (s'il en a une)? »

Sans compter l'irrésistible dialogue (*Bataille à Cerisy*) entre Sollers et lui : où commence et où finit un chien. La queue?

Une page au hasard de l'anthologie de la question ; Roland Barthes en 1973 : « Qui supporte sans honte la contradiction? Écrire dans le plaisir m'assure-t-il — moi écrivain — du plaisir de mon lecteur? L'endroit le plus

2. Émission de divertissement plus ou moins satirique à la télévision française de l'époque.

3. Ce document — *Une anthologie de la question chez Barthes* — est une annexe à la thèse de Persida ASLLANI soutenue le 25 octobre 2005 à Jussieu : *Roland Barthes : l'écriture de la théorie*. Thèse qui, en 500 pages (plus l'annexe), apporte des analyses radicalement neuves de la question du théâtre chez Barthes. Les analyses portant sur la musique ne sont pas moins inédites : elles supposent, comme les premières, une pratique instrumentale, vocale, une culture vécue, éprouvée de la musique.

érotique d'un corps n'est-il pas *là où le vêtement bâille*? Et pourtant, c'est le rythme même de ce qu'on lit et de ce qu'on ne lit pas qui fait le plaisir des grands récits : a-t-on jamais lu Proust, Balzac, *Guerre et paix*, mot à mot? Comment prendre plaisir à un plaisir rapporté (ennui des récits de rêves, de parties)? La jouissance n'est-elle qu'un plaisir extrême? Le plaisir n'est-il qu'une jouissance affaiblie, acceptée — et déviée à travers un échelonnement de conciliation? La jouissance n'est pas qu'un plaisir brutal, immédiat (sans médiation)? L'artiste ne doit-il pas, selon le précepte sinistre de Debussy, "chercher humblement à faire plaisir"? À gauche, on oppose la connaissance, la méthode, l'engagement, le combat, à la "simple délectation", et pourtant : si la connaissance elle-même était délicateuse? Pourquoi, dans un texte, tout ce faste verbal? Le luxe du langage fait-il partie des richesses excédentaires, de la dépense inutile, de la perte inconditionnelle?»

L'alignement des 1920 questions recensées au fil des textes de Barthes, de 1942 à sa mort, constitue un des recueils les plus troublants, les plus gais, les plus inquiétants, les plus dignes d'adaptation théâtrale, les plus exacts aussi, que l'on puisse lire. Barthes s'y trouve tout entier pris, en tous ses aspects et dans toutes ses dimensions.

Tous les motifs s'y déclinent : le théâtre antique, le mythe, les fondements philosophiques, certaine critique sociale, la nouveauté, le Nouveau Roman, l'Histoire, l'analyse filmique, signifié / signifiant, la théorie, la Nouvelle Critique, l'irruption du Je, la polémique, l'épistémologie, le corps, l'écriture, l'analyse narrative, le récit, le langage,

l'utopie, le théâtre comme repère et référent majeurs, le rôle du professeur, sa place, le texte, le plaisir, la jouissance, la peur, l'érotique, la transgression, la Chine, le Japon, Sollers, Bataille, le désir, la musique.

En un sens, les conférences enchaînées comme des concerts en amphi 24 sont les non-réponses de la chance à ces questions. Elles surgissent de mondes parallèles, de l'art, du théâtre, de la philosophie, du cinéma, de la science, de la musique, de l'image. Voix d'un chœur imaginaire — ce sont des conférences —, qui résultent d'une parole, d'une écoute et du lien qui se tisse entre cette parole et cette écoute. Leur point le plus éclatant tient dans la curiosité nombreuse — les mots de succès, de fréquentation, pas plus que celui de rituel, ne conviendraient —, l'attention, le sérieux dont l'auditoire les gratifie. Étudiants, carnets sur les genoux; chercheurs à l'affût du concept ou d'erreurs; amis, collègues, passants ordinaires, égarés qui croient encore, ils nous rassurent, qu'on peut librement entrer à l'université : la figure aux deux cents visages, âges et regards du public de l'amphi 24, le mardi soir, est surprenante. Joseph Kosma (*Les Enfants qui s'aiment*, *Méfiez-vous de Paris*, *Les Feuilles mortes*) disait des chansons qu'il aimait profondément : « Ce sont des chansons qui appartiennent ensemble. » Que voulait-il dire ? Cela et beaucoup plus encore.

Pourquoi la théorie des 1 920 questions de Barthes prise (en écharpe, bien entendu) entre deux dates — 1942-1980 — donne-t-elle l'impression d'organiser à ce point l'écriture et sa théorie ? L'impression de les organiser, les lever et

les inciter. Pourquoi semble-t-elle établir à ce point la grille harmonique sur laquelle le texte improvise, varie et glisse de motif en motif?

La question chez Barthes est une feinte rhétorique doublée de courtoisie de méthode. De sa pratique musicale, Barthes parle dans les mêmes termes que tous les grands musiciens d'improvisation de son temps. Il en parle en termes d'accident, d'expérience, d'amateur, intériorisation du projet indépendante de la qualité d'exécution, jouissance, appropriation, jeu, amour, hasard, etc. Ceux dont il ne parle pas, ceux qu'il ne connaissait peut-être pas, en parlent ainsi : Thelonious Monk, Bill Evans, Keith Jarrett, Ornette Coleman, Michel Portal, Chyco Jehelmann...

Et si la question était à la longue sa mélodie à lui, son lied (son blues), la trace indécise de son jeu : sérieux? pas sérieux? Question rhétorique ou question ouverte? Désinvolture simulée? Condition de la vérité? de la liberté? Elle semble même s'offrir, comme on s'avance, comme on se tend, à une « mythologie » du questionnement. Que serait un texte qui ne serait qu'un tissu de questions? Une plainte à la longue angoissante? Un récit monstre, extraordinairement lisible? L'essence et la réduction du hors-champ de ce texte? L'auteur, le corps de l'auteur, réduit à sa planche anatomique? Exemplifié par son réseau de veines? « Voyez l'étonnante image de l'homme réduit à son réseau de veines; l'audace anatomique rejoint ici la grande interrogation poétique et philosophique : qu'est-ce que c'est? Quel nom donner? Comment donner un nom? »

Pour en revenir au précieux document évoqué (*Une anthologie de la question chez Barthes*), la courbe des questions n'est pas moins révélatrice et sensible que leur irruption ou leur composition : « Une question n'est jamais que sa propre réponse éparse, dispersée en fragments entre lesquels le sens fuse et fuit tout à la fois. » La théorie, c'est observer et scruter. Elle a partie liée avec le théâtre : l'ironie souveraine dit le questionnement (« *eironeia* veut dire interrogation »). D'où cet ensemble qui répond à une rhétorique de la question et dont la question la plus fréquente est ce que la grammaire identifie comme « question rhétorique ».

En style d'époque, on eût aussi bien pu dire : l'*eironeia* chez Barthes : rhétorique de la question et question rhétorique.

On pourrait distinguer — Deleuze le fait dans son *Abécédaire* — l'*interrogation* de la *question*. L'interrogation telle que la pose la philosophie n'a pas de réponse immédiate. Question : « Y avait-il un rideau de scène sur nos théâtres classiques et, si oui, à quel moment du spectacle s'en servait-on ? » Interrogation : « À quoi sert la comédie, si elle ne démasque pas ? » Seule question, à qui s'adressent-elles ? Par essence, à personne et à tous ensemble. C'est la forme même du séminaire, monologue à voix haute, voix lancée vers le groupe et s'adressant pourtant à tel ou tel en secret, la voix même du message crypté sous l'adresse commune : l'art d'aimer, de jouer, et le ton de la conversation, du commerce ordinaire des idées.

Mais aussi, on y trouverait sans peine, sous le style

arrêté de certaine philosophie, le meilleur masque de la polémique, de l'attaque défensive. Pour qui *rêverait* (le mot de Barthes) de « supprimer l'impératif » ou « les morphèmes répressifs », par un étrange terrorisme grammatical, la question reste la forme parfois biaisée de l'incertain, du doute, de l'ouverture à l'autre — bref, de sa figure cardinale chez Roland Barthes, l'*indécision*.

Curieusement, *Système de la mode*, qu'un consensus paresseux ne perçoit plus qu'en style d'étude fatiguée, apparaît, réduit à ses questions, passionnant, lumineux, sec.

Ultime interrogation de *La Chambre claire* : « Folle ou sage ? » Ce qui revient en d'autres termes à la question que pose le Journal (*Délibération*) : « Ce que le Journal pose, ce n'est pas la question tragique, la question du Fou "Qui suis-je ?", mais la question comique, la question de l'Ahuri : "Suis-je ?" »

C'est avec ces questions que l'ensemble constitué par le ou les présentateurs, l'orateur et l'auditoire, entre subtilement en résonance.

Les « conférences Roland-Barthes », telle est leur rassurante étrangeté, n'ont rien (pourtant, elles ne cessent d'en parler en basse continue) de conférences *sur* Roland Barthes. Pas davantage on n'y trouverait les huiles essentielles qui font la grâce déliée des interventions de colloque universitaire. Les « conférences Roland-Barthes » entrent en résonance ensemble. En phase avec l'esprit, les choix, les options, les partis pris, la méthode sans méthode, la guirlande de questions du texte qui porte le nom de Roland Barthes.

Au premier rang des phénomènes naturels de résonance les plus imprévisibles, on devrait classer ce que les hommes du désert nomment « le chant des dunes ». Au terme de l'escalade, à la crête de la dune, le petit groupe (il faut être au moins trois), orchestre involontaire, dévale sans retenue la pente qui parfois fond sous lui, au risque de finir en roulant dans les sables amusés. Lesquels, par un effet d'emballement, produisent, dès les quatrièmes enjambées, d'abord une longue note tonique montant en sirène ; elle détend ses harmoniques qui l'enflent, devient un accord de treizième, fait un raffut d'enfer sans menace, se suspend quelque interminable seconde dans l'air brûlant, tandis que l'orchestre, peu importe sa moyenne d'âge, compte ses abattis dans une étrange euphorie.

L'analogie, son démon, ne manquera pas d'être critiquée, mais c'est exactement le cas. D'où l'étrange bonheur d'aller à ces rendez-vous : car il s'agissait bien aussi, comme en leur temps aux séminaires de Barthes, Deleuze, Foucault ou Lacan, de rendez-vous : rendez-vous d'amitié ou d'amour, d'irritation, de plaisir, de débat, d'inquiétude, cela dépend des mardis, quelque retrouvaille et le partage de la pensée, le chant des dunes en amphi 24.

Francis Marmande

FRANÇOISE HÉRITIER

Modèle dominant et usage du corps des femmes

J'APPELLE modèle dominant un modèle archaïque qui régit le rapport des sexes dans le monde et qui est encore celui du monde occidental, nonobstant des modifications éclairantes des comportements et de la loi. L'usage du corps des femmes en est une pierre de touche particulièrement remarquable. C'est pourquoi j'ai choisi de centrer mon propos sur ce point.

Je commencerai par exposer rapidement les raisons qui ont concouru à l'instauration et à la généralisation de ce modèle dès les origines des formes évoluées d'une humanité pensante. Elles tiennent à la nécessité d'inscrire dans un cadre cohérent de pensée et d'action des séries d'observations portant sur des faits dont, ne pouvant les modifier, l'humanité a dû s'accommoder.

Pour quelles raisons en effet l'humanité dans son entier a-t-elle développé des systèmes de pensée valorisant le masculin et dévalorisant le féminin, et traduit ces systèmes de pensée en actions et en situations de fait? Pourquoi la

situation des femmes est-elle mineure, ou dévalorisée, ou contrainte, et cela d'une façon que l'on peut dire *universelle*, alors même que le sexe féminin est l'une des deux formes que revêtent l'humanité et le vivant sexué, et que, de ce fait, son « infériorité sociale » n'est pas une donnée biologiquement fondée ?

L'inégalité n'est pas un effet de la nature. Elle a été mise en place par la symbolisation dès les temps originels de l'espèce humaine à partir de l'observation et de l'interprétation des faits biologiques notables. Cette symbolisation est fondatrice de l'ordre social et des clivages mentaux qui sont toujours présents, même dans les sociétés occidentales les plus développées. C'est une vision très archaïque, qui n'est pas inaltérable pour autant ; très archaïque puisqu'elle dépend d'un travail de la pensée réalisé par nos lointains ancêtres au cours du processus d'hominisation suivant les données que leur fournissaient leurs sens, dans leur milieu proche. La pensée naissante, pendant les millénaires de la formation de l'espèce *Homo sapiens*, prend son essor sur ces observations et sur la nécessité de leur donner du sens, à partir de la première opération qui consiste à apparier et à classer. Les objets se manipulent et sont appariés en fonction de la constatation de leurs caractéristiques. Les objets vivants qu'observe au long cours cet *Homo* en train de se faire sont d'abord lui-même et ses congénères dans leur variété individuelle, et tous les animaux visibles à l'œil nu dont il est entouré. La classification bute sur un même fait : toutes les espèces, aussi dissemblables soient-elles, entre elles et en leur propre sein, sont partagées par une même constante, ni maniable, ni récusable : la différence sexuée.

J'y vois la base objective et irrécusable d'un système englobant de classification selon l'identique (le même) et le différent du point de vue du sujet parlant. Cette catégorisation dualiste de base est à mes yeux issue de l'observation liminaire de l'étonnante et fondamentale différence sexuée. Elle est au cœur de tous les systèmes de pensée dans toutes les sociétés. Tous fonctionnent en effet avec des catégories dualistes, des oppositions binaires de caractère concret ou abstrait, lesquelles se trouvent, au moins les concrètes, connotées du signe du masculin ou du féminin. Cette universalité, quelles que soient les souches humaines originelles, plaide pour une même cause, laquelle réside moins dans un câblage cérébral naturel, qui serait le même pour tous, que dans l'effet que produisent les constantes observées sur la constitution même de ce câblage. Nous penserions sans doute différemment si nous n'étions pas sexués et soumis à cette forme particulière de reproduction qu'est la procréation. L'appréhension intellectuelle de la différence sexuée serait ainsi concomitante de l'expression même de toute pensée.

Cela dit, il n'y a rien là-dedans que la reconnaissance de l'altérité, de la différence duelle. Pourquoi la hiérarchie, signe de l'inégalité, s'est-elle insinuée au cœur de cette banale balance opposant deux à deux des termes antithétiques qui devraient avoir la même valeur? Et pourquoi cette hiérarchie s'instaure-t-elle de manière telle que, de façon systématique, les catégories marquées du sceau du masculin sont supérieures aux autres? L'ordre des catégories peut varier selon les sociétés, c'est le cas par exemple pour actif/passif ou Soleil/Lune, mais la valorisation est

toujours masculine alors qu'elle se déplace objectivement d'un terme à l'autre d'un même doublet.

Il est important d'avoir à l'esprit d'autres éléments qui appartiennent aussi au socle dur primordial des observations faites par nos lointains ancêtres : la vie s'accompagne de la mort ; la chaleur du sang connote la vie, et le sang perdu par les femmes signale leur moindre chaleur par rapport aux hommes ; la copulation est nécessaire pour qu'il y ait naissance ; tous les actes sexuels ne sont pas nécessairement féconds ; les parents précèdent les enfants et les aînés les cadets ; les femmes se reproduisent à l'identique mais elles ont aussi la capacité « exorbitante » de produire des corps différents d'elles.

Les femmes comme ressources humaines vitales pour l'espèce

C'est cette dernière observation qui porte en elle le moteur et le germe de la hiérarchie. Les femmes ont été tenues pour le bien le plus nécessaire à la survie des groupes. Sans reproductrices, il n'y a plus d'avenir. Compte tenu du temps nécessaire à la fabrication *in utero*, au nourrissage au sein, à l'apprentissage de l'autonomie physique, une conclusion s'imposait : il fallait en outre que les femmes soient appropriées pour que les mâles ne courent pas le risque de voir le fruit convoité leur échapper au profit d'autrui, de même que le lien social de l'échange entre groupes partenaires était nécessaire pour ne plus risquer la mort dans des raids de prédation quand les femmes font défaut au sein du groupe.

La règle sociale de l'exogamie a fait de l'échange de ces « ressources humaines » si utiles un sport tout aussi passionnant stratégiquement que la guerre ou la prédation, sans que les femmes perdent dans l'affaire leur caractère de butin. Le butin, la prise, l'objet d'échange et de manipulation n'est jamais considéré comme un partenaire égal en droits à celui qui le possède ou considère avoir le droit d'en disposer à son gré. Le grand ressort de cette appropriation, pour qu'elle soit totalement efficace, est alors le déni des capacités féminines de procréation. Ce déni opère au cœur de systèmes conceptuels relatifs à la procréation qui justifient non seulement l'appropriation des femmes par un renversement des causalités, mais aussi leur éviction des tâches que l'ordre social pose comme nobles et l'établissement de jugements de valeur fondés sur le dénigrement, que nous voyons toujours à l'œuvre de nos jours, y compris dans nos sociétés.

La réflexion sur les observations du socle dur primordial a joué un rôle majeur dans cette dépossession infligée aux femmes. Un premier élément procède du besoin de trouver une raison à cette capacité des femmes, que nous avons appelée « exorbitante », à produire des enfants des deux sexes, c'est-à-dire à faire non seulement du même, mais aussi du différent. Comment cela est-il possible ? C'est une question essentielle pour l'humanité qui ignore la rencontre des gamètes. Une réponse s'impose dans tous les cas, fortement majoritaires, où la croyance locale ne fait pas du sexe de l'enfant strictement l'effet de la volonté d'une puissance extra-humaine : si les femmes font des fils, c'est l'indice qu'ils sont mis en elles par la semence

masculine. Elles ne font que les abriter et en accoucher. Un pas de plus, et c'est la théorie aristotélicienne : un rapport réussi est celui où la semence impose le masculin à une matière féminine qui se reproduirait autrement à l'identique. Pour Aristote, la naissance des filles est la première monstruosité : elle signe l'échec du masculin, lors d'une épreuve de force constamment renouvelée, pour des raisons dues à des déficits particuliers de la puissance mâle.

Un pas de plus : ce n'est pas tant parce que les femmes ont le privilège d'enfanter les individus des deux sexes qu'il est nécessaire de s'approprier leur fécondité, de les répartir entre hommes, de les emprisonner dans les tâches domestiques liées à la reproduction et à l'entretien du groupe et, simultanément, de dévaluer le tout en obtenant de surcroît l'assentiment des femmes à leur soumission par le maintien de l'ignorance notamment, que pour une autre raison, très proche, et pourtant différente.

Pour se reproduire à l'identique, l'homme est *obligé de passer par un corps de femme*, il ne peut le faire par lui-même. C'est cette incapacité qui assoit le destin de l'humanité féminine. On notera que ce n'est pas l'envie du pénis qui entérine l'humiliation féminine, mais ce scandale que les femmes font leurs filles alors que les hommes ne peuvent faire leurs fils. Cette injustice et ce mystère sont à l'origine de tout le reste, qui est advenu de façon semblable dans les groupes humains depuis l'origine de l'humanité et que nous appelons « la domination masculine ».

Nous savons l'importance que bien des peuples mettent dans la naissance du fils. L'idéologie s'en mêle. Quand les

individus veulent à toute force des fils, cela conduit à un fort déficit en naissances féminines dans les pays où la démographie est sévèrement contrôlée, comme l'Inde ou la Chine (où le *sex-ratio* est actuellement de 117). Ce déficit est dû au fait qu'on avorte des fœtus féminins identifiés par l'échographie, ou qu'on tue les filles à la naissance, ou qu'on les abandonne. Car les femmes souscrivent, par la force de l'idéologie et par l'intériorisation de cette idéologie, à un système qui les met au service de la procréation du masculin.

Ainsi, le destin des femmes aurait été scellé dès l'origine de la pensée consciente, à partir, d'une part, de l'observation de la différence sexuée qui conditionne l'émergence pour la pensée des catégories binaires qui vont se trouver hiérarchisées et valorisées parce qu'elles sont connotées respectivement des signes masculin et féminin, et, d'autre part, de la nécessité pour les hommes de passer par le corps des femmes afin de se reproduire à l'identique, ce qui implique l'appropriation et l'asservissement de ces dernières à cette tâche, et leur infériorisation.

La contraception : un levier essentiel pour la dignité et l'autonomie

Peut-on espérer sortir de cet engrenage ? La conclusion s'impose vite. Si les femmes ont été mises en tutelle et dépossédées de leur statut de personne juridiquement autonome, qui est celui des hommes, pour être confinées dans un statut imposé de reproductrices, c'est en leur rendant la liberté dans ce domaine qu'elles vont acquérir à la

fois dignité et autonomie. Le droit à la contraception, avec ce qu'il implique en amont — consentement, droit de choisir son conjoint, droit au divorce réglé par la loi et non plus simple répudiation, interdiction de donner en mariage des fillettes prépubères, etc. —, le droit de disposer de son corps, constitue le levier essentiel parce qu'il agit au cœur même du lieu où la domination s'est produite. C'est la première marche : le reste, pour nécessaire et significatif qu'il soit — revendication de la parité politique, d'égalité d'accès à l'enseignement, d'égalité professionnelle, salariale et de promotion dans l'entreprise, de respect dans les esprits et dans les mœurs, de partage des tâches, etc. —, ne peut avoir d'effet significatif et durable si cette première marche n'est pas gravie par toutes les femmes.

Si l'on accepte cette analyse, il s'ensuit que la valence différentielle des sexes et la domination masculine sont fondées sur l'appropriation par le genre masculin du pouvoir de fécondité du genre féminin et *ipso facto* sur la jouissance de la sexualité des femmes, puisque l'une ne va pas sans l'autre, avec comme corollaire le plaisir qui naît de l'acte sexuel. Nous voici donc de plain-pied dans le domaine sombre ou éclatant de la sexualité en tant que point tangentiel où se nouent et se renouvellent sans cesse toutes les contradictions et l'état de tension inhérents à la cohabitation de ces trois éléments : procréation, pulsion sexuelle et plaisir dans l'assouvissement de la pulsion. On en parle ici de façon neutre, comme de nécessités partagées par les deux sexes. C'est cependant dans cet ensemble, noué serré, véritable nœud gordien, que se situent les

freins et obstacles les plus forts au regard de l'égalité des sexes.

C'est par un cheminement déductif que nous pensons avoir établi que la valence différentielle des sexes et la domination masculine avaient leur fondement et leur capacité d'emprise établis sur l'appropriation de la fécondité féminine et plus particulièrement sur la capacité des femmes à faire des fils pour les hommes qui ne peuvent les faire eux-mêmes. Pour être réussie vraiment, cette appropriation se double du confinement à ce rôle accompagné des mesures nécessaires à son efficacité : affectation à des tâches répétitives d'entretien, devoir d'obéissance aux mâles, ignorance, mise à l'écart des zones du savoir et du pouvoir, négation du statut de personne apte à décider de son sort ou à œuvrer pour le bien commun, toutes mesures qui entraînent le dénigrement. C'est parce que les femmes sont naturellement sottes qu'elles sont ignorantes, est un raisonnement bien connu.

Le corollaire de l'appropriation de la fécondité féminine est une lutte obligée et nécessaire entre hommes pour la captation individuelle de la sexualité de femmes particulières. Cette lutte constante pour se procurer des porteuses de fils a pour conséquence, outre l'ostentation et l'admiration de la puissance virile, l'ancrage d'une profonde conviction partagée par tous les humains : la volonté de s'assouvir de la pulsion masculine est licite et ne doit ni ne peut être réprimée dans son expression, même si elle peut être tenue en lisière au sein même de la lutte entre pairs. Cette lutte s'est faite de façon constante dans l'histoire de l'humanité, nonobstant la diversité des institutions

sociales, sous deux formes. La première est socialement policée. L'échange réalisé par des hommes, entre eux, des corps de leurs filles et de leurs sœurs dont ils sont les propriétaires, permet d'établir, toujours entre hommes, des liens durables de sociabilité, ces corps de filles et de sœurs devenant entre d'autres mains des corps féconds d'épouses, silencieuses, prudes et chastes, faiseuses de fils, honorables. La deuxième forme n'a pas cette apparence policée. On peut l'énoncer ainsi : tout corps de femme qui n'est pas approprié, gardé et défendu par un propriétaire dont le droit est fondé sur la filiation et l'alliance et dont l'usage sexuel qu'il en fait ou fait faire est orienté vers la procréation, appartient potentiellement à tout homme dont la pulsion sexuelle est à assouvir. Rapt, viol, prostitution sont ainsi des succédanés de l'échange policé pour s'approprier, au moins temporairement, des corps de femmes, pour l'usage sexuel et la recherche de plaisir.

Usage procréatif, usage sexuel, recherche du plaisir

Si, dans la réalité de la vie intime des couples dans toutes les sociétés, l'usage sexuel, la recherche du plaisir et l'usage procréatif ne sont pas nécessairement dissociés, nombre de cultures ont cependant cherché à réaliser cette dissociation, en chassant la recherche du plaisir sexuel du rapport conjugal procréatif et en refusant aux rapports illicites extraconjugaux le droit de porter des fruits légitimes. En Grèce, trois types de femmes différentes s'occupaient du maître de maison citoyen : l'épouse née dans la Cité, pourvoyeuse de fils dans la chasteté et la fidélité, la

concubine qui s'occupait du bien-être quotidien du corps, et l'hétaïre ou la prostituée, de haut vol ou non, qui prenait en charge le plaisir sexuel. C'est vrai de l'Inde, où la société admet le recours aux courtisanes pour préserver la pudeur des épouses. C'est vrai aussi d'Israël qui, au temps du Déluge, permettait le mariage d'un homme avec deux femmes, l'une pour lui donner des enfants, l'autre pour lui donner du plaisir, laquelle utilisait des potions d'herbes pour rester stérile. À Byzance, la découverte dans les égouts des bains d'Asqelon des ossements d'une centaine de bébés morts immédiatement après leur naissance, presque tous de sexe masculin, montre que l'infanticide était de règle quand la contraception n'était pas efficace dans le milieu des hétaires ou des prostituées. Mais on gardait les fillettes, ressource utile et surtout gratuite pour renouveler les stocks futurs. Car, pour alimenter les bordels, les hétaires achetaient de jeunes esclaves ou élevaient des fillettes qui avaient été exposées. Ainsi, dans une société close de prostituées, la fillette née d'une hétairesse et épargnée à sa naissance (rare exemple d'une situation où ce n'est pas l'inverse qui s'accomplit) avait sa voie non seulement tracée d'avance, mais, par sa présence, elle assurait sa mère d'être entourée de soins dans sa vieillesse.

Ce découplage des trois aspects — procréation, propriété sexuelle et plaisir —, réalisé parfois sous deux aspects seulement — propriété sexuelle et procréation *vs* propriété sexuelle et plaisir —, s'opère, on l'a vu, sous la forme de l'attribution de l'une ou l'autre fonction à des femmes différentes comme supports, chacune étant chargée exclusivement de l'accomplissement de l'une d'entre

elles, au bénéfice moral et physique d'un homme. Il a pour effet, grâce à un découpage minutieux, d'identifier, authentifier et intensifier l'idée de la licéité à trouver à s'assouvir des pulsions masculines au sein de la société.

On peut considérer que l'introduction moderne de procédés contraceptifs efficaces aboutit à un découpage du même ordre pour les femmes, vécu, choisi, voulu par elles. Et il est vrai que le bénéfice attendu n'est plus celui de l'homme. Nous avons vu que ce bénéfice majeur était dans la reconnaissance juridique du statut de personne à part entière dévolu aux femmes, la possibilité d'accéder au plaisir sans risque en faisant certes partie. Mais le fait même que le bénéfice ne soit plus exclusivement celui de l'homme est la raison pour laquelle l'usage des moyens contraceptifs par les femmes est perçu par tous les fondamentalismes, sans exception, comme la porte ouverte à la débauche féminine, considérée comme pendant obligé de son émancipation. Ce même usage est également perçu par nombre d'hommes comme une licence supplémentaire qui leur est offerte d'user librement du corps de femmes délivrées de la hantise de grossesses non souhaitées. Ainsi l'usage par une femme de moyens contraceptifs est-il, dans cette logique archaïque toujours présente et active, détourné de son objectif et perçu comme une invite et une permission, c'est-à-dire comme un renforcement de la licéité de la pulsion masculine à chercher et trouver son assouvissement, découplée de l'impératif procréateur.

Toutes les sociétés n'ont pas joué ce jeu du découplage des facettes de l'activité sexuelle, qui a pour but la satisfaction différenciée des besoins masculins. Et même dans les

sociétés qui ont opéré ce découplage, nombre d'hommes n'ont pas ou n'ont pas eu les moyens de parvenir à cette organisation parfaite de leur sexualité. C'est au sein du couple, au moyen de pratiques diversement considérées, comme l'onanisme, que se gère la complexité des rapports sexuels, sans que ce soit pour autant au bénéfice de la sexualité féminine.

Il n'y a pas véritablement de prostitution, et encore moins de marché de la prostitution, dans les sociétés paysannes européennes ou autres, même si la fille qui avait « fauté » devenait une proie qu'on disait « facile ». Viol et inceste étaient des méthodes substitutives vraisemblablement tout aussi efficaces que tenues secrètes. Dans les sociétés villageoises africaines, où l'organisation traditionnelle est restée forte malgré la modernité étatique, la prostitution à proprement parler n'existe pas non plus loin des villes. À ce que j'ai pu observer chez les Samo du Burkina Faso, on appelle *gagáre*, ce qui veut dire « sauvages », non domestiquées, les femmes veuves ou ayant quitté définitivement leur époux sans pour autant être revenues chercher l'appui d'un père ou d'un frère, qui assument leur subsistance comme agricultrices ou le plus souvent comme fabricantes et commerçantes de bière de mil et élèvent seules leurs enfants. Le terme qui les désigne comme « sauvages » souligne en fait leur autonomie, leur absence de tutelle. Elles ne sont pas pour autant des prostituées, même si elles ont des amants auxquels elles attribuent, de leur propre chef, la paternité de leurs enfants, qui est un bien très recherché. Il n'y a pas de mépris à leur rencontre, car elles s'assument comme des hommes et parce qu'en fin

de compte le pouvoir mâle de procréation et d'inscription dans la filiation n'est pas atteint par leur comportement.

Licéité et légitimité de la pulsion masculine

Un point n'est donc jamais mis en discussion : c'est la licéité de la pulsion masculine exclusivement entendue comme sa nécessité à être comme composante légitime de la nature de l'homme, son droit à s'exprimer, tous éléments refusés à la pulsion sexuelle féminine, jusqu'à son existence même. C'est l'élément le plus fort et absolument invariable de la valence différentielle des sexes : la pulsion sexuelle masculine n'a pas à être entravée ni contrecarrée dans sa réalisation ; il est légitime qu'elle s'exerce, sauf si elle le fait de manière violente et brutale à l'encontre du droit officiel d'autres hommes. Elle est.

Pour faire une société viable, il a fallu légiférer et régler un certain nombre de pulsions inhérentes à la condition humaine. Les deux pulsions les mieux contrôlées, enserrées dans des corps juridiques variés, sont, d'une part, celle attentatoire à la vie et à la sécurité physique d'autrui (un autrui défini si précisément que ces règles limitatives ne protègent pas, on le sait, tout humain quel qu'il soit) ; d'autre part, celle attentatoire à la propriété d'autrui : maison, champs, animaux, objets, possessions diverses acquises légalement de différentes manières. Bien des sociétés considèrent toujours les femmes comme faisant partie de la propriété des hommes.

Bien d'autres pulsions sont encadrées plus ou moins rigoureusement ou insidieusement : pulsion de savoir,

d'être autonome, respecté, de se faire entendre, etc. La pulsion sexuelle masculine, quant à elle, est considérée comme devant se déployer librement, dans la limite cependant du respect des usages sociaux et des lois qui encadrent la protection de la vie et des biens. Historiquement, en Occident, une répression religieuse féroce a pu régner sur la sexualité des jeunes et des adolescents pour l'obliger à suivre les canons établis, sans pour autant mettre en cause la légitimité exclusive de la pulsion mâle, adulte surtout. Ailleurs, dans des sociétés non soumises à ces morales, une répression sociale porte moins sur l'aspect normatif de la sexualité des jeunes gens que sur la sauvegarde des intérêts et privilèges des hommes adultes en ce domaine.

C'est cette évidence apparemment naturelle de la légitimité de la pulsion sexuelle mâle à s'assouvir qu'il convient désormais d'interroger, non pour la réprimer totalement, ce qui n'aurait pas de sens, mais pour aboutir à un exercice qui reconnaisse la légitimité parallèle de la pulsion féminine et éviter que l'expression de l'une se traduise par l'annihilation de l'autre.

Car cette légitimité exclusive et absolue de la pulsion masculine à s'assouvir a pour corollaire ou, au rebours, naît de la certitude que tout corps de femme non protégé par un homme est offert et de bonne prise, d'une part, et que ces corps appropriés pour la satisfaction immédiate sont destitués de toute valeur, d'autre part. La condamnation morale et le rejet social sont pour les femmes sans défense qui n'ont pas pu ou su éloigner d'elles la convoitise masculine, non pour l'homme. Elles sont jugées

responsables de leur situation eu égard à la soi-disant naturelle animalité qui caractérise leurs propres pulsions, en cela différentes des pulsions masculines. Selon un raisonnement tautologique analogue à celui dénoncé au XVIII^e siècle par Gabrielle Souchon — c'est parce que les femmes sont naturellement bêtes et ignorantes qu'il convient de ne pas les éduquer —, l'argument utilisé déclare que c'est parce qu'elles sont naturellement animales et dotées de pulsions sexuelles inextinguibles qu'il est normal que les hommes à la fois les brident et en usent sexuellement à leur gré, tout en les jugeant responsables de cet état de fait.

On ne prétend pas ici qu'un cynisme triomphant est ou a été le mode de réalisation de toutes les adolescences et vies masculines, loin de là. Pour ce qui est de la société occidentale chrétienne, on l'a dit, une répression brutale a aussi porté sur la sexualité masculine adolescente. Il ne s'agissait pas de sauvegarder ou d'établir une égalité de fait entre les libidos des deux sexes, égalité tout à fait impensable dans ce contexte. Il s'agissait de réprimer tous les actes sexuels qui n'avaient pas la procréation mais la concupiscence pour but, ceux qui avaient lieu hors mariage (alors même que la fréquentation des prostituées pour le « soulagement » physique pouvait être tenue pour souhaitable) ou qui avaient recours à d'autres voies que la voie génitale hétérosexuelle. Si l'on y ajoute les clivages sociaux, les effets pouvaient être détonants. Restif de La Bretonne parle des jeunes paysans vigoureux et pauvres, à la sexualité réprimée par les commandements de l'Église, et dont « la lubricité féroce est beaucoup plus exaltée que

celle des riches. Les pauvres ne jouissent de rien, et ils désirent tout avec violence ; toutes les filles sont au-dessus d'eux, et ils voudraient les violer toutes [...]. Il faut avoir vu les effets de cette passion, dans les pauvres vigoureux, pour en avoir une idée ». Les témoignages abondent : au XIX^e siècle, à propos de la lutte contre la masturbation dans les pensionnats, tenue pour avoir des effets débilissants et même mortifères pour l'organisme masculin qui se perdait dans la consommation, selon les théories du docteur Tissot ; et, au XX^e siècle, à propos des difficultés des adolescents à approcher l'autre sexe avant les ébranlements considérables des années 1960. Pourtant, le vrai est que le fond du tableau, la disposition du monde tel qu'il est offert aux deux sexes, est bien celui-là : tout est fait pour la réalisation sans obstacles majeurs des pulsions sexuelles masculines adultes.

Un discours populaire normalement moqueur et cynique le répète en ses dictons : « Je lâche mon coq, rentrez vos poules », « Femme un peu mûre doit être cueillie », « Fille oisive, à mal pensive », etc., où le signifié est triplement celui du droit du mâle dans un espace non gardé, des mauvais penchants exclusivement féminins et de l'obligation de les canaliser dans le mariage. C'est Jean-Louis Flandrin qui, au terme de recherches historiques approfondies dans les diverses régions de France du XVI^e au XIX^e siècle, peut écrire : « Si les filles se faisaient engrosser, ce n'était jamais parce qu'elles étaient tombées amoureuses d'un homme et avaient voulu avoir avec lui des relations sexuelles, c'était toujours parce qu'un homme les avait désirées [un homme mûr, souvent marié, pas un

adolescent], et avait obtenu par séduction ou par contrainte de jouir d'elles. Il y a là une structure de comportement fondamentale, qu'il importe de souligner.»¹ Pour l'auteur, il s'agit d'une «structure de comportement» qui renvoie donc dos à dos à la nature de l'un et de l'autre sexe, active *vs* passive, libre *vs* soumise, forte *vs* faible, offensive *vs* réduite à l'impuissance. Si l'on accepte ce point de vue, il n'y a rien qui puisse être tenté : la cause est de toute éternité entendue. Mais on peut penser différemment. Si structure il y a bien, ce n'est pas celle d'un comportement naturel, mais celle d'une vision culturelle, c'est-à-dire construite, universelle, qui admet et pose en pétition de principe le bien-fondé des oppositions dualistes ci-dessus, qui ont été élaborées non pas à partir de comportements opposés naturellement intangibles mais à partir de spécificités physiologiques qui font que seules les femmes font les enfants et que le sexe, également dispensateur de plaisir, est nécessaire pour obtenir ces rejetons. On a vu ce qui s'ensuit de ces contraintes.

Saint Augustin disait que la société serait réduite au chaos à cause des convoitises insatisfaites si on bannissait les prostituées de la Cité. La question est bien celle de la convoitise masculine, ce qui ne suscite pas chez lui d'objections morales car il s'agit de la nature même de l'homme. Il écrit également qu'il est plus condamnable qu'une honnête épouse laisse son mari agir sexuellement à

1. Jean-Louis FLANDRIN, *Les Amours paysannes*, Gallimard-Julliard, 1975.

sa guise avec elle en usant de « coïts contre nature » plutôt que de le laisser se satisfaire auprès de prostituées.

On ne peut dire plus clairement que le désir de l'homme, y compris pour des actes considérés contre nature, n'est pas vraiment condamnable car sa nature même l'y pousse ; en revanche sont condamnables l'épouse qui s'y prête comme la prostituée qui sert d'exutoire. Saint Augustin a d'ailleurs proclamé que le corps d'un homme est supérieur à celui d'une femme, comme l'âme est supérieure au corps.

L'un des arguments utilisés pour légitimer la polygamie, lors des débats marocains sur le statut de la famille, était aussi celui de la « nature » masculine de convoitise irrésistible. La polygamie est présentée comme un recours bénéfique pour les épouses vieillissantes. En régime monogame, elles seraient renvoyées par un mari que sa concupiscence naturelle et légitime rend volage ; la polygamie leur permet de sauvegarder une position protégée lorsqu'elles doivent partager leur statut avec de jeunes coépouses. À aucun moment ne sont donc mis en question ni cette « nature » concupiscente et volage de l'homme ni son droit à y succomber au détriment de ses engagements antérieurs et du droit.

Sous cet éclairage, même les reconnaissances les plus officielles du droit des femmes restent souvent biaisées : ainsi du statut de crime contre l'humanité accordé à la grossesse forcée. Sur un autre registre, celui de la croyance, mais qui n'est pas fondamentalement éloigné de notre propos, le texte reconnaît implicitement la validité d'une idée partagée qui place dans la semence spermatique le

statut ethnique et même religieux de l'enfant à venir. Le texte dit qu'est punissable l'acte — à savoir le viol répété et la grossesse forcée — qui vise à obtenir cet effet. C'est donc que l'effet (faire faire à une femme un enfant ethniquement et religieusement différent d'elle) dépend bien de l'acte et, donc, de la volonté masculine de jouir et de procréer de force un enfant semblable à lui de par son sperme tout-puissant. L'enfant attendu est un mâle, il va de soi.

La prostitution : un service particulier

Ainsi, tous les corps féminins sont faits pour rendre, à des titres divers, un service particulier aux hommes, qui représentent l'humanité pleine et entière et dont les pulsions et l'avidité naturelle vont de soi. La prostitution sous ses différentes formes, masculine ou féminine, est de façon claire à l'usage exclusif des hommes, même si l'on signale l'existence de nos jours de voyages organisés vers les tropiques pour la satisfaction sexuelle de riches et mûrissantes femmes du Nord de l'Europe. Il n'est d'ailleurs pas sûr que l'égalité en ce domaine passe par la création d'un tourisme sexuel à l'usage des femmes. Ce serait à tout le moins reproduire l'exploitation de la pauvreté. Cela dit, cet argument moral n'est pas celui qui aurait le plus de poids à l'égard de cette innovation. Pour que la symétrie soit totale, encore faudrait-il que l'usage de prostitués soit également offert aux femmes jeunes et fécondes engagées dans des liens de type conjugal, comme c'est le cas pour les hommes. Toutes mesures contraceptives prises, personne n'oserait cependant avancer, sans surprendre, l'idée

d'une telle symétrie, tant est prégnant le postulat que l'homme possède et la femme appartient.

La prostitution, qu'elle soit mâle — jeunes garçons et adolescents surtout — ou féminine — fillettes, jeunes filles, femmes de tous âges —, est donc à l'exclusive disposition des hommes, selon leur goût et leur vouloir. Elle offre, dans les lieux qui lui sont adaptés, un étalage et un choix où chacun peut, selon l'expression consacrée, faire son marché ou son « tri ». Pour beaucoup de clients interrogés, l'essentiel du plaisir escompté est très exactement celui-là : aller de l'une à l'autre, regarder, flairer, choisir, savoir que toute cette chair disponible et offerte l'est *pour* soi. Une journaliste du *Monde* décrit au Bois, roulant au pas, ces « chasseurs tranquilles, souverains glissant au milieu de ce harem virtuel et bigarré. “Le plaisir du voyeurisme est énorme, dit le copain du chasseur de taxi. Une fois qu'on a fait le circuit, qu'on y soit passé ou non, on dort bien”, insiste-t-il, candide. Les clients occasionnels des prostituées parisiennes sont, dans la majorité, “ravis d'avoir, sans en élire aucune, une multitude de femmes potentiellement à leur service”, explique une prostituée qui ajoute qu'aux yeux de ses clients “la prostitution va de soi”. Cela fait partie de leur mode d'accès à la sexualité»².

Fantasme ou réalité, peu importe. Ce qui compte vraiment est l'idée de la toute-puissance virtuelle qui est là en chaque homme et qu'il peut à tout moment exercer sur des corps offerts à son usage. Le langage même qui fait des

2. Catherine SIMON, in *Le Monde*, 21 mai 2002.

femmes qui se livrent à la prostitution, selon les lieux et les époques, des femmes « publiques », des filles de « joie », des filles de « réconfort » ou de « détente », exprime très exactement ce à quoi elles sont dévolues. La joie et le réconfort sont ceux du mâle. Elles sont « publiques » dans la mesure où leurs corps appartiennent à tous les hommes et relèvent ainsi de l'espace public, à cela près que la notion même de « public » renvoie non pas au bien de l'humanité sous ses deux formes mais à la satisfaction de l'une d'entre elles seulement. Michelle Perrot a relevé efficacement le paradoxe dans l'usage de ce qualificatif : un homme public est celui qui consacre sa pensée, son action, sa vie par l'action politique et intellectuelle éthérée conçue comme une oblation, au bien de la société à laquelle il appartient ; une femme publique est celle qui fait de son corps le déversoir des humeurs sexuelles d'individus singuliers, activité conçue comme basse et méprisable³.

La prostitution est vue par les prédicateurs islamistes comme l'une des retombées de l'émancipation féminine de la tutelle mâle, émancipation qui est elle-même vue comme la fille du matérialisme et de la liberté. Bien évidemment, la prostitution n'a rien à voir avec cette émancipation (puisqu'elle fait structurellement bon ménage avec le contrôle mâle, pour autant qu'il porte sur des corps différents), mais si elle est présentée de la sorte et pour ainsi dire de la même façon au sein de l'affrontement religieux entre les pays d'islam et de chrétienté, c'est une

3. Michelle PERROT, *Femmes publiques*, Textuel, 1997.

preuve supplémentaire de l'existence universelle ou quasi universelle du schéma mental où les femmes sont appropriées et tenues sévèrement en lisière mais aussi responsables de se retrouver dans une situation dont leur « nature » fautive est seule cause et dont le déshonneur rejaillit sur leur famille. La responsabilité mâle est obli-térée.

L'accusation de prostitution double le ressentiment devant une réelle émancipation. La journaliste Daikha Dridi a voulu expliquer les massacres spécifiques de femmes qui ont eu lieu à Hassi Messaoud pendant l'été 2001⁴. Ils ont été précédés d'autres massacres à Tébessa, où de jeunes femmes travaillaient comme serveuses et entraînées dans un hôtel. Les terroristes sont venus, se sont adressés aux hommes pour une leçon de dévotion puis ont égorgé sous leurs yeux cinq jeunes femmes, accusées d'être des « saletés ». Le militaire commandant le détachement des forces de l'ordre venu à la rescousse après coup ajoute à leur martyre en déclarant : « C'est pour ce tas de m... que je risque ma vie et celle de mes hommes », et elles sont enterrées anonymement pour ne pas « déshonorer » leur famille. À Hassi Messaoud, ce sont quarante femmes qui sont agressées, « violées, battues, mutilées, brûlées », et la polémique porte sur la question de savoir si ce sont des prostituées ou non. En fait, ce sont des femmes de ménage employées sur les bases pétrolières algériennes et étrangères. « Loin du père, du frère ou sans mari, à Hassi

4. Daikha DRIDI, in *Courrier international*, 18-24 avril 2002.

Messaoud elles vivent seules, avec leurs enfants ou entre elles. » C'est cela qui est impardonnable. Les agresseurs ne sont pas des maquisards mais des « mineurs, encadrés par des adultes en furie ». La réussite de ces femmes — elles font vivre leur famille par leur travail — et leur indépendance sont intolérables pour des adultes en situation de chômage et d'échec qui se servent de jeunes hommes également brimés, d'autant qu'ils ne disposent pas du laissez-passer obligatoire pour Hassi Messaoud. Les femmes sont donc métaphoriquement des prostituées, à ce titre horriblement punissables par les hommes, simplement parce qu'elles travaillent, qu'elles sont des individus autonomes et responsables, et qu'elles réussissent mieux, ce faisant, que leurs compatriotes mâles.

Ce qui devient provocation, c'est le simple fait d'exister par soi et pour soi, et même le fait d'exister tout court, de se montrer publiquement, de dévoiler son corps, une part de son corps, aux regards. Au sens propre, le voile, qu'il appartienne à la tradition grecque, romaine, judéo-chrétienne, musulmane, signifie que le corps qu'il soustrait au regard n'est pas à prendre. *A contrario*, le port du voile était interdit aux prostituées, aux hiérodules non mariées, aux esclaves, dans l'Antiquité. L'absence de voile signifiait alors que le corps était offert à tous.

L'indulgence est de règle pour le violeur dès qu'il fait état de la provocation qu'il a subie. Cela peut se constater partout, même si une évolution sensible se fait jour, dans les pays occidentaux, qui pousse à ne pas prendre cette explication pour argent comptant et surtout à ne pas l'accepter pour absoudre un crime. Ainsi, une cour d'appel

à Dubaï adoucit la peine d'un violeur car sa victime de onze ans l'avait « tenté par sa tenue légère » ; un tribunal italien remet en liberté le meurtrier d'une prostituée kenyane dont il a jeté le corps aux ordures, car c'est là un cas « où la justice doit faire preuve de compassion » et où « le maintien en détention [...] ne rime à rien ». Au rebours, à l'enterrement de la « reine des maisons closes », organisatrice de plaisirs licites, le président de la Chambre de commerce d'Istanbul et le procureur général de la République ont fait porter fleurs et couronnes : elle avait été une fidèle pourvoyeuse et alliée dans l'ordre établi.

Par ce type de raisonnements nous ne cherchons pas à établir une parfaite homologie entre les sexes comme base de l'égalité souhaitée, mais simplement à faire sentir la force de représentations où l'obliquité de la relation des sexes et l'inégalité sont intériorisées très profondément par tous les individus et à ouvrir la réflexion sur ce que cela implique du point de vue de la libido.

Révélation de Tirésias et peur du féminin

Il n'est pas dans mes capacités de pénétrer sur le terrain analytique pour discuter de ces notions. Il me semble pourtant pouvoir avancer deux points.

D'abord, peut-on raisonnablement penser que la libido, l'économie sexuelle, qui est le moteur énergétique de l'humain, soit l'apanage du seul masculin ? Ensuite, comment concilier ce point de vue sous-jacent au privilège mâle d'avoir tous les exutoires disponibles et l'idée couramment exprimée que ce sont les organismes féminins qui à la fois

ont les pulsions les plus sombres et les plus débridées et tirent de leurs réalisations les jouissances les plus fortes? On le sait, Tirésias estimait la cote du plaisir féminin à trois fois trois quand l'homme atteignait un sur cette échelle particulière, déclaration pour laquelle il fut puni d'aveuglement par Héra, furieuse, dit-on, de voir ainsi trahi le secret des femmes. Il s'agit certes d'un mythe mais il traduit efficacement à la fois cette croyance, la peur masculine du féminin, et une peur symétrique supposée des femmes de voir dévoiler le ressort d'une domination inverse qui serait cachée au cœur de la sujétion sexuelle où elles se trouvent, puisque la méconnaissance du rapport (supposé réel) de force serait dans le camp du masculin.

De ce chiasme, il faut tirer la conclusion qui s'impose. Le montage classique qui veut que seul compte le désir masculin, qui peut être assouvi sur tous les corps à disposition, tandis qu'il convient parallèlement de réprimer l'appétence sexuelle des épouses tout en exploitant les possibilités de plaisir mâle — mais sans recherche de réciprocité — offertes par les autres, ce montage est bien une construction idéologique et non la traduction d'une réalité psychophysiologique, et c'est sans doute la plus profonde, la plus forte, la plus lourde de conséquences de toutes.

Cette construction est-elle fondée sur l'asymétrie? L'asymétrie physique est nécessairement forte dans l'expression et la réalisation de la libido, mais on peut difficilement exciper que cette seule asymétrie organique, qui oppose pénétrant à pénétré, soit à la source de la domination sociale du masculin qui s'exerce dans tous les domaines de la vie. Comme pour actif/passif, cela

suppose une valorisation préalable. La marque féminine attachée au corps pénétré est une marque d'emblée négative quel que soit le corps pénétré et sa capacité de pénétration propre; d'autre part, le caractère actif *vs* passif n'est pas automatiquement associé aux caractères pénétrant *vs* pénétré. Dans l'activité sexuelle avec pénétration, la passivité peut être masculine et valorisée, comme c'est le cas en Inde. Pour comprendre la domination, il faut passer, ce me semble, par d'autres exigences : l'appropriation obligée de corps de femmes pour la procréation en général, certes, mais surtout pour la fabrication de la forme mâle, c'est-à-dire la procréation de fils pour les hommes. Le clivage des usages des corps des femmes en les répartissant entre des femmes différentes, dans des contextes culturels dont nous avons envisagé rapidement certains, et qui propose des éléments supplémentaires de jouissance mâle, suppose au départ une intellection du fondement primaire de la domination, à savoir la nécessité de la captation et de la réclusion de certains corps féminins, par accord entre les hommes bénéficiaires, pour la reproduction de leur sexe.

Est-elle fondée sur une moindre appétence des femmes au plaisir, comme différence « naturelle » ? Un postulat de base sur le fonctionnement du monde animal dont l'humain relève est celui que la recherche au moindre coût du plaisir est un besoin universellement partagé. Convient-il donc d'entendre que cet universalisme à la décente connotation égalitaire ne recouvrirait en fait dans le domaine sexuel que la pulsion masculine, alors qu'il serait de même nature dans d'autres domaines, comme la recherche de la nourriture ou l'évitement de la douleur ?

Ou faut-il encore postuler que la recherche du plaisir du côté féminin n'a rien à voir avec l'activité sexuelle et, par exemple, tout à voir avec la plénitude de la maternité ? Ainsi, nous retrouverions du côté de la libido le même déni sous couvert d'universalisme dans l'expression d'une loi que celui qui rayait les femmes du statut de personne et de la citoyenneté : tous les êtres humains recherchent le plaisir, mais pas les femmes ou alors différemment. Est posée ainsi *a priori* une différence de « nature » au fondement de l'ordre social. Mais rien ne permet d'asseoir objectivement l'hypothèse de cette moindre appétence des femmes dans le domaine du désir sexuel et de la recherche du plaisir, ou d'une appétence radicalement autre dans son objet.

Comme élément permettant de mieux comprendre l'hypothèse du moindre appétit de plaisir chez les femmes, on propose de distinguer entre la violence d'une pulsion hormonale, irrésistible, contraignante et sans orientation véritable vers un partenaire aimé ou désiré que seul connaîtrait le sexe masculin, et la constance d'un désir amoureux orienté et en recherche de réciprocité qui serait le lot du sexe féminin. Mais il s'agit là, en fait, de rôles socialement distribués et de rationalisations justificatives : il ne découle pas automatiquement de l'évidence d'une envie sexuelle masculine qu'on a affaire à une pulsion intolérable et impossible à contrôler et qui doit être physiologiquement satisfaite sur-le-champ⁵. La vie quotidienne

5. Henri ATLAN, *De la violence II*, Odile Jacob, 1999.

de bien des hommes le démontre, pas seulement celle des ascètes et anachorètes, et sans nécessairement passer par la sublimation. Le désir amoureux peut se traduire, pour les deux sexes, sous forme de pulsion ; le désir peut être également intransitif (ne désirer personne en particulier), tel Chérubin, dans une incapacité de satisfaction qui ajouterait à sa force pulsionnelle plutôt qu'elle ne l'atténuerait.

Le simple fait de reconnaître comme besoin le désir sexuel masculin, en présentant aux yeux une face torrentielle que rien ne peut arrêter ni brider, par opposition aux « eaux dormantes » du désir féminin, est en soi une justification de la licéité du désir mâle : elle autorise tout passage à l'acte dans les limites instituées que nous avons vues. La contrainte sociale est bien du côté de la construction mentale, de la représentation, pas du côté d'une « nature » inflexible qui dirait le juste rapport des sexes.

Prenons l'exemple de la nymphomanie. C'est le terme psychiatrique qui décrit une sorte de dérangement physique et mental où une femme s'offre à de multiples partenaires. Il est fort possible que, dans l'état extrême de frustration et d'exacerbation de la libido, la nymphomanie soit effectivement un trouble psychiatrique. Mais il convient de souligner que la simple recherche de partenaires multiples, en l'absence de réseaux d'offre idoine sur un marché spécialisé, représentait pour les femmes occidentales, avant les changements des quatre dernières décennies, un parcours du combattant ardu sur le front de la respectabilité. Or, si le recours à des partenaires multiples relève du dévergondage ou du trouble mental quand il s'agit de femmes, le recours des hommes à

la prostitution (pour ne pas parler des rapports sous contrainte) relève simplement, quant à lui, de l'hygiène nécessaire. On est dans le langage du physiologique pur. Mais, à l'inverse, la métaphore possible, dans le même registre, de la « sustentation » nécessaire n'est, quant à elle, jamais utilisée pour appuyer une éventuelle revendication de la satisfaction légitime de besoins féminins. Si on utilise cette métaphore, c'est sous la forme des excès de femmes boulimiques, dévoratrices ou ogresses qui cherchent à vider l'homme de sa substance, ou parfois en évoquant la valeur curative du sperme, quand le commerce sexuel, dans une union légitime, est censé rendre force et vie aux blanches jeunes filles chlorotiques.

Il peut paraître désespérant de s'apercevoir que le tableau qu'on dresse aujourd'hui n'a guère varié et s'est peut-être même assombri, en raison de formes nouvelles d'usage sexuel du corps des femmes et, il convient de l'ajouter, des enfants des deux sexes, et de l'aggravation des formes traditionnelles d'exploitation. Si le regard commence effectivement à changer pour certains individus enfin éclairés, la norme massive de comportement demeure, puisque rien n'a été fait jusqu'ici pour qu'elle change vraiment dans ce domaine central qu'est celui des représentations de la sexualité masculine et féminine, et, surtout, les usagers de pratiques sexuelles obtenues par violence ou par commerce inégal augmentent régulièrement en élargissant leur terrain de chasse.

On sait par exemple que, malgré la généralisation de la prise de conscience de l'existence du tourisme sexuel, malgré sa stigmatisation et l'engagement même de l'industrie

touristique dans la lutte, peu de progrès ont pu être accomplis à ce jour en raison de la force d'une demande qui s'accroît, laquelle est à 99 % masculine et touche par an 2 à 3 millions d'enfants, de plus en plus jeunes, à cause de la peur du sida que manifestent les clients. Ces chiffres, puisque chaque enfant a de nombreux clients, donnent une idée de la masse de la demande.

Le tourisme sexuel fait partie des formes nouvelles d'usage du corps des femmes. En font partie également l'organisation des trafics mafieux internationaux qui mettent sur le marché urbain des filles de plus en plus jeunes, exotiques et forcées, ainsi que la banalisation des viols collectifs. Enfin, de façon insidieuse mais délibérée et construite, l'usage des capacités érotiques du corps des femmes à des fins publicitaires et marchandes obéit étroitement au schéma mental qui veut que le corps des femmes appartienne à tous les hommes, à commencer par le regard d'appropriation posé sur lui comme un droit.

Le viol : exception ou banalité ?

Est-ce à ce même essai d'explication que l'on doit recourir pour rendre compte de la généralisation ou de la nouveauté de pratiques barbares fondées sur le droit du mâle, dont on peut dire simultanément qu'elles ont toujours existé sur le mode de l'exception et qu'elles représentent aujourd'hui une réalité quotidienne particulièrement visible et envahissante, presque ordinaire ?

C'est bien sûr le viol commis en temps d'exactions et de guerres — accompagné ou non de détention, répéti-

tion, action collective et grossesse forcée —, où soldats et miliciens tirent un profit sexuel de la jeune fille ou de la femme tombée entre leurs mains et une intense satisfaction de son impuissance et de son humiliation, mais visent également à humilier l'ensemble de sa famille et à briser, ce faisant, la résistance de tous. C'est aussi le viol comme punition favorite, infligée aux femmes dans tous les pays où l'on n'accorde pas aux civils la possibilité de contester la légalité de leur mise en détention ou de l'atteinte à leurs droits. Cet acte est délibérément commis par des agents de l'État sûrs de leur impunité puisque leur droit et leur force viennent de l'État lui-même, et qui tirent parallèlement de l'exercice de ce qu'ils estiment être leur prérogative d'officiers de police et de justice une jouissance sexuelle gratuite, une sorte d'aubaine en pays conquis.

On reste là cependant dans le domaine, classique si l'on peut dire, de la satisfaction masculine qui peut être prise légitimement sur des corps que l'occasion (la guerre, la répression) rend disponibles en invalidant le droit de ceux qui les contrôlaient antérieurement, qu'il s'agisse de pères ou de maris. Le corps de la femme est, non pas métaphoriquement mais réellement, un territoire ennemi, jugulé, terrassé, mis à sac et à profit.

En fait, il est surtout question ici, à l'appui de cette interrogation liminaire, de la généralisation dans tous les pays occidentaux du viol comme moyen normal d'accès à la sexualité des garçons (ce que le recours à la prostitution est dans le contexte adulte), viol collectif commis en bande d'adolescents, qui est officiellement dénommé « viol en réunion sur mineure ».

Un certain nombre de points communs sont à relever parmi les commentaires des journaux. Les « tournantes » ne sont pas seulement le fait de banlieues défavorisées ; il s'en pratique également dans les beaux quartiers.

La préméditation est constante (comme on le voit dans l'expression « plan taspé »), avec le choix d'une victime souvent présentée comme timide, effacée, sérieuse, bonne élève, à l'écart de la bande organisée ou déstructurée sur le plan familial. L'un des points éclairants sur le caractère prémédité et très construit de l'opération est qu'elle est précédée le plus souvent par une mise en condition affective et psychologique particulière menée sur des semaines : la bande délègue son « beau gosse » pour séduire la future victime, lui faire croire à un sentiment amoureux et obtenir d'elle une baisse de défense. Quand la jeune fille accepte de le suivre dans un lieu écarté (cave, parking, cage d'escalier ou même appartement), elle est mise en présence de la bande qui l'attend, sur rendez-vous en quelque sorte. C'est la raison pour laquelle l'argument du « flirt », du comportement de légèreté ou du consentement de la victime est généralement utilisé par les agresseurs. Si elle est d'accord pour l'un d'eux, elle est censée être d'accord pour tous.

Préméditation et chasse concertée s'adressent ainsi à des jeunes filles appartenant au même milieu social et scolaire que leurs agresseurs, mais fragiles et isolées, à l'écart des bandes. Souvent très jeunes, comme les garçons eux-mêmes (entre onze et quatorze ans pour une affaire jugée à Besançon), ce sont cependant parfois des femmes adultes qui sont prises pour cible, mais déficientes mentales et choisies pour leur vulnérabilité même.

Une pression forte s'exerce sur les victimes et les oblige au silence et à l'acceptation. Elle vise leur famille, et surtout les jeunes sœurs, menacées de mesures de rétorsion si la victime se décidait à parler. Quand plainte est déposée, la famille tout entière, parents, frères et sœurs, est traquée au point qu'elle doit souvent déménager. Car, du point de vue de la collectivité, famille et victime sont coupables de s'être mises en travers de l'exercice naturel d'un droit en faisant appel aux institutions : l'entourage considère alors que sont punis à tort les jeunes gens tenus non plus pour des agresseurs mais pour des victimes, puisqu'ils ont été provoqués dans une « affaire de jeunes » où la fille est par définition allumeuse et consentante.

Le point le plus remarquable de tous est l'inconscience manifeste des auteurs de la gravité de leurs actes. Tous les témoignages concordent en ce sens. « Pour eux, c'est un acte anodin », déclare l'un des avocats de la défense dans l'affaire du 19^e arrondissement parisien. À propos d'une « tournante » qui a duré quatre mois, où deux jeunes filles étaient impliquées et ramenées chaque jour, avec « vingt individus qui faisaient la queue tous les soirs », les gamins de quinze ans arrêtés ne voient vraiment pas où est le mal : « Ces gamins prennent les filles comme ils se serviraient dans un supermarché », déclare un commandant de gendarmerie qui s'occupe de l'affaire.

Interrogée par un journaliste du *Monde*⁶, une jeune fille d'Évry déclare : « Pour les garçons, participer à une

6. Frédéric CHAMBON, 24 avril 2001.

tournante, c'est comme s'ils avaient gagné la Coupe du monde. On dirait qu'il y a une espèce de concours entre eux. De toute façon, les garçons peuvent faire toutes les conneries du monde, on ne leur dira jamais rien », alors qu'il suffit qu'une fille soit vue avec un garçon pour « qu'il y ait des rumeurs sur elle ». Les garçons interrogés dans une même enquête pensent qu'une « fille qui se fait tourner dans le quartier [“se fait tourner” et non “qu'on fait tourner”], on la force pas, c'est qu'elle veut ». L'un d'entre eux ajoute cependant : « C'est vrai que, quand on est en groupe, on est dans un délire. Avec les filles, [...] on joue trop avec elles et on n'a pas froid aux yeux. » Un autre déclare : « Quand les filles disent qu'on veut seulement coucher avec elles, elles n'ont pas tort. Le romantisme, ça n'existe pas », ajoutant qu'il veut se marier plus tard avec une fille vierge et qu'il surveille sa sœur, car « si jamais ta sœur passe pour une “tasse” [pétasse], alors c'est la honte [pour les garçons], les gens vont même plus te regarder ».

Ces discours sont particulièrement intéressants et révélateurs du regard lucide que portent les acteurs et les témoins de ces drames sur ce qui est en cause dans ces affaires. Quant aux analyses adultes, politiques ou psychologiques, elles mettent en avant carences affectives et misère sexuelle pour expliquer la « logique de pure consommation », la « grande pauvreté des sentiments et des affects » des acteurs, ce qui est sans doute vrai des agresseurs, mais qui estimera la richesse des affects (douleur, honte, ressentiment, frayeur...) qu'éprouvent les victimes ? Un rapport sociologique (dont l'auteur est Éric Debarbieux), remis à l'Institut des hautes études de la

sécurité intérieure, démonte remarquablement, sur un autre registre, plus général, « les mécanismes de la violence des mineurs »⁷ : centrés sur la loi du plus fort, ils mettent en œuvre des tests de sélection en groupe qui affirment réciproquement la vulnérabilité des uns et la force des autres, le tout dans un concept machiste où s'impose comme loi du groupe un « code des garçons ». Ce code fonctionne à la fois de façon « impérative comme véritable construction de l'honneur » et de la manière la plus ostensible qui soit. En effet, il faut s'imposer en permanence pour conserver sa place, ce qui implique le harcèlement soutenu des faibles. « Le fort doit toujours aller plus loin », s'il veut simplement garder sa place dans la hiérarchie.

Ce sont là des analyses d'une grande justesse, fondées sur des travaux de terrain, mais si le cas des « tournantes » est en effet exemplaire de la loi du plus fort et d'une logique de pure consommation, il s'inscrit plus fondamentalement encore dans le domaine dominant de représentation de la différence des sexes, ce que les adolescents interrogés traduisaient fidèlement par leurs paroles. C'est donc bien ce modèle qui, loin de disparaître sous les assauts conjugués des changements idéologiques sur le statut des femmes induits par la contraception ou la parité, montre ses capacités de résistance, de renouvellement, et sa pugnacité à être.

Si bien des facteurs peuvent expliquer l'explosion des formes de délinquance que sont les viols collectifs, ils n'en

7. *Le Monde*, 21 mars 2002.

inventent ni les données fondamentales : des hommes prennent leur plaisir sur des corps féminins, ni les caractères particuliers : le droit du mâle comme droit du plus fort, l'infamie du côté de la victime, la satisfaction et l'orgueil dans l'humiliation de l'autre.

Re-création actuelle du droit du mâle : une offensive contre l'égalité des sexes

C'est moins d'une réactivité que d'une re-création qu'il s'agit. L'inquiétude devant cette situation vient de ce que ce sont des adolescents de plus en plus jeunes (on notera que je ne parle pas de la jeunesse en général mais d'individus en particulier) qui reprennent le modèle archaïque en l'exacerbant : non seulement ils l'ont intériorisé comme chacun l'a fait et continue de le faire dès l'enfance, mais au lieu de lutter contre lui ils en ont inventé une nouvelle formule, institutionnelle au sens où elle est socialement admise par ce qu'on appelle la culture des groupes de jeunes, pour le traduire efficacement dans les faits de la vie courante sous sa forme la plus brute. De plus, les garçons mineurs concernés considèrent ce mode d'accès à la sexualité comme le mode normal, au même titre que la recherche d'une épouse vierge prévue en d'autres temps par les mêmes acteurs, ou que la fréquentation par les adultes de prostituées. Disparaît totalement l'idée d'un apprentissage de la sexualité dans une relation de désir partagé, ainsi que cela ressort de la revendication assumée d'absence de romantisme. Deux types de femmes restent seuls en présence : les filles préservées en vue du mariage

traditionnel et de la procréation, et, au-delà de ce troupeau lointain et ordinaire de femmes inaccessibles et invisibles, les femmes faibles que l'on contraint et dont on peut user et abuser sans remords.

Re-crédation du modèle archaïque de domination, caractère jugé normal de l'apprentissage sexuel du mâle par extorsion, exercice de cette sexualité particulière sous les yeux du groupe, avec son assentiment et pour obtenir sa caution (une sorte de Coupe du monde en équipe), sont des faits d'importance majeure qui doivent légitimement inquiéter parce qu'ils sont profondément contraires à l'idée d'égalité des sexes comme ils le sont aux idées de liberté et de dignité. En un temps où la notion de « respect » est mise en avant comme revendication légitime d'identité par les jeunes gens, il est frappant que ce même respect soit littéralement refusé aux filles que l'on a fait volontairement basculer dans la deuxième catégorie.

Il ne fait aucun doute que ces actes doivent être punis pour leur sauvagerie et qu'ils doivent l'être sans délai. Mais au-delà, comment faire sortir de la tête des mineurs un modèle qu'ils ré-élaborent mais qu'ils tiennent, inchangé, de leurs propres pères et de la société tout entière? Heureusement, il ne s'agit pas des pratiques les plus courantes, mais le simple fait qu'elles soient attestées partout en France et dans tous les milieux incite à la vigilance. Il ne conviendrait pas que les acquis obtenus pour l'égalité des sexes soient réduits à néant pour les générations qui suivent par des pratiques naissantes de domination sexuelle encore plus violentes que par le passé et dont les effets se feraient sentir sur la population tout entière. Le

chemin global que nous sommes en train de vivre et qui mène à l'égalité ne se fait pas sur un front continu. Il est normal qu'il y ait des avancées, des zones tenues à l'écart et même des poches de résistance. Mais il s'agit d'autre chose ici : c'est d'une véritable offensive contre l'égalité des sexes qu'il s'agit, au sein d'une population malléable dont les convictions pour l'avenir sont en train de se forger. Cette offensive doit être contenue. Pour cela, il faut plaider encore et toujours pour l'éducation : celle des maîtres et formateurs, celle des parents, celle dispensée à l'école, travail de Titan si cette éducation qui parle à l'intelligence n'est pas accompagnée de changements sociaux majeurs. C'est pourtant là la seule solution : comprendre, faire comprendre, et tenter de passer, concrètement et politiquement, de l'intellection à l'action.

Formes contemporaines de l'esclavage

L'époque contemporaine se caractérise par une explosion du trafic des êtres humains sous différentes formes : ateliers clandestins, esclavage domestique portant essentiellement sur des jeunes femmes et des fillettes, et surtout prostitution organisée au profit de grands groupes mafieux.

Si nous nous en tenons au phénomène de la prostitution organisée en Europe, on considère qu'entrent actuellement par an dans la Communauté entre 100 000 et 120 000 jeunes femmes (entre quatorze et vingt-cinq ans), originaires des pays de l'Est (Albanie, Bulgarie, Macédoine, Moldavie, Roumanie, Ukraine, etc.) ou des pays d'Afrique occidentale (surtout Côte-d'Ivoire, Ghana, Nigeria).

Les histoires de ces femmes sont strictement semblables. Elles sont recrutées par duperie en jouant sur leur ignorance, leur naïveté et leur désir de sortir de situations particulièrement misérables. Là aussi un appât est mis en place, sous la forme d'un recruteur qui promet le mariage ou un travail bien rémunéré, en captant même parfois la confiance des parents de la proie convoitée. Le calvaire commence ensuite : coups, brutalités, viols multiples pour briser la résistance et surtout menaces de représailles sur les familles restées au pays et sur des petites sœurs qui pourraient suivre le même chemin.

Séquestrées, battues, leurs papiers confisqués, elles sont parfois vendues au sens propre d'un réseau à un autre, toujours plus menaçant, toujours plus présent. Sur le trottoir, elles font l'objet d'une surveillance rapprochée qui les empêche d'entrer en contact avec d'éventuels sauveteurs ou avec la police, et même simplement avec les bénévoles d'entreprises comme le *Bus des Femmes*, qui sillonnent depuis 1990 les boulevards de la ceinture parisienne pour apporter, le temps d'un café, un peu de répit et de réconfort, distribuer des préservatifs et informer les femmes de leurs droits. Ces volontaires témoignent de la surveillance rapprochée dont elles font l'objet et de leurs craintes car la menace de mort est réelle.

Le Centre Regina-Pacis de Santa Foca, en Italie, financé par l'État grâce à l'article 18 de la loi italienne de 1998, « offre un programme de protection sociale aux victimes de l'émigration clandestine et de la violence sexuelle qui dénoncent leurs exploiters ». Rien de tel n'existe en France. Le 13 décembre 2001, une mission d'information

parlementaire a rendu un rapport intitulé *L'Esclavage en France* décrivant les formes d'exploitation moderne « qui rendent un être humain à l'état de chose », dans la carence totale de l'État. Les jeunes femmes prostituées de la sorte sont d'ailleurs considérées par les services de police comme des clandestines et non comme les victimes d'un trafic. La mission propose un certain nombre de mesures, toutes nécessaires mais qui n'ont pas encore reçu un début d'application : tout d'abord offrir à ces femmes, comme en Italie, un hébergement sécurisé ; leur accorder des titres de séjour et des autorisations de travail en échange de leur coopération avec la justice, ou les aider à rester chez elles ; punir surtout les trafiquants. Pour arriver à cela, il convient de modifier le Code pénal en y introduisant une section, qui fait actuellement défaut, sur la traite des êtres humains, de créer au sein des juridictions un « pôle » spécialisé comme il en existe pour les délits financiers, et d'« étendre aux affaires de proxénétisme les dispositifs dérogatoires en vigueur pour le blanchiment de l'argent et le trafic des stupéfiants ». Enfin, les députés proposent la création d'une mission interministérielle pour « remédier à l'éparpillement des interventions administratives ». On le voit, la tâche est lourde, même si les moyens institutionnels existent. Seraient-ils suffisants ?

C'est que le profit est énorme. Entre quinze et vingt clients par nuit, entre 25 et 50 euros la passe en moyenne, une « fille », surtout si elle est jolie, peut rapporter, dit un policier, « entre 800 000 et 1 million de francs par an » à son exploiteur. Interpol parle d'une moyenne de 720 000 francs (110 000 euros) par an.

Un certain nombre de mesures, comme la création de centres protégés d'hébergement, coûteraient cher à l'État. Mais les mesures d'ordre juridique et administratif envisagées ci-dessus auraient pu être prises sans difficultés majeures. Pourquoi ne l'ont-elles jamais été? C'est qu'il faudrait pour cela un changement de regard considérable que souligne le rapport de la mission : il parle des victimes traitées comme des coupables, de plaintes classées sans suite, d'agents de police démobilisés, en plus des moyens insuffisants des services. Cette faille constante du système de protection des jeunes femmes mises de force dans la prostitution et dont les revenus sont confisqués tient, à n'en pas douter, à la prégnance de l'image classique de « la femme de mauvaise vie », qui a choisi librement son destin par paresse ou par vice, qui est donc pleinement responsable et condamnable de surcroît puisqu'elle détourne, en s'offrant contre de l'argent, des hommes que leurs besoins sexuels naturels rendent vulnérables.

On croit toujours, au déni de toutes les preuves, que ces femmes ont choisi librement leur voie et suivent leur désir. Si cela est peut-être vrai dans le cas de la prostitution de luxe ou même des prostituées autochtones à l'ancienne, ce n'est évidemment pas le cas pour toutes celles qui y sont amenées par la force brutale ou par la nécessité de se sortir d'une situation misérable. Mais, même dans le cas du soi-disant libre choix, il reste que la prostitution sous la forme d'une offre disponible n'existe que parce qu'il y a en face une demande forte. Si l'on considère, chiffres officiels sous-estimés à l'appui, que 120 000 femmes étrangères arrivent par an sur le marché de la prostitution en Europe,

qu'elles doivent s'acquitter par jour de quinze à vingt clients, cela représente, même en leur octroyant la valeur fantaisiste de 65 jours de congé et de repos par an, entre 540 et 720 millions d'actes de consommation sexuelle par an, qui viennent s'ajouter à ceux réalisés par les prostituées déjà en place. En France, sur la base minorée de 10 000 femmes étrangères nouvelles par an, on arrive à des valeurs comprises entre 45 et 60 millions de ces mêmes actes. Ces chiffres, par leur importance et l'absence de clandestinité qui y est attachée, donnent l'ordre de grandeur de la réalité de la demande et de l'évidence de la bonne conscience des usagers réels et potentiels.

On en reviendra donc toujours à l'idée dominante sous-jacente de la licéité à s'assouvir de la pulsion masculine, dans le cadre de la répartition très concrète qui est faite des femmes par les hommes en fonction de ce qu'ils attendent d'elles : procréation *vs* gratification sexuelle.

Punir ou légiférer

La question du trafic est une situation exemplaire qui dévoile la difficulté à changer de regard et la nature du blocage. On s'accorde certes à estimer condamnable au nom des droits de l'être humain la contrainte brutale qui conduit des femmes à la prostitution, mais on ne peut envisager aisément les moyens d'empêcher cette mise en esclavage pour la double raison classiquement exprimée que la prostitution est ce « mal nécessaire » pour l'assouvissement des besoins masculins et par là même pour le salut des familles et des « honnêtes femmes », et aussi que les

prostituées portent à elles seules la responsabilité de la corruption en ce que leur offre suscite la demande et qu'elles restent délibérément dans ce statut pour les avantages qu'il est censé procurer. C'est là un renversement inouï de la réalité, mais il est difficile à démontrer et à démontrer à ceux qui le vivent, car il fait partie des ressorts les plus profonds du modèle archaïque de domination. C'est ce renversement qui explique les lenteurs de la prise de conscience des appareils politiques, judiciaires, policiers et administratifs dont les acteurs sont des hommes, et aussi la difficulté à penser d'autres choix possibles de société. Il faudrait que soient ordinairement partagées par tous ces acteurs la conscience claire et la conviction que ce ne sont pas seulement la traite et la violence infligée aux femmes pour les contraindre à la prostitution qui sont incompatibles avec les droits de l'être humain, mais aussi le simple fait de considérer la prostitution comme une voie d'accès normale des hommes à la sexualité, car le corps des prostituées leur appartient légitimement, pensent-ils, par le paiement qu'ils en font.

Il est difficile à ceux qui jouissent d'un privilège d'en apercevoir et la grandeur et le déni qu'il suppose du droit de ceux qui en sont exclus ou, ce qui est pire, de ceux qui sont précisément l'objet dont la possession constitue le privilège. Il s'ensuit que la question de la prostitution n'est envisagée dans aucun pays, ni traitée politiquement et par l'éducation, comme une question éthique absolument centrale des rapports du masculin et du féminin. Elle est un sujet relevant de la simple police : immigration clandestine, violences et argent sale. Quand la question est

abordée de front, c'est sous la forme d'un choix dont l'énoncé même — régler *vs* abolir — escamote la réalité du problème.

Nul ne sait quand est apparu le paiement de l'acte sexuel. Il est cependant attesté en Égypte, dans les lieux de plaisir où se réunissaient les ouvriers qui construisaient les pyramides et les grandes nécropoles. Il s'agit là en fait d'une invention remarquable, en ce qu'elle substitue une transaction apparemment librement consentie à ce qui n'était sans doute auparavant que la satisfaction brutale, par rapt ou viol, sur un corps rebelle. C'est une invention « morale » au bénéfice des hommes, en ce que le paiement, la rétribution de l'acte, qui était au départ un dédommagement, a pour effet d'annuler le délit mais aussi d'en transférer la responsabilité sur celle qui l'accepte. Un dédommagement accepté selon les règles dans des affaires de droit civil ou pénal implique aujourd'hui encore la fin de la responsabilité de l'auteur du délit ou de la faute et surtout empêche toute revendication ultérieure de la victime. L'indemnisation par paiement des femmes pour un acte sexuel subi, qui avait eu cependant pour effet de les retrancher de la communauté des femmes disponibles pour l'échange procréatif, jouait ce rôle de dédouanement pour l'homme, tout en créant une réserve de femmes abandonnées aux assauts sexuels, en l'absence de protection masculine, dès qu'elles avaient accepté le tout premier paiement. Ce paiement-là n'est pas acte de liberté : il signifie l'affranchissement de l'homme et l'asservissement de la femme.

À l'heure actuelle, on assiste en Europe et en France à

une offensive pour que le réglementarisme devienne la solution européenne au problème que pose la prostitution.

Reconnaître que la prostitution pose un problème social, c'est déjà admettre sans l'exprimer, et en dehors de tout point de vue moral sur la question, que ce n'est pas une chose si normale que cela qu'une partie de l'humanité puisse avoir le droit d'acheter, si ses membres le souhaitent, l'usage, au titre d'exutoire sexuel, de certains des corps de l'autre partie.

Or accepter de réglementer la prostitution sur le modèle néerlandais ou allemand, c'est donner institutionnellement et juridiquement corps au modèle archaïque dominant qui accorde aux hommes des droits essentiels sur le corps des femmes. Si nos gouvernements se doivent de résister aux sirènes réglementaristes, c'est que les mesures préconisées seraient en leur principe et par essence contraires à celles qui ont été prises pour reconnaître aux femmes le statut de personnes disposant d'elles-mêmes, par l'usage de la contraception notamment. Le réglementarisme s'abrite aussi derrière l'idée de liberté, du libre choix des femmes. Mais il s'agit d'un leurre qui entérine en réalité le fait que ce libre choix est celui d'hommes qui ont besoin d'un cheptel où faire leur « marché », et s'en accommoderaient d'autant plus aisément que, dans l'ordre légal, les femmes qui l'alimentent pourraient croire avoir elles-mêmes choisi ce sort. Le libre choix en l'occurrence serait toujours une apparence en ce qu'il s'agit seulement d'apporter une offre sur un marché saturé par une demande insatiable.

C'est une incompatibilité profonde entre deux types de

mesures — celles qui promeuvent l'égalité dans la dignité (droit à la contraception, parité politique, égalité éducative, salariale, etc.) d'une part, celles qui admettent et légitiment en tant que nécessité naturelle le modèle de domination dans ses aspects les plus archaïques du droit de possession du corps des femmes d'autre part — qu'il importe de souligner, dans l'espoir que les élus du peuple et les gouvernants en auront pleine conscience et sauront poursuivre dans la voie qui a été choisie depuis plus d'un demi-siècle.

Refuser le réglementarisme ne veut pas dire pour autant refuser toute aide aux prostituées pour les aider à se sortir de la situation où elles ont été placées. Nous avons vu plus haut le type de mesures qu'il est possible de prendre pour lutter contre les trafiquants d'une part et pour aider les femmes de l'autre. Reste le difficile problème des clients.

Alors que la pénalisation des trafiquants et du monde du proxénétisme, c'est-à-dire de tous ceux qui tirent parti de la prostitution, fait l'unanimité (sauf en Hollande où les tenanciers sont considérés comme des commerçants), comme fait l'unanimité la non-pénalisation des prostituées, qu'elles soient considérées comme des victimes (abolitionnisme) ou comme des commerçantes dans une société de libre-échange (réglementarisme), la pénalisation du client pose problème. C'est certainement à l'heure actuelle une fausse bonne idée : comment punir quelqu'un qui est persuadé de son innocence et de son bon droit puisque toute l'histoire du monde et le comportement global de la société l'encouragent à penser de la sorte ? Sans pédagogie préalable, si rien n'est changé dans la conscience

globale des hommes et des femmes de l'appréhension du problème, la pénalisation du client devient une hypocrisie et une incitation à la clandestinité et au surcroît de trafics qui vont avec cette dernière. En Suède, c'est depuis 1956 qu'un message éducatif est martelé dans les écoles sur l'égalité des sexes et la non-légitimité de l'achat du droit à jouir d'un corps et c'est en 1999 seulement que la loi entérinant la pénalisation du client est entrée en vigueur, entraînant la disparition de la prostitution visible, sinon celle de la prostitution tout court. On ne peut en France passer brutalement d'une situation de tolérance hypocrite, voire de complaisance, à une politique de répression.

Refuser la pénalisation du client aujourd'hui, en raison de l'incompréhension majeure publique pour un changement d'attitude qu'aucun message éducatif n'aurait pu laisser prévoir, ne veut pas dire pour autant entrer dans le jeu de ceux qui prétendent que le client est, le plus souvent, non un jouisseur sûr de lui mais un pauvre homme, privé de compagne, de tendresse ou de la possibilité de réaliser ses fantasmes. Nous avons expliqué plus haut en quoi le principe même du modèle dominant fait que nul ne s'interroge à l'inverse sur la misère sexuelle de certaines femmes et le peu de possibilités qu'elles ont de « réaliser leurs fantasmes ». Plus généralement, on soulignera le fait que si ce cas de figure existe, il n'est pas le cas général. D'autre part, on ne peut exciper dans aucune société d'un manque pour s'autoriser l'exercice d'un droit qui serait un dol pour autrui. Être pauvre et affamé ne permet pas de voler, mais cela donne droit à des circonstances atténuantes en cas de vol ; être brimé et opprimé ne donne pas le droit

de tuer, sauf en cas de légitime défense. On voit mal comment le besoin sexuel, la pulsion physique, serait la seule occurrence légitime du droit de prendre, contre paiement certes, mais ce paiement lui-même fait partie de la ruse de la domination.

Il est urgent de trouver ce qui peut brider l'idée de la naturalité et donc de la légitimité de l'assouvissement à tout prix du besoin sexuel masculin. Un pendant en quelque sorte du droit à la contraception telle qu'elle est intériorisée par les femmes des sociétés occidentales d'autant plus aisément que, correspondant à leurs désirs, elle se trouve en plus être désormais légale et socialement admise. Nous avons dit qu'elle libère les femmes du joug de la procréation subie et qu'elle leur confère le statut de personne. Or, ce statut, les hommes en disposent en naissant. Et l'asymétrie de la situation, telle qu'elle a été construite au fil des millénaires, fait de la recherche de leur assouvissement sexuel non une servitude mais un droit. Comment donc libérer les hommes du joug d'un modèle de puissance mâle qui s'exprime dans la domination des femmes, mais aussi dans la compétition, dans la nécessité de toujours « assurer » (selon l'explicite parler moderne), d'être toujours dans la position du fort ?

Punir est inadapté et contre-productif. Régler par la loi un certain nombre d'usages porte sur l'excès seulement, et continue ce faisant à légitimer l'usage ordinaire et donc la conviction de base que le corps des femmes appartient bien à tous ceux qui sont en situation de pouvoir le prendre.

*Une éducation : dissoudre la hiérarchie
des modèles dominants*

Un nouveau modèle doit faire prendre conscience par l'éducation à tous les acteurs de l'iniquité de l'atteinte portée aux droits symétriques de l'humain féminin que suppose cette conviction. Mais cela ne suffira pas si ce nouveau modèle ne comporte pas pour le genre masculin une rétribution analogue à celle que la contraception institutionnalisée apporte au genre féminin. Quelle rétribution? Ce peut être la libération de l'obligation de paraître, le fait de placer dans d'autres registres que le registre sexuel par domination et contrainte l'accomplissement de soi et la considération intime que l'on en attend, la certitude de plaisirs librement consentis auprès de compagnes elles aussi désinhibées. Rien ne doit être impossible ou interdit entre partenaires adultes avertis et consentants. L'un de ces plaisirs sera sans doute celui de vivre à égalité, de façon nouvelle, une sexualité libre, hors de l'opacité d'une relation payante ou brutale de domination. On se doute que ce n'est pas là un modèle aisé à construire, ni même qu'il soit acceptable avant longtemps par tous. C'est pourtant la voie dans laquelle il faudrait résolument s'engager. On ne parviendra à l'égalité dans le rapport des sexes que si l'on dissout la hiérarchie inhérente au modèle qui continue de régir le rapport du masculin au féminin. Dans vingt ou trente siècles, lorsque ce nouveau modèle, qui se dessinera inéluctablement eu égard à la convergence d'initiatives ponctuelles, d'actions collectives, de décisions légales et des progrès de la connaissance biologique, sera installé de

façon universelle, nos descendants s'étonneront sans doute de la vivacité et du caractère durable du modèle inéquitable qui aura précédé le leur !

La question n'est pas seulement d'endiguer des excès par la loi. Il faut parvenir, par l'éducation sans cesse répétée, à faire comprendre les mécanismes universels des systèmes de pensée qui nous régissent et nous conditionnent sans pour autant être fondés, puisqu'il s'agit de ces constructions archaïques que nous avons décortiquées précédemment. Il faut ensuite, et c'est plus difficile encore, en tirer non seulement des conclusions mais surtout des points d'impact qui amèneront progressivement les individus à changer d'idées et de comportements. Il y faudra beaucoup de temps. Pierre Bourdieu parlait de « l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans le corps »⁸, inertie qui tient à la coutume et donc à ce qui est transmis dès la toute petite enfance par l'éducation justement et par le dressage des corps. Parlant de Bourdieu, Jacques Bouveresse écrit : « Il ne faut pas seulement vouloir savoir, il faut aussi vouloir tirer des conclusions de ce que l'on sait et, quand les conclusions à tirer sont des conclusions pratiques, on entre dans un domaine sur lequel l'intellect n'a malheureusement plus guère de prise et qu'on ne maîtrise pas mieux aujourd'hui qu'autrefois », mais il atténue la portée pessimiste de son propos en ajoutant que cela ne doit pas changer notre idée de ce qui constitue « une action libre et responsable », indépendante

8. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997.

de l'existence des régularités sociologiques qui gouvernent le comportement des agents individuels⁹. Je pense de la même manière que c'est effectivement la ligne qu'il nous faudrait tenir : expliquer, faire comprendre, convaincre, enseigner, mettre en pratique, pour obtenir au long terme une révolution copernicienne du système qui régit partout le rapport des sexes. Mais il faut avoir constamment présente à l'esprit la difficulté de l'entreprise, ne serait-ce que parce qu'elle demande à une moitié de l'humanité de se défaire de privilèges millénaires pour accéder à des bonheurs dans l'égalité dont nul ne lui a jamais fait envisager la simple possibilité, philosophes compris, ni tracé la charge rétributive éventuelle. Parvenir à l'égalité ne suppose pas de le faire par une victoire à l'arraché dans une « guerre » menée contre le genre masculin dans laquelle il ne peut que se défendre, ou par des sanctions incompréhensibles au regard du schème dominant, mais par la coopération et l'alliance, changement de perspective qui suppose, on s'en doute, d'avoir déjà atteint, grâce à de multiples actions individuelles, le premier état de la révolution.

*

JULIA KRISTEVA : Merci, Françoise Héritier, pour cette belle démonstration sur l'endurance des modèles archaïques,

9. Jacques BOUVERESSE, *La Lettre du Collège de France*, 5 mai 2002.

toujours si vivaces et pesants; merci de nous avoir conduits à mieux cerner cette compréhension structurale selon laquelle l'ordre symbolique est ancré dans le binarisme des sexes, et que c'est ainsi seulement qu'il acquiert sa valeur d'ordonner et de classer les divers champs de la pensée et de l'action. Merci enfin de nous avoir conduits de cette conception structurale de la symbolisation aux questions toujours très actuelles des « tournantes », de la prostitution, etc. Vous proposez une véritable défense de l'intégrité du corps féminin, qui soulève en effet maintes questions. Ce modèle dominant et archaïque est-il encore vivant? Est-il toujours accepté et partout? Avec quelles différences? Hiérarchie ou égalité, ou hiérarchie et différence? Symétrie ou asymétrie? Donnons tout de suite la parole au public.

QUESTION DU PUBLIC : Face au désir des hommes ou de certains d'entre eux d'imposer et d'agencer la domination masculine, n'y a-t-il pas eu, dans l'histoire de l'humanité, des révoltes de femmes, une résistance féministe pour contrer cette situation millénaire?

FRANÇOISE HÉRITIER : Vous posez une question très intéressante mais qui porte en elle le germe d'un jugement de valeur. Si les femmes n'ont pas résisté, c'est qu'elles en étaient incapables parce qu'elles participent du même corps de jugement que celui qui ordonne et maintient la domination masculine. Nul n'a jamais pu montrer qu'une société disposait de corps de jugements de valeur diamétralement opposés. Les femmes sont élevées dans le même système de valeurs que les hommes. Elles intériorisent les

jugements de valeur négatifs portés sur elles et ne peuvent se révolter. Il peut y avoir des rébellions individuelles, bien sûr, et heureusement. Car c'est la rébellion individuelle, qui n'est autre que la capacité d'exprimer son agressivité, son incompréhension au regard de ce qu'on subit, qui, quand elle devient multiple, est le moteur de l'Histoire. Sans rébellion, sans prise de conscience par certains individus, il n'y aurait jamais de changements, il n'y aurait qu'une Histoire froide. Pourtant, la révolte collective que vous imaginez, et qui voudrait que les femmes décident, un beau jour, de ne plus être soumises, n'existe pas. Sauf dans l'imaginaire et, curieusement, dans l'imaginaire masculin. Aristophane dit par exemple dans une de ses pièces : «Après tout, les femmes pourraient décider un jour de ne plus vouloir faire d'enfants.» D'ailleurs il est arrivé que cette hypothèse soit émise dans la dure réalité : je crois savoir que les femmes d'une association en Colombie ont évoqué la possibilité de se refuser au commerce sexuel et à la procréation tant que les hommes ne réussiraient pas à ramener la paix dans leur pays. On peut imaginer que la mise en œuvre d'une telle décision est difficile, évidemment. Néanmoins, il existe des consciences individuelles capables d'argumenter — je pense à Gabrielle Souchon dont j'ai parlé, et à d'autres femmes du XVIII^e, à côté de François Poulain de La Barre, qui ont essayé d'exposer de façon rationnelle, c'est-à-dire en s'imposant de tenir un discours de type masculin, les raisons objectives qui montreraient que les femmes et les hommes étaient égaux en droit, et que les femmes n'étaient pas nécessairement, par leur nature, condamnées à être soumises et tenues dans

l'ignorance. Cela a toujours existé, et il y a toujours eu dans les sociétés du monde des femmes pour le reconnaître. Mais elles n'ont jamais eu la possibilité de déclencher ce qu'on pourrait appeler une insurrection, car la majorité pense différemment. Certes, il est vrai que je ne fais pas appel au concept de force, mais je répondrai comme celui à qui l'on reproche de ne pas faire appel à Dieu : je n'ai pas besoin du concept de force. Je fais plutôt appel à la curiosité et à la volonté de donner du sens à des événements qui n'en ont pas. Et je pose les questions suivantes : pourquoi y a-t-il deux sexes ? Pourquoi les femmes peuvent-elles faire du différent et non exclusivement du même ? À quoi on répond que, si elles le font, ce n'est pas parce qu'elles ont en elles quelque chose de particulier, mais parce que les hommes l'y mettent, et que si les hommes l'y mettent, ils doivent ensuite garder les femmes, car il faut du temps pour avoir un enfant viable qui puisse vous remplacer. Ainsi, la notion même de sexe, et tout ce qui en découle socialement et conceptuellement, est déjà inscrit dans les prémices de cette curiosité vis-à-vis du monde. La force vient de surcroît, si je puis dire. Ce n'est pas par la force que les femmes ont été dominées, c'est par la réflexion collective sur un certain nombre de problèmes. À cela s'ajoute la faiblesse particulière pendant la période de la grossesse, de la parturition et de l'allaitement, qui les empêchaient d'être aussi mobiles, peut-être, que les hommes. Mais ce sont là des données résiduelles : si l'on compare, en termes de résistance, de force, les activités des femmes et des hommes dans les quelque vingt sociétés qui vivent, de nos jours, uniquement du prélèvement sur

la nature, que l'on appelle des sociétés de chasseurs-collecteurs, en Amérique, en Afrique et en Australie — dont on s'accorde à penser qu'elles sont assez proches du modèle paléolithique qui a précédé l'agriculture et l'élevage —, on s'aperçoit, grâce au travail des ethnologues, que les femmes sont incroyablement endurantes. Ce sont elles qui rapportent 80 % de ce qui est nécessaire à l'alimentation du groupe, qu'elles prélèvent sur la nature à l'aide de bâtons à fouir, parce qu'elles n'ont pas le droit de tuer. Les 20 % restants recouvrent ce que les hommes rapportent au groupe, malgré les aléas de la chasse ; et c'est cette rareté qui est prisée, valorisée. Moins d'ailleurs à cause de la rareté que parce que l'activité masculine qui consiste à chasser fait couler le sang. Voilà donc un modèle où l'on voit qu'une série de choses entrent en considération pour établir la domination du masculin sans qu'intervienne le moins du monde la force. Si l'on veut faire intervenir la force, on doit montrer en parallèle que la résistance des femmes est, elle aussi, une force.

QUESTION DU PUBLIC : À la suite de ce qui vient d'être dit sur la force des femmes, je voudrais rapporter une histoire que m'a racontée mon grand-père. Une paysanne s'était rendue au bourg pour vendre son beurre et ses fromages. Au marché, elle a senti que l'enfant allait venir ; elle a vendu tout ce qu'elle avait à vendre, après quoi elle a repris le chemin et a accouché de son enfant dans un fourré. Elle l'a mis dans son panier vide puis elle est rentrée chez elle. L'enfant s'en est très bien porté ! J'ai aussi connu une vieille filature de soie abandonnée, mais qui

marchait très bien au XIX^e siècle. Elle était tenue par des religieuses qui tenaient même un pensionnat de filles, de douze à vingt-quatre ans, qui gagnaient 25 francs par mois. L'une d'elles, tuberculeuse, avait économisé de l'argent pour se soigner. Quand elle réclama ses économies à l'intendante religieuse, celle-ci lui retira le prix des médicaments qu'elle avait déjà avalés et il resta 15 francs. Comme elle protestait, la religieuse lui dit : « Vous trouverez à Paris des Messieurs qui vous entretiendront. » C'est de l'Histoire.

FRANÇOISE HÉRITIER : Merci de ces exemples, qui me permettent de revenir à l'opposition force / résistance dans des contextes particuliers, je pense notamment à la couvade. Il s'agit d'un rituel que l'on trouve dans différentes régions du monde. Il manifeste que l'enfant n'est pas totalement achevé et prend en considération le rôle du père. Pendant un certain temps, le père doit, par exemple, absorber des nourritures particulières ou s'en abstenir. En Europe, dans la couvade béarnaise, ce sont les hommes qui se mettent au lit après la naissance d'un enfant ; ils sont censés avoir supporté les douleurs de l'accouchement et avoir perdu de leur vitalité. Il faut les réchauffer près du feu, les nourrir pour les aider à reconstituer leurs forces, tandis que la femme qui a mis l'enfant au monde retourne au travail comme si de rien n'était. Loin de moi l'idée d'affirmer qu'il est normal que les femmes accouchent sans précaution, pourtant, dans bien des situations, c'est en effet le cas.

QUESTION DU PUBLIC : Jusqu'ici, *grosso modo*, les femmes étaient vouées à la procréation et à la survie de l'espèce, mais dans un avenir plus ou moins proche, les progrès scientifiques rendront le corps des femmes inutile pour faire des enfants. Que pensez-vous de ce qui n'est encore qu'une hypothèse, mais qui pourrait devenir réalité?

FRANÇOISE HÉRITIER : Au début, les hommes ont dû en effet s'approprier le corps des femmes pour que soit assurée la survie de l'espèce. Je pense avoir expliqué les raisons pour lesquelles ce sont les hommes qui ont dû imposer cette appropriation, et donc jouer un rôle que j'ai qualifié de conceptuel : c'étaient eux qui mettaient les enfants dans les femmes pour ensuite se répartir les fils et, ainsi, permettre au groupe de subsister. Comment les choses se passent-elles aujourd'hui ? L'appropriation telle qu'elle existait aux origines est devenue insoutenable. Depuis le XVIII^e siècle, nous savons que les hommes et les femmes participent à la procréation. Pourtant, nous continuons à transmettre à nos enfants un message en tout point semblable au modèle archaïque dominant. Quand on dit aux enfants que « papa met une petite graine dans le ventre de maman, et que la petite graine va grandir jusqu'à devenir un enfant », on répète très exactement ce que la plupart des systèmes de pensée du modèle archaïque dominant pensent, à savoir que ce qui fait la vie, l'individualité, la personne est déjà tout entier dans le sperme masculin, dans le spermatozoïde, et que le corps féminin n'est qu'un réceptacle. Certaines sociétés utilisent des termes très

explicites : la femme est une marmite, un pot où l'on cuit l'enfant, une besace, un véhicule, généralement un contenant. Le modèle est donc toujours présent à l'arrière-fond de nos pensées ; il fonctionne par préterition. Ceci pour le modèle, erroné comme on le voit, puisqu'il ne fait que répéter une idée née à l'aube de l'humanité. Je ne vais pas vous dire combien il faudra de millénaires, mais vous l'avez entendu : au moins quarante millénaires pour *Homo sapiens sapiens*, et encore beaucoup plus pour *Homo neandertalensis*, sans parler d'*Homo erectus*, *habilis* et autres. Disons que, si l'on s'en tient aux formes humaines où on imagine que du sens était déjà donné aux choses, on peut parler de 800 000 ans. Le modèle dure, selon moi, depuis au moins 800 000 ans. Et ce n'est que depuis trois siècles que nous avons compris qu'il fallait à la fois du masculin et du féminin pour faire un enfant. Je suis toujours frappée par les remarques vaguement scandalisées de ceux qui disent : « Maintenant qu'on a la pilule, la loi sur la parité, comment se fait-il que rien n'ait changé ? » Malheureusement, le social ne change pas si facilement. Quand je propose trois millénaires pour un changement réel à l'échelle de l'humanité, je provoque des éclats de rire, et pourtant je suis optimiste ! Prenons les chiffres, très sérieux, d'une organisation internationale comme le BIT qui a effectué un calcul sur l'Europe : si l'on garde le rythme des progrès actuels en matière de rattrapage des salaires féminins à « diplôme égal, capacité égale, salaire égal », il faudra 500 ans pour parvenir à l'égalité dans les entreprises européennes. Et je ne parle pas des pays d'Afrique !

QUESTION DU PUBLIC : Le Bureau international du travail est une organisation à dominante masculine. Peut-être faut-il voir les choses autrement. Vous êtes très pessimiste quand vous parlez de trois millénaires!

FRANÇOISE HÉRITIER : Pour le monde entier, malheureusement non!

QUESTION DU PUBLIC : Je pense, comme vous, que les choses passent par l'éducation. Et à mes yeux, l'éducation commence avec la vie foétale, pour continuer lors de l'accouchement et pendant la période de l'allaitement, dans la vie aérienne. Elle commence, en somme, avec le tout premier lien entre le petit de l'homme, qu'il soit fille ou garçon.

FRANÇOISE HÉRITIER : Vous avez raison, l'éducation commence très tôt. Elle commence dès la naissance et même avant, avec le discours, même si l'enfant n'a pas encore de conscience; il reconnaît les voix et la présence maternelle et paternelle. C'est ce que la psychologie et la psychanalyse nous montrent. Vous jugez que je suis pessimiste en donnant à l'humanité trois millénaires pour changer de mentalité. Je vous réponds qu'il faut considérer le monde entier dans cet effort. Et vous, vous dites que l'on peut changer les choses par l'éducation en une génération. Votre échelle n'est pas la mienne; je dirai que si nous étions dans un monde idéal, vous auriez sûrement raison. Mais je sais qu'il y a des avancées et des reculs; des individus qui peuvent obtenir des avancées pour leur propre

enfant — grâce à l'allaitement, vous avez raison, et je reviendrai là-dessus, mais cet enfant va ensuite aller en classe ou dans la rue, il va devoir confronter sa manière d'être, qui lui vient de son éducation, avec celle qui domine dans le discours et les actes de ses pairs. Eh bien, je ne suis pas sûre que le modèle d'éducation qu'il tient de sa famille, de sa mère, aura le dessus. Car c'est la synergie des efforts éducatifs qui est difficile à organiser. Par ailleurs, l'allaitement aussi peut être porteur du modèle dominant. Vous aurez remarqué notamment que les garçons et les filles ne sont pas traités de la même manière. J'ai vu moi-même, en Afrique, qu'un petit garçon reste au sein autant de temps qu'il veut, alors qu'une petite fille dite « paresseuse » sera immédiatement sevrée. Car on accorde au garçon le temps qu'il faut pour la satisfaction de ses désirs, alors qu'on apprend à la petite fille à être frustrée.

QUESTION DU PUBLIC : Il me semble que c'est en effet en termes d'éducation que le problème se pose. À condition que l'on saisisse la question fondamentale du langage. On parle essentiellement « *du* petit », « *du* bébé ». Le modèle archaïque prend racine en nous et se perpétue par le vecteur du langage. Le modèle survit, résiste et s'affirme comme une évidence, jusque dans la revendication d'une naturalité de la langue. Il existe une corrélation, et même une symétrie, entre le caractère naturel du modèle que vous avez exposé et le caractère tout aussi naturel de la langue, qui ne serait là que pour souligner et exprimer le modèle en question. Quant à la résistance des femmes,

aussi mythique soit-elle, elle a un modèle dans les Amazones, qu'il me semble nécessaire de rappeler ce soir.

FRANÇOISE HÉRITIER : Je souscris tout à fait à la première partie de votre commentaire. En d'autres termes, on pourrait dire que la langue rend en effet le modèle résistant. Comme vous l'avez dit vous-même, et je le répète, l'évidence linguistique et l'évidence du modèle dominant sont parallèles sinon strictement équivalentes, mais cela demanderait de beaucoup plus amples développements. Quant aux Amazones, je me permettrai de vous répondre que c'est un beau mythe.

QUESTION DU PUBLIC : Je voudrais rappeler que si 500 ans sont nécessaires pour l'application d'une disposition du traité de Rome qui prévoit l'égalité des salaires des hommes et des femmes, le véritable problème est celui de la volonté politique. 500 ans! Est-ce raisonnable? Alors qu'on prétend mener à grands frais l'Union européenne, et que la disposition de l'égalité des salaires était prévue, avec d'autres, comme appartenant à une première phase qui commandait les obligations suivantes. Eh bien, celle-ci est tout bonnement restée lettre morte pour tous les pays en cause. Vous parlez de trois millénaires, autrement dit de trente siècles : c'est long! Et c'est beaucoup pour instaurer la démocratie. Je crains même que cela ne signifie qu'on y renonce, qu'on y a déjà renoncé, et qu'on fait semblant. Que d'accidents de l'histoire et d'accidents du destin peuvent survenir en trente siècles! Il faudrait tout de même faire preuve d'un peu plus de fermeté, non?

Chaque fois que quelqu'un clame : « Nous ne sommes pas pour la guerre des sexes », on dirait que c'est pour retarder la démocratie, alors qu'il ne s'agit, le plus souvent, que de rappeler le droit des femmes.

FRANÇOISE HÉRITIER : Je ne pensais pas soulever tant de passions ! Quand j'ai fait allusion aux chiffres du BIT, j'avais parfaitement conscience qu'il s'agit d'un organisme international qui se contente de fournir des chiffres et qui ne fait pas grand-chose pour que ça change. Vous avez raison d'affirmer que la véritable question est celle de la volonté politique. J'ajouterai toutefois qu'il faut que les choses bougent *aussi* dans les individus. S'il n'y a pas et la volonté politique et la volonté des individus, il ne se passera rien. Trente siècles pour asseoir la démocratie, c'est vraiment trop, mais cela concerne le monde entier, y compris dans ses régions et dans ses résistances les plus coriaces. Ne négligeons pas les résistances religieuses, notamment. Peut-être cela vous paraît-il trop long, mais je suis convaincue que l'instauration mondiale de la démocratie et de l'égalité entre les sexes prendra du temps, beaucoup plus de temps que dans le petit monde protégé qui est le nôtre.

— *Myriam Lévy Perle*

JULIA KRISTEVA : Françoise Héritier a raison, me semble-t-il, d'insister sur la longueur de ce processus d'émancipation féminine qui nous préoccupe ce soir, et qui engage aussi bien le travail individuel que la volonté politique, à travers la diversité des civilisations sur toute la surface du globe. Pour compliquer les choses, je voudrais ajouter un

paramètre qui n'a pas été abordé et qui est la dimension psychanalytique de cette émancipation : quel rapport y a-t-il entre le symbolisme et le désir ? Dans votre conception, Françoise, le symbolisme est une question de classification. Le *binarisme* homme / femme se retrouve dans toutes sortes d'autres oppositions : le cru et le cuit, le grand et le petit, le passif et l'actif, le haut et le bas, etc. Or il y a selon moi, dès l'origine du langage, dans la langue maternelle donnée avec le lait, toujours déjà une dimension *ternaire*. Bien sûr, l'opposition binaire constitue jusqu'aux paires relevant des oppositions phonologiques et des champs sémantiques du langage ; mais dès les débuts de ces articulations, elles existent si et seulement si elles renvoient au sens qui est l'invisible, au temps de l'interlocution, au divin, suivant les différentes conceptions. C'est dans cette « tiercité », je crois, que les femmes ont eu du mal à prendre leur place. Il me paraît très important d'ouvrir cette question de la tiercité du symbolisme pour déterminer la place des femmes dans le concert du religieux aujourd'hui, aussi bien que dans la morale. La conception binaire du sens ne suffit pas : ni pour comprendre la dynamique de l'activité symbolique, ni pour y envisager le rôle des diverses subjectivités, masculine ou féminine. Si les femmes devaient et pouvaient se situer sur le plan religieux et moral, cette nécessité réclamerait qu'elles puissent trouver leur place dans cette dimension du tiers. Mon deuxième point concerne la question du désir. Vous avez précisé avec beaucoup de pertinence comment, à un moment donné de l'évolution de l'humanité, la procréation s'est trouvée découplée du désir, comment dans cette

configuration ce sont les hommes qui se sont emparés du désir. Les femmes, pour leur part, du fait de la maternité, ont été minorées socialement parce que minorées dans la surenchère du désir. Aujourd'hui, grâce à la pilule et aux aménagements économiques dans les démocraties avancées, les femmes peuvent accéder à leur désir. Considérez-vous qu'il s'agisse d'un désir symétrique de celui de l'homme ou, comme je le pense, d'un désir asymétrique et différent? Et enfin, une question subsidiaire à celle-ci. En écoutant des hommes sur le divan, je suis amenée à douter de la puissance du désir masculin. Certes, la mythification et l'héroïsation du désir masculin ont été nécessaires parce qu'il fallait former des soldats, des techniciens, des militaires, des militants, etc., mais au fond, personne n'était ou n'est dupe de la prétendue puissance du désir masculin. La complexité du débat sur la pénalisation du client dans la prostitution, par exemple, vient de ce qu'on ne sait pas comment faire, face à cette faiblesse du désir masculin. Est-ce une question pour vous?

FRANÇOISE HÉRITIER : Bien sûr, et votre dernier exemple est un bon exemple. Il y aurait eu, dites-vous, à un moment donné, un découplage de la procréation et du désir. Je n'en suis pas sûre. Tout cela s'est produit sans priorité ni distinction. Il ne s'agit pas d'un fait historique. La pilule permet-elle aux femmes d'accéder au désir ou à leur désir? Est-il égal ou différent du désir masculin? J'ai plutôt essayé de montrer dans quels termes le problème était posé. À savoir que le désir sexuel des femmes ne serait pas du même type que celui des hommes parce

qu'il s'assouvrait moins dans la sexualité que dans la maternité.

JULIA KRISTEVA : La psychanalyse dit qu'il y a une jouissance féminine autre, érotique et sensuelle, et qui n'est pas nécessairement la maternité. Cette différence a été établie sur le plan de l'érotisme, et pas seulement par la psychanalyse mais aussi par les mouvements de résistance féminins, que ce soient les suffragettes ou les féministes du xx^e siècle, et d'une autre façon, déjà, par les mystiques.

FRANÇOISE HÉRITIER : Une différence de ressenti érotique, bien sûr. Mais il ne s'agit pas là d'un modèle au sens où j'entends ce terme. La question du ressenti, dans le modèle, a été passée sous silence. La nature « libidineuse » masculine aussi bien que le discours sur les « eaux dormantes » féminines n'avaient pareillement la capacité ou la possibilité du désir féminin. Les mouvements des suffragettes ou des féministes ne s'inscrivent pas dans le long temps de l'Histoire, où a cours le modèle que je présente, qui a fonctionné et qui fonctionne encore, indépendamment de nos discours, de nos pratiques et même de nos comportements. Il a la vie dure car il fonctionne, je l'ai dit, par préterition, y compris donc lorsqu'on le dénie, à notre insu. Je ne suis donc guère convaincue par la thèse qui voudrait que la puissance du désir masculin s'appuie sur une héroïsation elle-même étayée par une faiblesse de fait. J'aimerais que vous ayez raison, et je suis sûre que vous rencontrez cela dans votre pratique analytique, mais nous ne parlons pas de la même chose. Vous parlez de la

souffrance de certains hommes mis en demeure d'assumer et d'assurer une virilité héroïque ; je parle de la façon dont cette souffrance se traduit, même fantasmatiquement, dans la recherche de satisfaction auprès des corps féminins. C'est très différent.

JULIA KRISTEVA : La véritable question me paraît être celle-ci : comment régler le problème aujourd'hui ? Vous-même appartenez à différents organismes qui ont à se prononcer sur ces questions ; les solutions républicaines actuelles ne s'inspirent pas des modèles archaïques, ou du moins elles essaient de s'en dégager et de tenir compte des développements de la connaissance. Les difficultés qui sont les nôtres ne viennent pas forcément de l'obscurantisme des élites, mais peut-être des pesanteurs inconscientes qui persistent sous les idéologies émancipatrices.

FRANÇOISE HÉRITIER : Eh bien si, l'obscurantisme vient du fonctionnement d'un modèle auquel vous souscrivez sans avoir jamais senti ni compris la nécessité de l'exposer, de l'exprimer, de le mettre à plat et de le critiquer. Il est là, il régit tous vos actes, votre vie quotidienne, il embarrasse vos décisions. C'est la raison pour laquelle je plaide en faveur d'une prise de conscience de l'existence de ce modèle qui nous régit *malgré nous*. Pour répondre à votre question sur la place des femmes dans la religion et la morale, je dirai seulement qu'elles en ont été généralement écartées en tant qu'acteurs. Dans la liturgie, en tout cas. Je parle des religions monothéistes et non pas de l'animisme, bien sûr. Dans les sociétés animistes, les femmes n'ont pas

la possibilité de tenir le couteau. Le couteau appartient aux hommes, qui seuls peuvent établir une relation avec le sacré. Les femmes ont donc le droit d'être sacrificantes mais pas sacrificatrices. Cela fait une certaine différence. Non qu'elles n'aient pas accès au sacrifice, puisqu'elles peuvent le demander : faire sacrifier un poulet pour procéder à une divination, influencer sur le cours de leur destin, etc., mais chaque fois elles devront passer par l'intermédiaire du tueur, de celui qui détient le couteau. Ainsi, les femmes ne sont pas à proprement parler éliminées du religieux, mais elles n'ont pas de place dans la liturgie. Et il en a toujours été ainsi, même dans les sociétés où les religieuses sont admises, comme dans la religion bouddhiste. Les saintes existent dans le système chrétien, mais la sainteté est, au départ, l'apanage du masculin, et les femmes, pour devenir saintes, ont dû passer par l'ascèse, la mortification, etc.

QUESTION DU PUBLIC : Il y a tout de même l'exception, notable, des femmes chamans.

FRANÇOISE HÉRITIER : En effet, mais les femmes chamans possèdent cette compétence corporelle qui consiste à établir un pont entre une personne souffrante et le monde surnaturel. Il ne s'agit pas, disons, d'un apanage sexué.

JULIA KRISTEVA : Cet éclairage me conduit à une question d'actualité : il s'agit de la revendication de certaines femmes modernes de participer à égalité avec les hommes, comme officiantes, aux rituels et à la hiérarchie religieuse. Suffit-il de changer les cultes ? Faut-il inclure les femmes

sans changer le sens du culte lui-même, ses valeurs, ses rites? Ou bien dans tel ou tel culte pour signifier qu'on reconnaît et qu'on respecte l'égalité et la dignité féminine? Mais la question de la pénalisation du client dans la prostitution a également été évoquée : peut-être devrions-nous y revenir un instant?

FRANÇOISE HÉRITIER : Cette question m'intéresse, bien sûr, pour différentes raisons. *A priori*, parce que c'est des hommes que vient la demande. La prostitution est une offre qui répond à une demande, et même à une exigence; donc ce serait le client qui devrait être pénalisé. La Suède en est venue à la pénalisation du client après une trentaine d'années d'éducation pour essayer de faire comprendre que l'accès à des corps moyennant paiement n'était pas un droit. D'ailleurs, il arrive que le client revienne sur le paiement après l'acte et ne veuille plus payer. Il me semble que la pénalisation du client devrait être une visée ultime, après l'éducation, précisément. Il n'y a pas un droit pour les hommes qui leur donne la disposition des corps, même contre paiement.

JULIA KRISTEVA : Comment « éduquer » — ce que vous appelez « faire comprendre » — quand il s'agit d'inconscient, de désir et de plaisir? Et quand le sadomasochisme en est une partie constituante?

FRANÇOISE HÉRITIER : Je ne pense pas qu'il s'agisse de l'inconscient, en l'occurrence. Il n'y a pas à faire comprendre quoi que ce soit à l'inconscient. Il y a à dire ou à

faire dire un certain nombre de choses élémentaires : quel est ce droit des hommes qui les autorise à disposer de corps de femmes pour la satisfaction sexuelle ?

QUESTION DU PUBLIC : Ne pourrait-on pas revenir sur la question du choix du sexe de l'enfant ?

FRANÇOISE HÉRITIER : La possibilité technique existe et elle est, pour le moment, refusée par la loi ; j'espère qu'elle le restera. Si vous avez suivi mon propos sur le modèle archaïque dominant, le désir se porte sur le fait d'avoir des fils, et les femmes participent de ce désir. Peut-être les choses ont-elles un peu changé dans nos pays, mais il ne faut pas oublier que les femmes ne sont reconnues qu'en fonction du nombre de fils qu'elles ont mis au monde. Une Canadienne, auteur d'un livre sur les femmes bosniaques, serbes, croates, etc., explique qu'elle a reçu, après le conflit en ex-Yougoslavie, de très nombreuses femmes dans le cadre de consultations gynécologiques auprès d'une organisation non gouvernementale. Ces femmes venaient consulter pour des raisons diverses mais beaucoup pour stérilité. Le questionnaire médical et l'examen gynécologique révélaient que, le plus souvent, il s'agissait de mères de famille, qui avaient donc déjà accouché. Eh bien, toutes ces femmes expliquaient : « Je n'ai pas d'enfant ; je n'ai que des filles. » L'enfant, c'est le garçon, et tant qu'une femme n'a pas de garçon, c'est comme si elle n'avait pas d'enfant ; corrélativement, elle n'est pas reconnue comme une femme à part entière. Vous voyez que, dans certaines sociétés, qui n'appartiennent pas nécessai-

rement au passé le plus ancien, s'il était possible de choisir le sexe de l'enfant, on choisirait des fils, à l'exclusion des filles. Le régime de l'enfant unique en Chine donne la même chose : le *sex-ratio*, c'est-à-dire la proportion de mâles à la naissance qui est normalement de 103, est aujourd'hui de 117. Sans parler de l'élimination des fœtus et des nourrissons filles. Il faut avoir présent à l'esprit que si ce choix devait perdurer et se généraliser grâce à la technique, ce serait attentatoire non seulement à la dignité humaine, mais à l'espèce humaine.

QUESTION DU PUBLIC : La différence sexuelle serait donc à la base d'une asymétrie dans la civilisation, et source d'une valorisation hiérarchique. Ma question est la suivante : la différence sexuelle biologique détermine-t-elle une différence psychique, une différence de désir ? Il a été question d'un désir féminin différent : est-il fondé biologiquement ? En d'autres termes, la différence sexuelle biologique est-elle aussi une détermination psychique ? Ou encore, est-ce que le désir féminin est différent parce que la biologie est différente ?

FRANÇOISE HÉRITIER : Au début, on observe des faits d'ordre anatomique et physiologique, qui relèvent donc de la biologie. Ces considérations sur des faits anatomiques et physiologiques ont servi ensuite de fondement à une élaboration intellectuelle de l'identique et du différent. Il est tout à fait différent de dire qu'il y a des faits biologiques et qu'il y a une nature masculine et une nature féminine qui permettraient de définir des oppositions

binaires hiérarchisant les sexes. Je ne récusé pas les points de vue de la biologie et de la physiologie ; je dis simplement qu'ils ne définissent pas à eux seuls une nature. Il existe une asymétrie fonctionnelle entre les sexes, soit, mais cette différence n'est pas en elle-même porteuse d'une inégalité.

Conférence prononcée le 28 janvier 2003

JEAN-LUC NANCY

Une exemption de sens

ÉPONYME de ce lieu, Roland Barthes nous y reçoit, avec Julia Kristeva, pour une rencontre, pour une possibilité de faire-avec ou de faire de l'« avec » : de la proximité sans confusion, de l'ensemble sans assumption, mais du partage quand même car il n'y a de sens que partagé. Que ce lieu soit un « centre », il nous faut d'évidence le comprendre au sens de ce que Barthes opposait sous la désignation de « centre vide » (le palais impérial de Tokyo, lieu retiré d'un « sujet vide ») au « centre-ville » de l'Occident, « lieu de la vérité », lieu plein où « se rassemblent et se condensent les valeurs de la civilisation »¹. Ce centre vide, écrivait-il, lieu d'une « idée évaporée », n'est pas là pour irradier un pouvoir, mais pour appuyer de son vide central la circulation qu'il dévoie autour de lui et tout le mouvement de la ville.

1. Roland BARTHES, *L'Empire des signes*, Flammarion, coll. « Champs », 1980, p. 43 sq.

On pourrait commenter, plus de trente ans après, les déplacements qu'a déjà connus la centralité impériale du Japon par rapport à celle que Barthes pensait pouvoir se représenter. Un tel commentaire nous conduirait vers la question de ce qui nous arrive de manière générale et mondiale : c'est-à-dire vers une extension exponentielle de la ville qui dépose la notion même de la ville dans les limbes des « idées évaporées ». Or cela ne signifie rien d'autre que la remise en jeu de toute valeur de centre, qu'il soit vide ou plein. Une valeur de centre, de manière générale, c'est une valeur de sens — au sens où le sens s'entend comme concentration et cristallisation d'une *valeur* absolue : il faut une valeur qui vaille pour elle-même, qui ne soit relative à rien d'autre, pour que s'apaise, s'accomplisse et s'achève le mouvement par lequel le sens ou la valeur (qu'on prenne ces mots, ou ce double nom d'un même concept, sur le registre de la langue, de l'éthique ou de la métaphysique) renvoie à un horizon ou à un sujet dans lequel il s'absorbe et dans la substance duquel, pour finir, il se « réalise », comme on le dit d'une valeur financière ou d'un capital. Bien entendu, il n'y a pas de hasard si nous touchons ainsi à l'ordre de la valeur monétaire et par conséquent à l'ordre de l'équivalence générale qui forme la condition d'une économie monétaire, laquelle à son tour semble régler aujourd'hui l'horizon du sens et de son partage.

La valeur ou le sens ne peut être absolu(e) que de deux manières : ou bien dans l'ordre d'une valeur suprême, ultime, qui mesure toute autre sans être mesurée par rien,

ou bien dans le régime d'une équivalence générale dans laquelle tout se vaut en même temps que la valeur consiste à produire de la valeur et à reproduire cette productibilité. Le premier sens est déposé dans le mot allemand *Würde*, proche du mot *Wert* qui signifie valeur, et par lequel Kant désignait la *dignité* absolue qu'il plaçait dans « la personne humaine ». Le second sens est déposé dans le mot *capital*, lequel désigne aussi par métonymie le processus d'une valorisation indéfinie de la production de valeur échangeable.

Et nous sommes ainsi au cœur de la tension qui déchire aujourd'hui devant nous et en nous l'histoire, la politique, la culture, la science même, et le monde : donc, le sens, ou sa vérité.

Je ne me suis pas encore beaucoup éloigné de Barthes. Il plaçait lui-même l'ensemble de son travail à l'enseigne d'une préoccupation qu'il nommait de « moralité du signe »² et qu'il caractérisait comme un souci du sens réglé par un double refus : celui du « sens solide » (de la signification acquise et fixée) et celui du « sens nul » (« celui, dit-il, des mystiques de la libération »). Garder, préserver le sens d'être rempli aussi bien que d'être vidé, voilà l'*ethos*.

Cette « moralité du signe », il n'est pas inutile de remarquer qu'elle offre une analogie avec le souci du « dire simple » dans lequel Heidegger veut rassembler l'exigence de ce qu'il indique comme le sens ou la valeur originaire

2. Roland Barthes par Roland Barthes, Seuil, 1975, p. 101.

d'une éthique. Le rapprochement que je suggère ainsi (et qui implique aussi Levinas) ne troublera que ceux pour qui les noms de Heidegger ou de Barthes sont à l'avance saturés d'un sens ou d'une valeur, quel qu'il ou elle soit. Je ne le suggère pas pour entrer dans la comparaison, laquelle, bien évidemment, ne tarderait pas de rencontrer la question d'une très considérable différence de *tons* et par conséquent d'une différence d'*ethos* autant que de *pathos* entre l'un et l'autre. Je le suggère seulement pour indiquer que le souci du sens — autour duquel, on le sait bien, je pourrais convoquer plus d'un autre nom de la pensée contemporaine — n'est pas un souci parmi d'autres, mais définit pour nous (« nous autres », comme disait Nietzsche, nous les tard venus, nous les bons Européens...) le souci même de la pensée, la préoccupation de sa *moralité*, pour garder ce mot, c'est-à-dire d'une conduite et d'une tenue qui soient à la hauteur d'un temps pour lequel le sens, ou le sens du sens, fait problème, inquiétude ou aporie.

Cette préoccupation procède d'une conscience de soi de notre temps comme temps du nihilisme. Le « nihilisme » désigne ce qu'on peut appeler la péremption du sens. Inutile de s'y étendre : histoire ou destin, sujet ou procès, valeur marchande ou valeur éthique, ce mot même d'« éthique » aussi bien que celui d'« esthétique », et pour arrêter cette liste interminable en droit le sens signifié comme le sens sensible et le sens directionnel, notre condition de pensée et donc de *moralité* rencontre de toutes les manières une péremption du sens, pour peu qu'on se refuse aux vaines opérations de restauration ou bien aux

singeries des incantations. Pour peu, également, qu'on se refuse aussi aux versions tragiques ou cyniques du nihilisme (l'héroïsme sublime ou la dérision de la catastrophe) comme aux théologies négatives qui révèlent le sens hors du sens. À tous égards, le sens ou les sens sont périmés : ne sont plus valides, n'ont plus cours sur le marché, ou bien seulement, misérablement, un cours forcé destiné à masquer la misère réelle.

La conscience de soi d'un temps, pas plus que celle d'un individu, ne dit toute sa vérité. Mais elle indique au moins le lieu de celle-ci : à savoir, pour nous aujourd'hui, dans la nécessité d'entendre autrement le sens, ou le sens du sens.

C'est pourquoi j'ai trouvé dans cette occasion d'avoir à parler au Centre Roland-Barthes un *kairos* qui me porte à ressaisir l'une des expressions dont il s'est servi afin de tenter de frayer la voie à une autre entente ou à une autre écoute du sens — à savoir, « une exemption de sens ».

On me demandera (on m'a déjà demandé) s'il ne vaut pas mieux tout uniment renoncer au « sens », non pas au profit de l'insensé (comme pour aggraver le nihilisme), mais au profit d'une tenue stoïque dans l'ascèse d'une vérité soustraite à tout sens, ou bien au profit d'une dissémination infinie du sens lui-même. On propose ainsi d'assécher le sens ou bien de le répandre en tous sens, mais en tout cas de renoncer à son concept pesant, le plus pesant de tous. Vient encore s'y ajouter l'avertissement freudien

selon lequel s'interroger sur le sens de l'existence c'est être déjà dans la névrose. Il semblerait qu'il ne soit possible aujourd'hui que d'ignorer le sens, ou de le tenir à distance, ou bien de s'en guérir (pour ne rien dire de ceux qui voudraient le réhabiliter). D'une certaine façon, j'entends bien tenir compte de tous ces retraits ou refus et faire d'eux autant de conditions *a priori* — mais de conditions pour rouvrir pourtant, obstinément, le sens du sens. Plutôt donc que de confirmer d'une manière ou d'une autre la péremption du sens, je voudrais considérer une exemption du sens. C'est l'expression que Barthes nous donne et elle doit nous retenir d'autant plus qu'il ne nous en a pas donné lui-même une analyse véritable, laissant sa signification suspendue à quelques occurrences qu'il faut bien dire élusives.

« L'exemption du sens » est le titre d'un chapitre de *L'Empire des signes*³. Sans examen du terme ainsi choisi, le chapitre est consacré à caractériser le rapport au sens dans le zen et dans le haïku comme un rapport de détachement : non pas le creusement ni la mise en abîme d'un sens dont la négativité ou la sublimation ne cesserait de reformer, plus loin, l'assurance d'un signifié dernier, fût-il silencieux, béant, exsangue, pareil à la mort et à Dieu réunis (ce qui représenterait le mouvement profond de

3. Je suis redevable à Jean-Pierre SARRAZAC de très précieuses indications sur les occurrences et les contextes de cette expression chez Barthes. Je n'ai, par ailleurs, aucune garantie d'un relevé exhaustif de ces occurrences.

toute pensée occidentale), mais le détachement et l'abandon du sens lui-même. L'« exemption » de ce chapitre est clairement opposée à l'« effraction du sens » qui au chapitre précédent représente la mainmise impérieuse, indiscreète et avide de la signification qui veut interpréter sur les simples mots du haïku. Avec l'« exemption du sens », il doit s'agir du retrait de cette volonté signifiante, du retrait d'un vouloir-dire qui saurait s'effacer devant le dire. Barthes écrit : « Le haïku ne veut rien dire. »

Le vouloir-dire, que Derrida avait introduit dans les mêmes temps — dont 68 donne le chiffre et le sens — en guise de traduction de la *Bedeutung* husserlienne, indique dans le sens la prévalence du vouloir sur le dire. Le vouloir, c'est la subjectivité qui se fait œuvre d'elle-même : c'est la projection d'une intériorité supposée en réalité d'une extériorité (Kant définit la volonté comme la faculté d'« être par ses représentations cause de la réalité de ces mêmes représentations »). Le sens en tant que volonté — c'est-à-dire *le sens*, absolument, tel que tout d'abord nous le comprenons, « nous autres » — revient toujours à cette projection auto-instituante de la volonté. Pour prendre l'exemple du plus célèbre et du plus exposé des sens récemment tombés en péremption, un *sens de l'histoire* revient à l'accomplissement par l'histoire d'une volonté déjà donnée : ce sens procède ainsi à la stricte annulation (en tous les sens du mot) de l'historicité elle-même. De même, un *sens de la vie* bride la vie sous la volonté de son achèvement. En ce sens tout sens est mortifère, ou encore morbide comme le suggérait Freud.

*

On pourrait donc en rester là et congédier le sens. Ce n'est pas ce que fait Barthes. L'expression d'« exemption du sens » n'est pas reprise pour sa valeur propre. Elle est fugitivement, dans le chapitre, rendue analogue à celle de « péremption du sens » pour désigner le résultat de l'opération *zen* de suspens, d'arrêt ou de dépouillement de la signification⁴. En général, le mot cède le pas à celui de « suspension » et, lorsqu'il est repris plus loin (dans le chapitre « Tel »), la même substitution de « suspension » est opérée sans autre forme d'examen. Cinq ans plus tard, dans le texte intitulé *Le Bruissement de la langue*, le mot « exemption » revient lorsque Barthes parle d'un usage de la langue qui ferait « entendre une exemption de sens ». D'une occurrence à l'autre, il y a un déplacement de forme et de fond. Déplacement de forme, car de la formule « l'exemption du sens » on est passé à « une exemption de sens ». Déplacement de fond, car en 1975 il est précisé qu'il ne s'agit pas de « forclore » le sens et que ce dernier demeure à l'« horizon », c'est-à-dire à l'horizon de ce que Barthes désigne comme l'« utopie » du « bruissement de la langue », d'une sorte d'épanchement purement sonore du plaisir de la langue, dont le sens pourtant ne serait pas exclu mais formerait au contraire « le point de fuite de la jouissance ».

4. Une synonymie d'« exempter » et de « périmer » se retrouve au moins p. 168 de *Roland Barthes par Roland Barthes* (*op. cit.*).

Cette fois, donc, il s'agirait d'exemption sans péremption, et cela dans un contexte qui ne joue plus d'un contraste entre l'Orient et l'Occident, mais qui tente plutôt, pourrait-on dire, une manœuvre de désorientation de l'occidentalité signifiante. De manière parallèle, il ne s'agit plus de « l'exemption du sens », formule générale et catégorique, mais d'« une exemption de sens », formule d'une opération circonscrite et circonstancielle, formule d'une chance à saisir dans le langage, au défaut de son vouloir-dire et comme un murmure du dire à même le grain de sa voix.

Comment la comprendre ? Comment comprendre une désorientation qui ne reviendrait ni à un pur égarement (du genre nihiliste), ni à une réorientation (du genre « salut par le *zen* », autre devise nihiliste) ? Et comment comprendre une exemption qui resterait en quelque façon réglée sur ce dont elle exempte ? Comme je l'ai indiqué, je ne veux pas commenter Barthes lui-même. Je reprends à mes propres risques une indication qu'il a, volontairement ou non, laissée suspendue et qu'il s'est exempté d'explicitier.

Quelle est la signification de « exemption » ? Nous la connaissons bien. Exempter, c'est décharger d'une obligation, c'est affranchir, exonérer d'un devoir ou d'une dette. Pour penser une exemption de sens, il faut d'abord que le sens ait été posé sur le registre d'une obligation, d'une injonction quelconque. Faire du sens, en produire ou en reconnaître l'instance et la figure, ce serait donc d'abord pour nous un impératif. (On peut montrer que c'est l'es-

sence de l'impératif kantien.) De fait, le renvoi à une raison ou à une visée, à une origine ou à une destination, à une référence ou à une valeur, nous paraît indispensable à la constitution d'un être, voire de l'être lui-même. Que l'être soit en vue de quelque chose, fût-ce de lui-même, voilà l'un des motifs les plus puissants de notre pensée — « nous autres les assoiffés de raison »⁵. Voilà, d'une certaine manière, le schème pur et simple de notre pensée tardive. C'est ainsi que l'être s'y résout toujours en devoir-être, en pouvoir-être ou en vouloir-être — ce qui comporte toujours aussi la dimension d'une production et d'une effectuation, d'une *réalisation* de la *valeur*. Il nous faut faire sens et produire du sens, ou bien nous produire nous-mêmes comme sens. De cette manière, le sens se constitue toujours inévitablement en sens final, et le sens final tend lui-même au moins de manière asymptotique à se conduire et à se produire en tant que sens unique.

Une exemption de sens, cela consisterait donc dans une levée de cet impératif. Ce n'en serait pas un déni de principe, mais seulement une décharge singulière et exceptionnelle. Qu'on l'imagine comme temporaire, spasmodique ou rythmique, ou bien qu'on la représente comme investie par certains seulement parmi tous (ce sont là d'autres questions), il s'agirait forcément d'un privilège. Mais ce privilège n'est pas mince : car dès lors que la loi générale autorise des exceptions, elle expose et elle est exposée à un

5. Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 319.

au-delà de la loi qui ne sera plus résorbé. Or la loi du sens paraît autoriser l'exception de deux manières. D'une part, elle finit toujours par renvoyer le sens final hors du langage, dans l'ineffable. L'indicible ou l'innommable réalise le comble du sens. D'autre part, sur un mode symétrique, il faut renoncer à ce comble du sens pour pouvoir encore parler. Entre le non-dicible de l'ineffable et le trop-dit d'un dernier mot (je renvoie, bien sûr, à Blanchot), le dire lui-même exige ainsi une exemption de sens.

Ainsi la dignité formellement sublime de la « personne » et la circulation monétaire anonyme présentent-elles la double face de l'économie du sens indicible. L'indicible ou le surdicible font la rage — la maladie, en effet — de l'imposition du sens. Pour garder le langage, dans les deux valeurs du mot « garder », il faut s'excepter de son régime *final*. Ce qui se soustrait à l'injonction du sens réouvre la possibilité de parler.

À ce compte, le privilège qui confère l'exemption est celui qui décharge de l'obligation de fin, et qui du même geste, paradoxalement, ne dispense pas de parler mais appelle au contraire à la parole renouvelée, raffinée, toujours plus aiguë d'exactitude aussi bien dans le concept que dans l'image — parole d'écrivain, d'amant ou de philosophe, poésie, prière ou conversation — mais ainsi parole toujours plus proche de sa naissance que de son aboutissement, toujours plus réglée sur son énonciation que sur son énoncé, sur sa retenue que sur son dernier mot, sur sa vérité que sur son sens.

Le vouloir-dire commandé par le sens consiste toujours pour finir en un vouloir-avoir-dit (« j'ai dit », c'est la parole du maître). Une exemption de sens désigne en revanche un vouloir-dire dont le vouloir se fond dans le dire et renonce à vouloir, en sorte que le sens s'absente et fait sens au-delà du sens. L'au-delà n'est plus l'ineffable, il est dans un surcroît de parole, et par conséquent il n'est plus au-delà. Au lieu d'énoncer la fin de l'Histoire — en l'un et l'autre sens du mot de « fin » —, le sujet parlant, « nous autres », ouvre une autre histoire, un nouveau récit, voire une récitation. Au lieu de parfaire une signification, il récite sa propre signifiance et c'est en elle qu'il a sa jouissance dont le sens devient « le point de fuite ».

Le point de fuite est la figure inversée du dernier mot. La jouissance tient à ceci qu'elle n'a pas de dernier mot et que ses mots ou ses silences ne sont pas de conclusion mais d'ouverture et d'appel. Non pas « j'ai dit » mais « dis-moi » ou « laisse-moi dire ». On ne dit pas (comme chez Sade) « je jouis » ou bien « tu jouis » pour énoncer un sens, mais on le dit afin de sentir le dire résonner du jouir.

De même que la jouissance est le plaisir qui n'est ni terminal, ni préliminaire, mais plaisir exempté d'avoir à commencer et à finir, de même le sens jouissant est le sens qui n'aboutit ni dans la signification, ni dans l'insignifiable. « Jouis-sens » comme le dit Lacan, mais il faut bien entendre que la jouissance est toujours le fait du sens en tous les sens. Jouir c'est toujours sentir, et puisque sentir consiste toujours aussi à se sentir sentir, et suppose donc

une altération et une altérité, jouir c'est se sentir de l'autre et dans l'autre.

Le sens, il s'agit de le sentir passer, et sans doute faut-il même affirmer : le sens, c'est cela même : qu'on le sente passer, et qu'il se sente lui-même passer de l'un à l'autre (de l'une à l'autre personne aussi bien que de l'un à l'autre sens).

On pourrait nommer cela « consentir » : ce ne serait ni un consensus, ni une soumission, mais le consentement à sentir l'autre et à être senti par lui/elle, à le sentir se sentir et nous sentir, ainsi infiniment fuyant de la fuite même de la jouissance dont l'échappée forme identiquement le consentement à jouir. Le sexe, à cet égard, a valeur de sens des sens : non pas qu'il en formerait le paradigme unique, mais il en donne la syntaxe. C'est-à-dire le rapport — par lequel le sens retrouve son sens : il n'est rien d'autre que rapport, renvoi et envoi de l'un à l'autre. Le sens ne tient à rien d'autre qu'à une réceptivité, une affectabilité, une passibilité : ce qu'il y a de sens, cela me vient, me frappe, me déplace, me remue. La vérité en est la touche instantanée — le sens en est le mouvement qui va et qui vient.

Il n'y a pas de sens pour un seul, disait Bataille. Ce qui fait sens, c'est ce qui ne cesse pas de circuler et de s'échanger, comme la monnaie en effet, mais comme une monnaie qui aurait une valeur incommensurable à aucune équivalence. Le sens est partagé ou il n'est pas. Le couple contrasté de l'ineffable exclusif et de l'équivalent général,

ou si l'on veut le couple de la théologie négative et de l'ontologie monétaire, résulte d'une décomposition du partage lui-même, dont chacun des deux sens tombe d'un seul côté. Le sens unique, pour finir, est toujours unilatéral, et ne fait plus de sens par cette raison même. Il ne s'agit pas non plus de juxtaposer des sens multiples. Il s'agit de ceci : ce qui *fait sens* c'est *l'un qui parle à l'autre*, de même que ce qui *fait l'amour* c'est qu'un(e) le fasse à l'autre. Et que l'un soit l'autre tour à tour et simultanément, sans qu'il y ait de fin à ces allées et venues. Le but — s'il faut parler de but — n'est pas d'en finir avec le sens. Il n'est même pas de s'entendre : il est de parler à nouveau.

Cela, nous le savons déjà, et pourtant lorsque nous nous trouvons devant une vacance de sens — qu'il s'agisse d'histoire, d'art ou d'État, de sexualité, de technique ou de biologie —, nous restons décontenancés. C'est pourtant là, précisément, au lieu de notre dessaisissement, que la vérité est disponible, non pas à portée de main, ni à portée de voix, mais à portée de langage.

La leçon est très simple, comme toujours, mais la tâche est redoutable. Nous n'avons rien de moins à faire, « nous autres », qu'à comprendre et à pratiquer le partage du sens — et du sens du monde. Cela ne veut pas dire le dialogue et la communication, qui traînent désormais comme des significations saturées et comme des derniers mots consensuels, mais cela veut dire — ou ne *veut* plus dire — autre chose, pour quoi la parole solitaire et orgueilleuse vaut autant que l'entretien commun : que la vérité du sens n'est proprement que son partage, c'est-à-dire à la fois son pas-

sage entre nous (entre nous toujours autres que nous-mêmes) et sa déhiscence interne et souveraine par laquelle sa loi fait droit à son exception, par laquelle le sens s'exempte de lui-même pour être ce qu'il est, et par laquelle sa jouissance n'est pas son résultat sensé mais l'exercice de son sens même, de sa sensibilité, de sa sensualité et de son sentiment. C'est encore Barthes qui parlait d'« amour de la langue » : cet amour *vaut* bien, c'est le cas de le dire, celui du prochain, si même il n'en fait pas toute la valeur ou le sens. Voilà, si j'ose encore le dire ainsi, de la moralité pour notre temps.

*

JULIA KRISTEVA : Nous vous remercions, Jean-Luc Nancy, pour l'exposé de cette exemption du sens qui nous a conduits, avec beaucoup de finesse et de pudeur, jusqu'à la déhiscence souveraine que vous avez indiquée pour finir, et qui est peut-être la trace majeure d'une jouissance exemptée, et exemptée parce que jouissante. J'ai reçu votre conférence comme un véritable palimpseste des travaux qui ont abondé ces cinquante dernières années sur le sens, de leurs impasses et de leurs percées. Et j'ai été très sensible au fait que vous en avez lié l'histoire — une histoire qui est aussi la vôtre — à la sexualité, à l'expérience littéraire, à la politique, sans oublier la théologie ou ce qui en reste, et naturellement à l'œuvre de Barthes, qui n'est pas toujours associée à ces profondeurs, et dont on néglige parfois les incidences essentielles.

JEAN-LUC NANCY : Vous avez raison, depuis sa mort, Barthes a été laissé sur le côté par toute une veine de travail et de pensée qui, pourtant, lui doit beaucoup, et que ses textes auraient dû continuer d'accompagner. Et je dois vous avouer que j'étais moi-même proche de cet état quand vous m'avez proposé de venir parler ici, d'autant que vous m'aviez précisé qu'il n'était pas nécessaire de parler de Roland Barthes.

JULIA KRISTEVA : Cette négation n'était rien d'autre qu'une invitation.

JEAN-LUC NANCY : C'était une invitation, en effet, que vous aviez assortie d'une proposition supplémentaire. Je crois me souvenir que vous m'avez dit au téléphone : « Mais, bien sûr, vous pouvez aussi parler de Barthes. » C'est alors que je me suis souvenu de ce passage. C'est vous qui en avez réveillé la mémoire.

FRANÇOISE GAILLARD : Roland Barthes se reconnaît, j'en suis sûre, dans la problématique de l'exemption de sens telle que vous l'exposez dans votre langage philosophique. Il m'arrive souvent de regretter que la portée philosophique de certains de ses propos ait été négligée, notamment celle de son refus du dernier mot, ce dernier mot qui lui faisait tellement horreur parce qu'il était comme une assignation du sens à la signification. Un de ses jeux préférés était le jeu de « la main chaude » : on pose une main sur une autre et le jeu ne s'arrête jamais car il n'y a jamais de dernière main, de couvercle, de butée ;

jamais de possibilité de fixer quelque chose. Seule la lassitude des joueurs met un terme au jeu. Cette image, ou ce jeu qu'il prenait comme image, renvoyait à l'idée qu'il ne saurait y avoir de fin du sens, de butée de la signification. Ses textes qui dénoncent l'arrogance du langage vont dans le même sens.

GEORGES BENREKASSA : Je ne ferai que deux remarques sur lesquelles, peut-être, vous voudrez apporter un commentaire. La première est celle-ci : dans la perspective de l'échange, l'exemption prendrait-elle le caractère d'un luxe ? La deuxième : le sens, c'est le sens qui me manque ; on me dérobe le sens, le sens fait défaut.

JEAN-LUC NANCY : Je me bornerai à faire écho aux deux mots que vous employez : celui de luxe, qui me paraît très important, et celui de manque. Barthes était sensible au luxe, et même au luxe le plus raffiné. Nous ne nous autorisons plus cette sensibilité aujourd'hui, et sans doute pour de très bonnes raisons. Car le luxe est pour nous, *a priori*, coincé entre l'ordre de l'économie monétaire et l'ordre de la justice. Ce n'est pas pour autant, il me semble, que nous devrions nous passer non seulement d'une réflexion sur le luxe, mais d'une pratique du luxe. Toute la question de l'art et de la place de l'art dans l'économie n'est-elle pas là, justement ? La jouissance, même la plus simple, la plus pauvre, la plus banale, est du luxe. L'autre mot, celui de manque, ouvre pour moi un autre chapitre d'importance. Peut-être le mot de manque joue-t-il encore secrètement, dans le texte de Barthes, un rôle sournois encore mena-

çant, mais je ne le crois pas très fréquent. Parce qu'au moment où nous entrons dans l'ordre de la réflexion commune, nous entrons du même coup sous une certaine autorité impérieuse du manque. Je pense notamment à la résonance lacanienne que le mot de manque entraîne le plus souvent. Je pourrais reprendre tout cela et le ranger sous une formule qu'il m'est arrivé une fois d'employer et qui est : « Il y a manque, mais manque de rien. » Ce qui ne veut pas dire que tout va bien et qu'on est complet, mais qu'il y a vraiment manque, et que c'est un manque de rien.

FRANÇOISE GAILLARD : C'est exactement ce que Clément Rosset appelle la philosophie tragique, qui, pour lui, va de Lucrèce à Nietzsche, en passant par Schopenhauer. Cette notion de manque comme manque de rien ne manifesterait-elle pas le moment de crise du régime de sens qu'est la signification ? Moment de crise où l'idée de sens ultime, de dernier signifié, d'un sens hors du sens vers lequel on tend disparaîtrait. Cette illusion du sens hors du sens ne subsisterait plus que sous la forme d'un manque, mais d'un manque dont il faudrait reconnaître qu'il est lui aussi illusoire.

JEAN-LUC NANCY : Nous pourrions, si vous le voulez, faire un exercice que je pratique régulièrement avec mes étudiants. Il consiste à montrer que les grandes formations de pensée de l'histoire de l'Occident, que nous prenons trop facilement en écharpe comme étant toutes soumises à une instance ultime de sens, dans laquelle on n'aurait

manqué de rien, que ces formations donc sont structurées selon le manque essentiel de la chose dont il s'agit. Je vais vous donner une idée de l'exercice en question à travers quelques exemples : le bien de Platon, *epekeina tês ousias*; l'évidence cartésienne qui est sans évidence, comme on le sait (à son auberge il n'y a pas d'enseignement, comme dit Leibniz) ; l'impératif catégorique de Kant. Que l'on prenne les choses par la philosophie, par la poésie ou par la théologie, on trouve inmanquablement, si je puis dire, un ressentiment contre notre propre histoire, qui se serait satisfaite d'une sorte de réplétion du signifié ultime. Et on trouve toujours également la marque obsédante, insistante et inquiète, bien entendu, mais aussi heureuse ou jouissante, d'un manque final. D'ailleurs, peut-être que la formule dernière de *L'Éthique* de Spinoza est l'une des meilleures manières de le dire : « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu mais son exercice même. » Autrement dit, elle manque à sa place de fin. Ce qui manque donc à la place de la fin structure — je dis structure parce que je me transporte en esprit à cette époque —, structure mais aussi anime, fait bouger toutes ces énormes machines de pensée.

QUESTION DU PUBLIC : Quel est le temps du sens ?

JEAN-LUC NANCY : Brève et belle question ! Le temps du sens n'est pas seulement le hors-temps que signale Julia Kristeva ; il est aussi le temps qui dure, celui de l'adresse, de l'envoi, et du trajet que fait le sens de l'un à l'autre, quels que soient cet un et cet autre, du trajet que fait le

sens d'un mot à un autre, d'un texte à un autre, d'une personne à une autre, et cela sans fin. Simultanément, c'est aussi, en effet, un temps de suspens, un hors-temps. Mais il y a, là aussi, une catégorie qui est, pour nous, une des plus abîmées, une des plus déglinguées, qui est celle d'éternité. Si on veut bien distinguer l'éternité de la sempiternité, ce qu'un scolastique ne manquait jamais de faire, et avec rigueur, l'éternité est un autre temps que le temps. Elle est un temps hors de la durée. Ce n'est pas par hasard que Rimbaud a écrit : « Elle est retrouvée / Quoi ? / L'éternité / C'est la mer mêlée / Au Soleil » ou « La mer allée / Avec le soleil ». Là, Rimbaud fait du sens à l'état pur. Comme Proust faisait du temps.

LOUISE BURCHILL : Voici ma question, à partir d'une de vos remarques sur la nécessité, ou non, de renoncer au concept ou au mot de sens, en faveur soit d'un stoïcisme, soit d'une notion de destination. Lorsque vous parlez d'un être singulier pluriel, ou d'un espacement du sens, en insistant sur l'espacement comme disposition du sens, cela n'évoque-t-il pas l'idée de dissémination, de différance avec un *a*, et non pas un espacement vu comme ce qui ouvre le temps, voire un temps espacement ? Comment vous situez-vous par rapport à la formulation de Derrida ? De même, quel est le statut de l'être pur et simple qui ne fait pas sens dont vous parlez ?

JEAN-LUC NANCY : Il y a une petite scène de famille à dévoiler ici...

JULIA KRISTEVA : Entre Derrida, Heidegger et Jean-Luc Nancy...

JEAN-LUC NANCY : Pas exactement. L'un des deux amis que j'ai gentiment écartés en parlant de dissémination est parfaitement reconnaissable. Mais le premier des deux, qui me supplie d'arrêter de parler de sens, est Alain Badiou ; ceci au nom de la vérité, de la vérité vide. Je suis obligé de lui répondre très sincèrement, comme dans toute scène de famille, et sans rien de folklorique, car c'est comme ça que ça se passe et que ça travaille. L'un et l'autre me mettent en garde contre ce mot de sens que, d'emblée, ils entendent comme lourd de la signification. Simplement, je demande à garder le mot pour garder avec lui quelque chose qui est une propriété — dangereuse, j'en conviens — de n'être ni vide comme la vérité de Badiou, ni disséminé comme le veut Derrida. Bien sûr, tout est encore un peu plus compliqué que cela. Revenons sur la disposition et l'espace-ment qui sont le fond de la question de Louise Burchill. Cette question m'oblige à faire un tour en dessous de ce que j'ai dit, ou à côté, en m'écartant d'une définition que j'ai pu donner de l'homme comme être de sens. De deux choses l'une, ou je veux bien définir l'homme comme être de sens, mais alors il va falloir s'occuper de l'espace-ment général dans lequel il y a l'homme — et le reste. En ajoutant qu'il n'y a pas d'être du sens séparé de l'être des étants en général, pour employer cette fois le vocabulaire heideggerien. Dans ce cas, je vous accorde que la question est belle et bien celle du sens de l'Être, en tant que celle de l'être de tout ce qui est. Peut-être est-ce là une aporie de Heidegger

qui confère le privilège du dévoilement du sens de l'Être à l'homme. On sait aussi qu'il y a un très singulier problème de l'être de ce qui n'est pas *Dasein* (homme) : pour Heidegger, l'homme produit un monde, alors que l'animal est pauvre en monde, et que la pierre est sans monde. Cette question me paraît d'une difficulté énorme ; je la reprendrai à partir de ceci : la pierre n'est pas sans monde puisque le monde c'est d'abord des pierres. Ce *d'abord* est peut-être malvenu, mais le monde n'est pas le monde des hommes sans être aussi le monde des pierres. Et entre les deux, il y a des libellules, des crocodiles et des astres qui tournent autour. Cette question a un nom, terrible, théologique ; c'est le nom de création. Mais si on entend création comme l'espacement par lui-même sans réserve, à partir duquel on produirait donc en effet *ex nihilo*, ou plutôt à partir du *nihil*, il faut bien reconnaître que la création nous dit quelque chose. Et nous pose une question de sens, ce que des siècles de théologie n'ont cessé de répéter. « Dieu crée-t-il par amour ou par nécessité ? » « Dieu choisit-il entre tous les mondes possibles ? » « Quelle est la force de l'*ex-nihilo* ? » Toutes ces questions ne font que demander le sens. Elles le demandent dans des termes et sur un registre qui sont nécessairement, comme vous dites, en deçà du langage. Donc il faut reprendre la question du langage pour ne pas en faire seulement l'exposant par excellence de la disposition, mais pour le faire seulement transitoire lui-même à l'intérieur de la disposition générale.

QUESTION DU PUBLIC : Contrairement à la péremption, l'exemption de sens ne pourrait donc se formuler comme

une fatalité ou comme une nécessité, mais presque comme une exigence. Vous en parlez même comme une exigence à répéter : mais peut-elle conduire à autre chose qu'à un travail littéraire infini, qu'à un travail d'écriture infini? Ici, je relève dans votre œuvre l'importance du terme *praxis*. Hors du champ de l'écriture, la *praxis* ne pourrait-elle nous orienter aussi vers la politique?

JEAN-LUC NANCY : Bien sûr! Mais est-ce bien la politique? Votre question en rassemble plusieurs. Aristote distingue la *praxis* de la *poiêsis* comme activité productrice d'un objet. La *praxis*, elle, désigne l'activité qui ne produit rien d'autre que la transformation de l'agent lui-même de l'action. Il faudrait pouvoir en effet trouver une ou plusieurs *praxis* ou *praxeis* qui ne soient pas limitées par l'écriture ou la littérature. Il y a certainement un piège pour nous derrière cette idée de travail littéraire infini, corrélatif du piège d'une certaine domination linguistique, d'une certaine domination d'un modèle littéraire, pour autant qu'on entend d'abord le modèle littéraire lui-même comme réservé, distinct, hautain, dirais-je, se tenant sur les hauteurs, comme on l'a reproché à Blanchot. Mais si nous pensons, en termes cette fois deleuziens, que la littérature c'est du peuple, cela signifie que ce mode réservé, rare, confinant au poétique, de la poursuite de l'exemption de sens — car c'est bien certain, il n'y a littérature que dans l'exemption de sens — est aussi le mode qui, de manière singulière, secrète, fait du sens pour un peuple, pour du peuple. Il n'y aurait ni Homère, ni Mallarmé, ni Proust s'ils n'étaient pas à la fois produits d'un peuple —

non pas le peuple grec ou le peuple français, bien sûr — et produisant eux-mêmes de nouveau du peuple, de la circulation de ce qui s'appelle peuple. Pour le dire lapidairement, la *praxis* littéraire n'est pas seulement littéraire. Deuxièmement, il y a une nécessité des *praxis* non littéraires, non langagières. Troisièmement, il y a une nécessité des *praxis* non langagières et non artistiques. Vous noterez que ce que je dis là rencontre une des intuitions les plus fortes de Marx, à savoir la *praxis* comme production de l'homme par lui-même. Nous avons fait à cela beaucoup de reproches de productivité, de productivisme, de *poiésis* de l'homme. Il n'empêche, il s'agit en effet de quelque chose de l'ordre de cette action qui transforme son agent et qui n'est après tout rien d'autre que l'existence quotidienne. C'est un thème qui courut entre Heidegger, Henri Lefebvre et quelques autres : le thème du quotidien comme *praxis*. Du sens ou de l'exemption de sens se produisent, sans qu'il y ait besoin de les épinglez et de les désigner sous des formes remarquables, exceptionnelles qui seraient celles de l'art ou de la littérature.

JULIA KRISTEVA : Je me bornerai à indiquer deux pistes sur lesquelles j'aimerais vous entendre cheminer, si vous voulez bien. La première concerne la remarque que vous avez faite à propos de Freud : à savoir que la recherche du sens de l'existence relève de la névrose. Pourtant, Freud, qui était lui-même névrosé, comme la plupart d'entre nous, mais qui savait aussi analyser les névroses comme personne ne l'avait fait avant lui, ne s'était pas privé, en effet, d'analyser le sens même de la parole. Et ceci dans une perspec-

tive à laquelle j'ose penser que la vôtre n'est pas étrangère. Il aborde par exemple le « travail du rêve », non pas en tant que production ou action, mais dans son lien avec les « énergies », les composantes infra-verbales de l'aventure humaine, et jusqu'à la matière inanimée qui constitue le pré-humain archaïque et qui est toujours présent au travers des constructions langagières elles-mêmes, très dramatiquement lorsqu'elles sont défaits. Ne pensez-vous pas que Freud « traque » le sens bien plus loin que dans la névrose ?

La deuxième piste, qui croise la première quoiqu'elle soit plus littéraire, ramène à Barthes et à la question de Georges Benrekassa sur le luxe. Vous avez fait une distinction entre la « péremption de sens » et l'« exemption de sens », en précisant que Barthes utilisait deux formulations : l'exemption *du* sens et une exemption *de* sens, la dernière étant « la manière haïku », la tentation zen. « L'exemption du sens » m'évoque, quant à moi, ce que vous avez appelé le « surcroît de paroles » : ne rejoint-elle pas l'idée de luxe ? Quand Barthes analyse par exemple *Sarrazine* de Balzac, il entend dans la signifiance une multiplicité de codes, un feu d'artifice de significations, un trop-plein de sens. Au terme de cette saturation, l'auteur et le lecteur parviennent à une sorte de déhiscence du sens, qui nous conduit à une autre esthétique, laquelle serait non pas celle de Blanchot ou de Mallarmé mais celle de Joyce. Que la profusion puisse être une sorte d'exemption : cette expérience du sens vous parle-t-elle ?

JEAN-LUC NANCY : Oui, beaucoup, parce que je suis héritier d'une certaine ascèse, d'une certaine rigueur qui a

été aussi celle de notre génération. Nous nous sommes interdit une certaine jouissance, nous nous sommes interdit Joyce au profit de Beckett, par exemple. Il faut dire que Freud était en partie responsable de ce choix, du fait qu'il avait opté lui-même pour l'ascèse scientifique comme modèle positif, d'une part, et pour cette autre forme d'ascèse, pour moi très étrangère, qui est celle de la cure analytique.

JULIA KRISTEVA : Interminable, de surcroît!

JEAN-LUC NANCY : C'est l'un des nombreux signes, chez Freud, de ce qui vient en excès de l'ordre langagier, mais de l'intérieur de l'ordre langagier. Je ne voudrais surtout pas blesser les lacaniens, mais il est probable que le travail extraordinaire de Lacan a contribué à resserrer les choses autour de l'ordre langagier. Un ordre mathématisable, quoique peut-être, pour Lacan, à son corps défendant, et en tout cas à l'écart de la conception freudienne. Pour dire les choses un peu brutalement, il y avait derrière tout cela la nécessité de la psychanalyse, mais l'intuition profonde de Lacan en particulier a été de percevoir, au-delà précisément de la nécessité de la psychanalyse, une nécessité sociale et politique. Reste ce qui est remarquable chez Freud : par quelque bout qu'on le prenne, le système langagier perd et fuit, et s'en va au-delà de lui-même.

JULIA KRISTEVA : Et même jusqu'à la nature « morte », quand il évoque le nirvana et l'état minéral de l'être humain. C'est en quelque sorte le roman de Freud.

JEAN-LUC NANCY : Avec Jung d'un côté et Ferenczi de l'autre. Mais le grand modèle freudien reste à mes yeux l'analyse des rêves, que l'on persiste toujours à entendre comme un déchiffrement interprétatif, bien que nous soyons tout de même un peu informés de psychanalyse, et cela même si nous ne sommes ni analystes ni analysants. Nous savons qu'au début et à la fin de l'analyse des rêves se trouve l'« ombilic du rêve » sur lequel, dit Freud, pousse le rêve comme le mycélium d'un champignon. Ce mycélium de champignon et cet ombilic sont prélangagiers, non langagiers ; c'est une terre qui n'est pas tout à fait encore un terreau organique. D'ailleurs, les champignons se déplacent à ce qu'il paraît, ce sont peut-être des animaux. Ni végétaux ni animaux, ni, bien entendu, sujets parlants, il y a tout cela chez Freud. Et dans la progression de ses travaux sur la collectivité, depuis *Psychologie collective* jusqu'à *Moïse et le monothéisme*, on repère sans aucun doute un objet particulier autour duquel l'analyse proprement dite est constamment à repositionner, et simultanément un autre objet qui déporte le tout en deçà du langage, vers la naissance de la prise de parole, vers le premier qui raconte l'histoire de la horde, d'un côté, et de l'autre, l'idée des héritages, le culturel, le collectif, etc.

FRANÇOISE GAILLARD : Je voudrais revenir sur la question de l'exemption du sens avec deux remarques que vous voudrez peut-être commenter. Il me semble que le problème vient de ce qu'une telle exemption n'est pas affaire de décision. Je ne peux pas décider, comme ça, tout d'un

coup, de m'exempter du sens. D'ailleurs, lorsque Roland Barthes parle de l'exemption du sens, il précise que c'est le Japon, son Japon imaginaire, qui lui en a fourni l'utopie réalisée en provoquant une désorientation du régime de sens produit en Occident. Tout le problème est donc de savoir comment il peut y avoir tension vers l'exemption du sens si l'on ne peut pas en décider. La tentation est alors toujours grande de retomber dans le sens, ou du moins dans le désir de sens. Ma deuxième question renvoie d'une certaine façon à la vérité vide de Badiou et au nihilisme. Pourrait-on envisager une troisième phase, un moment philosophique qui mette en crise un certain régime de sens pour l'ouvrir sur autre chose ? Pourrait-on envisager cette ouverture jusqu'à la radicalité nietzschéenne, à laquelle vous avez d'ailleurs fait allusion, comme posture stoïcienne ou ascétique ? Ne pourrait-on s'exposer à une vérité soustraite à tout sens, à une vérité vive, avec tout ce que cela comporte de brûlure, mais aussi de production et de jouissance ?

JEAN-LUC NANCY : Je rappellerai simplement la première occurrence, chez Barthes, dans *L'Empire des signes*, de l'« exemption du sens », et l'autre, cinq ans plus tard, l'« exemption de sens », dans *Le Bruissement de la langue*. Peut-être ai-je été trop rapide mais, pour taquiner Barthes, je dirais que, dans *L'Empire des signes*, il est un peu non pas impérialiste mais impérial ; il a envie de placer le zen, le haïku au cœur d'un dispositif comme un centre vide. Il est lui-même une sorte d'empereur de son Japon : il existe un monde, l'Orient, au centre duquel l'exemption du sens

fait en quelque sorte la loi. Dans *Le Bruissement de la langue*, c'est beaucoup plus fin, beaucoup plus bruisant ; il parle de l'intérieur de l'Occident, et c'est là que se situe le problème que vous signalez : il n'est plus question d'être impérial, ni centré sur une exemption de sens. Là, quelque chose a lieu dans le temps, mais se pose alors une question connexe, démocratique : est-ce que ce quelque chose a lieu pour tout le monde ou seulement pour les maîtres de l'exemption ?

FRANÇOISE GAILLARD : Vous voulez parler du *satori*.

JEAN-LUC NANCY : Oui, mais si l'on dit *satori* on revient à l'exemption du sens. Je tiens plutôt à la deuxième formule de Barthes ; j'essaie d'entendre ce qu'il dit quand il dit « une exemption de sens », la qualifiant d'ailleurs d'utopie. Je n'ai pas voulu reprendre le mot d'utopie, qui résonnait à l'époque comme un mot plus bruisant, plus mobile qu'aujourd'hui. L'exemption du sens, elle, est inséparable de la question de son exercice, qui ne peut cependant jamais être programmé ou institué. Si je dis : « J'exempte le sens », c'est le meilleur moyen de retomber lourdement dans le sens, un peu comme quand on décide de faire la fête : c'est alors qu'elle rate. Mais quand la fête nous prend, de quelque manière que ce soit, alors seulement on peut essayer de donner une amorce de raison à cela ; et cette amorce de raison se situe peut-être du côté du désir. Il me semble que la question du désir de sens était votre première question.

FRANÇOISE GAILLARD : En effet, la question du désir de sens comme ce à quoi il est difficile en Occident de se soustraire.

JEAN-LUC NANCY : L'exemption de sens commence peut-être lorsque se fait connaître un désir qui, justement pour n'être plus un désir obligé, n'est plus le désir de quelque chose, mais un désir de rien, au sens où rien est quelque chose, un désir de désir. C'est une de nos grandes traditions. Par exemple, la réflexion que Lacan a consacrée à l'amour courtois montre une sensibilité manifeste à cette question de désir du désir. Comment désirer désirer ? Cette question est aussi pour moi une grande question freudienne. Je suis toujours très frappé, chez Freud, par la distinction entre plaisir préliminaire et plaisir terminal. Cette distinction le gêne d'ailleurs quand il pose en parallèle la distinction entre la forme esthétique et la satisfaction des pulsions. La solution que Freud semble avoir du mal à entrevoir consiste à dire que, dans le plaisir préliminaire, il s'agit justement du plaisir de désir. Là est précisément la question de Freud : comment peut-on prendre du plaisir à une tension toujours renouvelée ? Il n'empêche que le plaisir qu'il appelle terminal se confond avec l'achèvement et l'écho social du plaisir. Freud indique ainsi lui-même quelque chose de l'ordre du plaisir du désir, ou du désir du désir. Les deux concepts se croisent ou se mêlent d'ailleurs dans le mot allemand *die Lust*. Dans la vie, le découpage du corps en zones érogènes, cette sorte de démembrement, on pourrait même dire cette exemption de sens organique constitué du corps, tout cela va dans

cette direction. Mais votre dernière remarque consistait en cette question que vous référez à Nietzsche : « Ne pourrait-on aller jusqu'à s'exposer à une vérité soustraite à tout sens, à une vérité vide, avec tout ce que cela comporte de brûlure, mais aussi de production et de jouissance? »

FRANÇOISE GAILLARD : À une vérité vive et non pas vide! Tout le problème est là. D'ailleurs, s'il n'y a pas de sens, il n'y a rien non plus à vider.

JEAN-LUC NANCY : Bien sûr! On peut le dire comme cela. Et ainsi revient, si j'ose dire, la question nietzschéenne de l'éternel retour. Si j'affirme, et si je m'affirme en m'exposant totalement à la vérité, ma foi vive et vide de cette brûlure, qui aura lieu dans un instant éternel, ne peut que me conduire à désirer que cet instant revienne éternellement. Or on sait combien cette question de l'éternel retour peut être à la fois bien et mal posée, et prête à confusion. Disons que c'est ce qui me retient de simplement le dire une fois. Comment ferais-je alors pour le dire éternellement?

Conférence prononcée le 25 février 2003

ANDRÉ GREEN

Négatif et négation en psychanalyse

AU COURS d'un de ses rêves que lui-même qualifie de beau, Freud s'entend dire à un interlocuteur : « *Non vixit* » (il n'a pas vécu). L'usage du latin est l'indication d'un certain voilement destiné à atténuer le caractère trop direct de ce qui est signifié, comme lorsqu'il lui arriva de parler de sa libido *ad matrem* ; en outre, Freud remarque une déformation car il aurait dû dire : « *Non vivit* » (il ne vit pas), à propos de la personne visée. Enfin et surtout, il repère l'origine de la citation dans les pensées du rêve ; elle est le rappel d'une inscription figurant sur le piédestal du monument de l'empereur Joseph II à la Hofburg. Il en conclut que, lorsque des paroles figurent dans un rêve, elles sont en quelque sorte greffées sur le contenu manifeste et n'appartiennent pas au travail onirique qui porte sur les représentations de choses. Voilà donc deux raisons de considérer le langage comme un intrus dans le contenu manifeste du rêve, et ceci d'autant plus qu'il s'agit d'une négation. Le cas est d'autant plus remarquable que le

rêve en question exprime de nombreux vœux de mort, que Freud fait remonter jusqu'à l'enfance, tandis que la mort est niée. Enfin, le rêve est analysé deux fois : la première à cause de la « grande netteté des paroles » qui en constituent le point central ; et la deuxième, au chapitre suivant, sous l'angle de la question des affects dans le rêve. Ce dernier témoigne d'un état d'esprit particulièrement agité de mouvements émotionnels violents, atténués dans le rêve.

Dès *L'Interprétation du rêve* (1899-1900), la religion de Freud est faite. Il y affirme que le rêve ne peut représenter le *non* : « La façon dont le rêve se comporte à l'égard de la catégorie de l'opposition et de la contradiction est des plus frappantes. Celle-ci est tout bonnement négligée, le *non* semble pour le rêve ne pas exister. »¹ Il remarque que les oppositions sont contractées en une unité ou présentées en une seule fois. Le rêve prend la liberté de présenter n'importe quelle partie sous une forme qui traduit, en fait, le souhait opposé. Ce qui rend la tâche difficile de pouvoir dire si l'on a affaire à un contenu positif ou négatif dans la pensée du rêve, rien ne permettant de le distinguer.

Cependant, ces affirmations générales peuvent souffrir des exceptions. On peut aussi rencontrer le cas où on observe la catégorie « à l'inverse, au contraire » qui réussit à se représenter dans le rêve. Et Freud d'ajouter : « comme

1. Sigmund FREUD, *Œuvres complètes*, t. 4 : 1899-1900, PUF, 2003, p. 362.

un trait d'esprit». En somme, c'est la valeur symbolique et abstraite du *non* qui est absente du rêve. Néanmoins, Freud va décrire d'autres exceptions qui se matérialiseront dans le contenu manifeste du rêve, soit lorsque, dans le rêve, le rêveur veut accomplir telle ou telle action sans y réussir, soit lorsque le rêve met en scène une action nécessitant une grande énergie pour parvenir au but qu'elle se propose. Nous voilà donc, dès 1900, en présence d'un développement complet auquel Freud ne va pas cesser de donner son accord, tout au long de son œuvre, jusqu'à la fin. Une telle constance est remarquable chez un auteur à qui il arrive souvent de changer d'avis. Elle témoigne de la conviction de Freud que le langage appartient à ce qu'il nommera, dès la fin de *L'Interprétation du rêve*, les processus secondaires, incluant en outre les processus rationnels et déductifs, la pensée abstraite et la symbolisation.

Néanmoins, à y regarder de près, la question est plus compliquée qu'il n'y paraît. Dans le chapitre même où il traite, en 1900, du processus primaire et du processus secondaire, il envisage le cas où un stimulus de perception agit sur l'appareil psychique primitif et devient la source d'une excitation douloureuse. Il s'ensuit des manifestations motrices désordonnées, pour lutter contre cette douleur, la faire disparaître ou, comme dira Bion plus tard, l'évacuer. Cet état dure jusqu'à ce que l'une de ces manifestations motrices désordonnées « soustraie l'appareil à la perception et en même temps à la douleur, et cette manifestation motrice sera aussitôt répétée dès la réapparition de la perception (éventuellement comme mouvement de fuite) jusqu'à ce que la perception ait disparu de

nouveau »². On trouve ainsi décrit, de la manière la plus précise, le phénomène d'hallucination négative portant sur la perception, auquel Freud s'est intéressé surtout au début de son œuvre, et qui est à distinguer du refoulement qui porte sur la représentation susceptible d'engendrer l'affect de déplaisir³. L'accomplissement de certains souhaits « ne provoquerait plus un affect de plaisir mais au contraire un affect de déplaisir, et c'est justement cette transformation d'affect qui constitue l'essence de ce que nous désignons comme "refoulement" »⁴. Considérant la tâche du penser, il écrit : « La tendance du penser doit donc nécessairement être de se libérer de plus en plus de la régulation exclusive par le principe de déplaisir et de restreindre le développement d'affect dû au travail de la pensée à un minimum qui est encore utilisable comme signal. »⁵ Déjà, l'angoisse-signal et sa relation au penser.

*

Dans les études sur le négatif, il est rare de voir signaler que le seul mot d'inconscient qualifie négativement ce que Freud veut introduire. De même dira-t-il que tout ce que

2. *Ibid.*, p. 656.

3. Noter la différence : dans le premier cas, il s'agira de perception, dans le second de représentation.

4. Sigmund FREUD, *L'Interprétation du rêve*, in *Œuvres complètes*, t. 4, *op. cit.*, p. 659.

5. *Ibid.*, p. 658.

nous savons du Ça a un caractère négatif par rapport au Moi. Cette qualification négative est d'ailleurs aussi revendiquée par les biologistes, qui utilisent le même terme pour désigner nombre de processus qu'ils étudient (la plupart dépourvus de conscience). Freud entend parler, lui, de *psychisme inconscient*. Cette soustraction qu'un simple préfixe (*in-*) suffit à indiquer est en fait soustraction de tout, je veux dire de tout ce sur quoi se fonde notre connaissance de la vie psychique avant Freud, la conscience. Et voilà le fait nouveau : supprimons la conscience, voilà qu'apparaît le rêve et, avec lui, l'inconscient. Au point même de pousser Freud à écrire : « L'inconscient est le psychique proprement réel *aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels.* »⁶

Ce qui est proprement réel, c'est l'inconscient. La conscience est trompeuse, les organes des sens peu fiables ; au reste, on a vu que la perception, dont la conscience dépend, peut être interrompue par la douleur engendrant l'hallucination négative. J'ai proposé de désigner celle-ci : « représentation de l'absence de représentation ». Si l'hallucination positive est sommairement définie comme perception sans objet, l'hallucination négative est la non-perception d'un objet présent. Selon Freud, toute hallucination positive serait précédée d'une hallucination négative.

6. *Ibid.*, p. 668.

Mais la seconde peut exister isolément. Plutôt que d'en donner un commentaire métapsychologique, autant vous renvoyer immédiatement au *Horla* de Guy de Maupassant, dont il ne faut certes pas oublier qu'il fréquentait des psychiatres, et également que son frère devint schizophrène. « On y voyait comme en plein jour et je ne me vis pas dans la glace!... Elle était vide, claire et profonde, pleine de lumière. Mon image n'était pas dedans. » Plus humoristiquement, Roman Polanski situera *Le Bal des vampires* dans une grande salle ornée de miroirs où ne se reflète aucune image, terrifiant le vivant qui y assiste. La description du *Horla* fait partie d'un mouvement littéraire dont on trouve des équivalents chez Hoffmann ou chez Henry James. Au thème de l'hallucination négative, il faut adjoindre celui du fantôme et celui du double. Le fantôme de l'ancêtre, qui se sent menacé d'être délogé de la maison qu'il hante, finit par chercher la confrontation avec le nouveau propriétaire qu'il jette à bas, dans *Le Coin charmant*. Dans *Le Sens du passé*, le tableau d'un autre ancêtre, scruté par un de ses descendants, cherche d'abord à échapper au regard du visiteur, en tournant les yeux vers l'intérieur puis, ne pouvant se soustraire à l'inquisiteur, l'image s'anime, quitte son cadre et marche sur le spectateur pour se défendre ou pour l'agresser, on ne sait pas trop. Bientôt, celui-ci reconnaît, dans cette image, ses propres traits.

*

Le deuil et la mélancolie sont d'autres exemples frappants de notre thème. Mais ici, Freud parle d'un *travail* de

deuil, comme il avait déjà parlé du *travail* de rêve. Comme le dit Michel Neyraut, ce qui caractérise les cimetières, c'est qu'on n'y trouve jamais la moindre critique sur les tombes des défunts. Mais le deuil passe. Parfois de façon cocasse, comme le décrit La Fontaine dans *La Matrone d'Éphèse*. Plongée dans un deuil qui semble interminable, une dame vertueuse d'Éphèse s'enferme dans le tombeau de son époux, accompagnée d'une esclave fidèle. À côté de cette tombe, un pendu, châtié pour quelque forfait, gardé par un soldat. Toute disparition du cadavre est punissable de mort. Or le garde, las de sa veille, s'apercevant du voisinage, entreprend de séduire la matrone. Il s'y prend si bien qu'il réussit, procédant à pas lents. La matrone :

« Écoute un amant, elle en fait un mari,
Le tout au nez du mort qu'elle avait tant chéri. »

Toutefois, cette cour galante le détournant de sa tâche, le pendu est volé et le garde est passible de la peine capitale. Voici la matrone en pleurs, son esclave résout tout.

« Si Madame y consent, j'y remédierai bien.
Mettons notre mort à la place,
Les passants n'y reconnaîtront rien. »

Ce ballet macabre est là pour nous enseigner que les cimetières sont pleins de gens certes irremplaçables mais que le désir de vivre et de jouir finit par l'emporter chez les vivants.

Avec la mélancolie, forme pathologique du deuil, c'est une autre affaire, le danger suicidaire y est majeur. À la suite de la perte de l'objet, le Moi se scinde en deux parties

dont l'une prend la place de l'objet perdu. Cette scission du Moi débouche sur une lutte féroce, la partie du Moi ancien s'adressant des reproches qui ne sont, en fait, que le renversement sur soi-même des critiques que le Moi exprime avec cruauté à la partie de l'objet auquel il s'est identifié, ce qui se traduit par des idées d'auto-accusation et d'indignité qui, à l'origine, étaient des attaques destinées à l'objet. Ici, deux versions de cette affection sont données par Freud, la première en 1915 — c'est le célèbre texte *Deuil et mélancolie* —, la seconde en 1923, après la dernière théorie des pulsions où la mélancolie est qualifiée dans *Le Moi et le Ça* de « pure culture des pulsions de mort ».

Du côté de l'Éros, Freud n'a sans doute pas été jusqu'à l'Être, ce que les disciples de Heidegger lui reprocheront toujours. Mais du côté de la Mort, il n'a pas reculé. Et, s'il n'y a pas chez lui d'Être pour la Mort, il y a, en tout cas, un Éros hanté par la Mort. Seule la succession des générations permettra à l'espèce d'en réchapper ; quant à l'individu, Éros est engagé dans le combat qui l'oppose à elle, à qui il finira par succomber.

*

Bien que la psychanalyse ait été définie par une patiente, dès les origines, comme *cure parlante*, Freud n'a abordé les problèmes du langage que de biais. Ce serait forcer les faits que de prétendre qu'il a élaboré une conception articulée du langage. Son ouvrage sur le *Witz*, pourtant situé à l'orée de son œuvre, tend à prouver que, même

dans les domaines apparemment les plus éloignés de l'inconscient, celui-ci trouve quand même le moyen de se faire entendre. Mais, dès cette étape franchie, il oppose l'esprit des mots et l'esprit de la tendance, terme précurseur pour désigner la pulsion. De l'inconscient, il a banni le langage, contrairement à ce qu'on a voulu faire croire. N'a-t-il pas dit : « Le système Ics contient les investissements de chose des objets, les premiers et véritables investissements d'objets. Le système préconscient apparaît quand cette représentation est surinvestie du fait qu'elle est reliée aux représentations de mots qui lui correspondent »⁷? Partout on retrouve la même préoccupation obsédante : l'inconscient est hors langage. Les investissements d'objet ont plus d'attaches avec les investissements pulsionnels, soit encore le corps, qu'avec le langage.

Aussi n'est-il pas surprenant que ce soit au moment où Freud se sent en mesure de relier plus étroitement sa dernière théorie des pulsions avec le langage, à travers la négation, qu'il en vient enfin à pouvoir s'exprimer, mieux qu'il ne l'avait fait auparavant.

*

Lorsque Freud se décide à en venir à la négation, c'est-à-dire au fait de langage qu'est la négation, il faut qu'il ait accompli la presque totalité de son parcours théorique

7. Sigmund FREUD, *Métapsychologie*, in *Œuvres complètes*, t. 13 : 1914-1915, PUF, 1988, p. 118-119.

pour finalement s'attaquer au problème. Il faut qu'il ait osé introduire, dans la théorie, la pulsion de mort ou de destruction.

Allons à l'essentiel, affrontons ce que la conclusion de l'article de 1925 sur « La négation » a d'abrupt : « L'affirmation — comme substitut de l'unification — appartient à Éros, la négation — successeur de l'expulsion — à la pulsion de destruction. »⁸ Notons d'emblée la différence : l'affirmation *appartient* à l'Éros, la négation est *un successeur* de l'expulsion. Ce sera le sujet d'une joute philosophique.

Cet article de quelques pages mérite d'être situé par rapport à la linguistique et à la philosophie. Antoine Culioli nomme ces deux registres la valuation subjective et la localisation spatio-temporelle (la représentation de l'existant et du discontinu). Il est remarquable que l'usage fait par Freud du jugement d'attribution et du jugement d'existence se superpose à la définition de Culioli ; l'opposition bon / mauvais se rattache au système subjectif de valeur (ce que j'aime et ce que je déteste), tandis que celui de la localisation temporo-spatiale renvoie à un système objectif de détermination, ce qui « est », impliquant la définition par des coordonnées : « Où est-ce ? » « Quand est-ce ? » Ainsi le langage témoigne-t-il de la préoccupation : « Comment puis-je situer l'objet, pour le trouver ou le re-trouver, et avec quels instruments de pensée ? » Quittons la linguistique pour nous tourner vers la philosophie.

8. Sigmund FREUD, *Œuvres complètes*, t. 17 : 1923-1925, PUF, 1992, p. 170.

Ce fut un grand moment de la psychanalyse française lorsque Jacques Lacan, il y a cinquante ans, invita Jean Hyppolite à son Séminaire, lui demandant de commenter le texte de Freud sur la *Verneinung*. Hyppolite avoue qu'il n'avait pas connaissance de cet article et le trouve « d'une structure absolument extraordinaire, et au fond extraordinairement énigmatique »⁹.

Le point de départ est pourtant d'une grande banalité. Quel analyste n'a pas entendu son analysant lui tenir à peu près ce langage : « Vous allez maintenant penser que je vais dire quelque chose d'offensant, mais je n'ai pas effectivement cette intention » ? N'importe qui, aujourd'hui, y reconnaît la marque de la projection. Ou encore : « Vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce n'est pas elle. » Dénégation. Après analyse, Hyppolite reconnaît dans ces procédés un mode de présenter ce que l'on est sur le mode de « ne l'être pas ».

Suivant le texte de Freud, il constate la présence de l'*Aufhebung* : « La dénégation est une *Aufhebung* [on traduit aujourd'hui le terme par "sursomption"¹⁰] du refoulement, mais non pour autant une acceptation du refoulé. »¹¹ Il y a donc séparation de l'intellectuel et de l'affectif. Car c'est là la visée de Freud : définir la négation comme un substitut intellectuel du refoulement. Et probablement

9. Jacques LACAN, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 879.

10. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendeline Jarszyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993.

11. Jacques LACAN, *Écrits*, *op. cit.*, p. 881.

parce qu'il ne s'agit que d'un substitut intellectuel, il ne saurait suffire pour obtenir une levée du refoulement. On voit bien Freud soucieux de faire droit à la qualité intellectuelle de la négation, de la mettre en perspective avec le refoulement, et d'affirmer en même temps que cette *Aufhebung* ne le lève pas. D'où la remarque : si l'intellectuel se sépare bien de l'affectif, ce dernier étant maintenu, on ne peut prétendre parvenir à une acceptation du refoulé et une neutralisation du refoulement.

Hyppolite donne ici son interprétation de Freud. L'intellectuel serait « cette suspension du contenu auquel ne disconviendrait pas dans un langage un peu barbare le terme de sublimation »¹². On retrouve ici la position philosophique habituelle qui veut l'autonomie de l'intellect. Or Freud constate le contraire, à savoir que la reconnaissance de la négation (intellectuelle) n'entraîne pas de modification (affective) du refoulé. Ce qui est refoulé l'est au nom du déplaisir affectif. Ici intervient la deuxième hypothèse d'Hyppolite : une négativité véritable va se substituer à cet appétit de destruction qui s'empare du désir et qui aboutit à la destruction totale de ce sur quoi elle porte. C'est le sens de la négation, la *Verneinung*.

Hyppolite conclut donc à une dissymétrie concernant la genèse de la pensée à partir de la tendance destructrice, la dénégation ayant la fonction d'engendrer l'intelligence et la position même de la pensée (postuler l'être sur le mode du n'être pas).

12. Sigmund FREUD, *Œuvres complètes*, t. 17, *op. cit.*, p. 881.

En somme, ce que la position de Freud postule du lien entre la pulsion et le langage est à nouveau scindé par le philosophe. Pas d'amalgame : il faut rendre à la pulsion ce qui appartient à la pulsion et au langage ce qui appartient au langage.

Hyppolite propose d'appeler l'action par laquelle la reconnaissance ne procède pas à la levée du refoulement, soit encore l'affirmation intellectuelle, « négation de la négation » comme genèse de la pensée.

Derrière l'affirmation, il y a la *Vereinigung* de l'Éros. « Derrière la dénégation [...] apparaît l'après de l'action de la pulsion de destruction. » Hyppolite conclut : « L'affirmation primordiale, ce n'est rien d'autre qu'affirmer ; mais nier, c'est plus que de vouloir détruire. » La fonction symbolique de la négation lui semble au-delà de la négation du jugement attributif et de celle du jugement d'existence. Le mythe du dedans et du dehors, dans la formulation d'Hyppolite, devient antagonisme et hostilité entre les deux.

On en vient enfin aux considérations sur l'introjection et l'expulsion. On se rappelle la célèbre formule de Freud concernant le Moi : ce qui est mauvais, ce qui est étranger et aussi ce qui se trouve au-dehors lui est d'abord identique. Et tout ceci je veux l'expulser — ou, comme je l'ai proposé, l'*excorporer*. Au contraire, ce qui est bon, je veux me l'approprier, le prendre au-dedans de Moi, l'introjecter. On comprend qu'on ne peut introjecter que ce qui serait débarrassé du mauvais, de l'étranger au Moi, du dehors.

Une autre problématique est soulevée par le jugement d'existence. Ici, la qualité bonne ou mauvaise n'est pas en

jeu. Il y a existence de fait, mais est-ce une existence uniquement pour soi, une existence imaginaire de pur dedans, ou est-ce une existence pour soi et pour autrui, existence « aussi dehors » — comme l'ont dit les Botella? Représentations pures ou représentations de l'objet d'abord perçu dans la réalité, « retrouvable » en elle? Autrement dit, ce qui est en question, c'est l'objet de la représentation, virtuel ou réel.

Naissance du jugement : affirmation substitut (*Ersatz*) d'unification travail d'Éros, négation successive (*Nachfolge*) à la destruction de la pulsion de destruction.

En somme, dans un premier temps, on rejette par expulsion, sans se soucier de la réalité de l'objet ou du destin de l'expulsion : « *Vade retro.* » Où? Le plus loin de Moi, dans les ténèbres extérieures. Dans le deuxième, en expulsant, poursuivant l'action d'anéantir subjectivement, je réduis à néant objectivement ; ce n'est qu'un mauvais rêve, ça n'existe pas.

Freud se rend bien compte de la difficulté lorsqu'il écrit : « Mais l'opération de la fonction du jugement n'est rendue possible qu'avec la création du symbole de la négation qui a permis à la pensée un premier degré d'indépendance à l'égard des succès du refoulement. » C'est bien ce qu'il a prétendu plus haut en disant de la négation qu'elle était le substitut intellectuel du refoulement. Mais il a négligé de traiter la fonction symbolique, ce qu'a bien relevé Hyppolite.

On peut ici opposer deux attitudes. L'une, unificatrice, qui consiste à rassembler refoulement et négation autour de la pulsion et de ses représentants de chose ou de mot en

y incluant la fonction symbolique, l'ensemble s'articulant autour d'une série de transformations; l'autre, distinctive, accentuerait plutôt la différence entre l'activité pulsionnelle de destruction et l'activité symbolique-intellectuelle de la négation. Le philosophe soulignera ce qui suit dans le texte freudien, à savoir que le symbole de la négation permet un premier degré d'indépendance, non seulement à l'endroit du refoulement et de ses suites, mais aussi à l'égard de la contrainte (*Zwang*) du principe de plaisir.

Et Hyppolite de conclure : la dissymétrie entre affirmation et négation permet de concevoir une « marge de la pensée, une apparition de l'être sous la forme de ne l'être pas, [...] le symbole de la négation est rattaché à l'attitude concrète de la dénégation »¹³. C'est pourquoi, selon Freud, la reconnaissance de l'inconscient de la part du Moi s'exprime par une formule négative¹⁴. « Cela, je ne l'ai pas pensé » ou « À cela, je n'ai (jamais) pensé ». L'observation me semble confirmée par l'expérience encore aujourd'hui.

Mais, en revanche, l'intellectuel — dissocié de l'affectif — se révèle impuissant à le modifier; ceci, il faut le rappeler à la suite d'Hyppolite qui semble en minimiser la portée. Et si le philosophe reconnaît à la pensée d'être déjà dans le primaire (ce que dit Freud), cependant elle n'est pas encore la pensée telle que nous la connaissons, mais dont nous sommes aussi obligés de reconnaître les limites de son pouvoir.

13. Jacques LACAN, *Écrits, op. cit.*, p. 886.

14. Sigmund FREUD, *Œuvres complètes*, t. 17, *op. cit.*, p. 171.

Sauver le symbolique, c'est le sens que je donne à la lecture pénétrante d'Hyppolite, si conforme à ce que Lacan en attendait qu'il la fit figurer, seule contribution étrangère, au recueil de ses *Écrits* en 1966.

*

La littérature psychanalytique internationale n'avait prêté aucune attention à l'article de Freud sur la négation, *a fortiori* elle fit de même avec le commentaire d'Hyppolite. Cependant, elle ne pouvait se tenir quitte envers le négatif.

Ce qui suivit n'eut que peu de rapport avec la belle construction métapsychologique de Freud et encore moins avec la théorie de Lacan. Désormais, la clinique prend le relais pour inspirer de nouvelles idées. Melanie Klein décrit le *denial*. Le *denial* n'a guère à voir avec la dénégation et se réfère au désaveu, mécanisme décrit par Freud qui concerne le déni de la perception, donc sans rapport avec le langage. Chez elle, le *denial* prend un sens plus radical encore. Les pulsions de destruction sont mises au premier plan dans sa théorie, puisqu'elle les relie aux craintes d'annihilation (d'une partie de l'objet ou du Moi) qui suscitent, en réaction, de violents mécanismes d'omnipotence, caractéristiques des mécanismes de défense qu'elle appelle primitifs contre des terreurs d'anéantissement.

Si l'école anglaise n'a guère manifesté beaucoup d'intérêt pour le langage — un objet privilégié de la théorie lacanienne —, elle a surtout élaboré une vision différente

de la psychanalyse, en substituant à la théorie des pulsions celle des relations d'objet, et en tentant de construire le monde intérieur des patients, plus souvent psychotiques que névrosés.

Les psychanalystes ont reproché aux théories de Freud leur inspiration biologisante sous-jacente aux grands « mythes » pulsionnels soupçonnés de solipsisme, comme si le psychisme pouvait se développer isolément, mû par son propre mouvement, sans relation à l'objet. Sur ce point, il y a convergence partielle entre les idées de Klein et celles de Lacan. Klein adopta la théorie des relations d'objet, postulant l'existence d'un Moi et d'un objet dès le début de la vie, Lacan conçut tout le développement à partir de la relation à l'autre (objet *a* ou grand Autre). Désormais, une nouvelle psychanalyse était en route, qui devait s'écarter progressivement de la voie freudienne. En outre, Lacan devait marquer sa théorie du sceau de la relation du sujet au signifiant, et développer sa conception du symbolique proche du structuralisme, redonnant toute sa place au langage. « Le signifiant, c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant », avait-il proclamé.

La psychanalyse anglaise ne s'est pas seulement écartée de la voie freudienne. Elle concentra tout son intérêt, dans la clinique, sur les psychoses, dans la technique, sur l'étude du transfert et, dans la théorie, sur la construction rétrospective des premières étapes du psychisme infantile. Désormais, à partir de la filiation kleinienne, se développera un rameau florissant dont les bourgeons émergeront plus ou moins en accord avec la théorie de celle que Lacan avait surnommée l'« aruspice ».

L'extrémisme de Melanie Klein accomplit, en fait, un complet basculement de la théorie analytique. Désormais, tout ce qui relève chez Freud de l'Éros comme manifestation pulsionnelle primitive naît, pour elle, d'une élaboration défensive contre les pulsions de destruction. Même son célèbre article sur « La formation du symbole chez l'enfant » conçoit l'activité symbolique comme issue du combat de l'enfant contre les menaces destructrices internes. À la suite de Melanie Klein, son élève Hanna Segal opposera la pensée concrète de la *formation* du symbole dans l'équation symbolique, où celui-ci entre en relation directe avec la chose symbolisée, à la *fonction symbolique* proprement dite, qui exige une tripartition entre le sujet, l'objet et la représentation. Grâce à Julia Kristeva, nous possédons maintenant une analyse approfondie de l'œuvre de Melanie Klein, lue avec un regard inspiré par les normes intellectuelles de la psychanalyse française et à laquelle le lacanisme est loin d'être étranger. Elle a reconnu en elle une des marques du génie féminin.

*

Néanmoins, quelle que fût la richesse des idées de Melanie Klein, permettant en particulier de mieux éclairer le matériel des patients de structure psychotique, son œuvre eut surtout le mérite d'être à l'origine de celle de deux autres penseurs contemporains, tous deux anglais, dont l'un manifestait son désaccord avec elle : D.W. Winnicott ; tandis que l'autre s'inscrivait plus nettement

dans la filiation kleinienne, quoique en ouvrant des voies tout à fait nouvelles pour la psychanalyse : W.R. Bion.

Tout en reconnaissant le rôle des pulsions destructrices, Winnicott les interprète de tout autre manière. Farouchement hostile au concept de pulsion de mort, il comprend les manifestations de destruction primitives de l'enfant comme exprimant un amour sans pitié (*ruthless love*) que la mère doit accepter afin que l'enfant puisse évoluer vers la séparation d'avec elle. Il se démarque également de la position kleinienne par la part qu'il fait jouer à l'environnement externe. Dans une version tardive du célèbre article sur les « Objets et phénomènes transitionnels », il rapporte le cas d'une patiente qui, ayant subi des traumatismes importants dans l'enfance de l'ordre de la séparation, finit par développer une structure où seul l'objet qui n'est pas là est réel. Dans la première enfance, une séparation trop prolongée d'avec l'objet, insupportable pour l'enfant en détresse, a pour conséquence d'en effacer les traces mnésiques. Même la fonction symbolique s'en trouve affectée, car le sujet en arrive à douter de l'existence et de la réalité de la chose à laquelle le symbole renvoie. Pour ces patients, dit Winnicott, seul le négatif est réel, ils ne sont intéressés que par l'aspect négatif des relations. Il faut se rappeler que, dans la conception de Winnicott, l'objet transitionnel est créé au lieu et au temps où la séparation s'est produite. Il vient à la place d'une réunion potentielle qui sera créée dans l'espace même de la séparation antérieure si celle-ci a été tolérable. Une séparation trop prolongée ne permet plus cette forme ultérieure de réunion par destruction des traces de l'objet. Il n'y a plus rien à

réunir, car les deux moitiés du symbole ne sont pas seulement séparées, mais sont en quelque sorte détruites. C'est comme s'il s'agissait de penser un négatif qui renverrait plus à un néant qu'à un inverse du positif. La symbolisation s'en trouve atteinte.

Par exemple, dans le cas de la patiente dont l'enfance a souffert de ce type de trauma et qui a déjà eu une expérience analytique malheureuse qui s'est mal terminée, une deuxième analyse avec Winnicott ne réussit pas à surmonter les ravages créés par la précédente. La patiente dit alors à Winnicott : « Le négatif de lui [le précédent analyste] est plus important que le positif de vous. » Certaines réactions thérapeutiques dites négatives éclairent la place du négatif en leur sein. Il est remarquable que Winnicott n'en vienne au négatif qu'à la toute dernière partie de son œuvre. Il le conçoit en rapport avec les effets destructeurs de séparations à la fois trop prolongées et survenant à un âge où l'enfant, étant trop petit, ne peut recevoir aucune explication qui rendrait la situation tolérable et vit l'événement comme une catastrophe dépourvue de sens. On assisterait alors à un véritable effondrement psychique. L'objet, à force d'avoir été attendu en vain dans la détresse, est progressivement désinvesti. Et les traces qui attestaient son existence dans la psyché sont progressivement détruites. D'où l'idée que, par la suite, seul le négatif est réel, que l'objet soit absent ou présent.

Les conceptions de Winnicott sur l'aire transitionnelle trouvent là une explication quant aux raisons de son absence éventuelle due, en fait, à une automutilation. Cependant, certains ont pensé que le remplacement du

concept freudien de pulsion de mort ou de destruction par l'idée d'un amour sans pitié était peut-être un peu trop rose. À cette hypothèse de la pulsion de mort, que Melanie Klein avait poussée encore plus loin que Freud, Winnicott s'opposa vigoureusement. Cette réaction relevait-elle d'une réaction optimiste, parant aux menaces contre la foi en la thérapeutique, ou la pulsion de mort devait-elle, au contraire, être considérée comme une vérité qui ne reculait pas devant l'horreur, suscitant son rejet ?

*

Avec W.R. Bion, l'hypothèse des pulsions de destruction renaît. On pourrait passer au peigne fin l'œuvre du grand psychanalyste anglais sans y trouver mentionnée la pulsion de mort une seule fois. Et pourtant, c'est bien ce qu'évoquent ses descriptions. Le système de Bion représente un renouvellement complet de la psychanalyse. Mais au lieu de se fonder sur l'œuvre de Freud, il part de Melanie Klein, ayant été formé à son école. Cependant, il conserve, avec l'œuvre freudienne, des liens puissants. S'intéressant tout particulièrement aux psychoses, il a affaire à des patients encore plus profondément régressés que ceux de Winnicott. Le grand mérite de Bion est d'avoir pris en considération les troubles de la pensée. En effet, Freud ne s'est qu'indirectement intéressé à la pensée et, d'une manière générale, de façon à la fois trop brève et très condensée. Cependant, un examen minutieux de son œuvre montre bien que *L'Interprétation du rêve* ne saurait se lire sans y déceler le travail des pensées latentes dans le

rêve. Mais lorsqu'il aborde la psychose, il ne pousse pas très loin ses réflexions sur la pensée. Pourtant, certaines des remarques de Freud sur la psychose resteront d'un grand intérêt, tel le désinvestissement des représentations de chose ou d'objet qui s'y produit, le travail qui s'effectue au niveau du langage prenant la valeur d'une tentative de restitution, d'un mode de guérison de la psychose dont le délire, en particulier, pourrait être la manifestation.

Bion part d'un postulat différent. À cet égard, il renoue avec la pensée de la négation et du négatif. Il fait l'hypothèse d'un dilemme fondamental pour la psyché. Celle-ci aurait le choix entre élaborer la frustration ou l'évacuer. Cette évacuation des tensions engendrées par la frustration permet de renouer avec l'ancienne idée de Freud de l'expulsion. La pensée des deux auteurs est ici très proche. Pour qu'il y ait élaboration, il faut qu'il y ait d'abord consentement à prendre quelque chose en soi, à l'intérieur — l'introjecter, diraient les kleinien —, ce qui, pour Bion, est une forme de conservation préalable indispensable. L'élaboration de la frustration commencera lorsque au lieu de procéder à l'évacuation des éléments impropres à constituer le psychisme, les éléments bêta — ou impressions brutes des sens — seront remplacés par les éléments issus de ce qu'il appelle la fonction alpha qui permettra d'accéder à la matière première dont est constitué le psychisme. Ce matériau primitif, la fonction alpha, est, selon Bion, l'étoffe du mythe, du rêve et de la passion — il ajoutera parfois à cette série l'hallucination. La fonction alpha est une inconnue du système et devant le rester. La meilleure illustration de son entrée en jeu est ce qu'il

appelle la « capacité de rêverie de la mère » qui opère une mutation sur les tensions accumulées par l'enfant lors des expériences de frustration en les lui renvoyant sous forme de rêverie, source d'une transformation de la tension en plaisir. En somme, la mère répond à une réalité infantile corporelle habitée par la rage, l'envie, le désespoir, par une rêverie dont le caractère érotique est implicite. Il y a donc, sous l'influence de la rêverie maternelle, transmutation de contenus qui seraient destinés à l'évacuation, en éléments alpha susceptibles de servir à la construction du psychisme. Bion appuiera sa théorie sur un beau commentaire de *L'Enfant et les sortilèges* de Maurice Ravel.

C'est le mérite de Bion de s'être servi des grandes entités freudiennes que recouvrent l'amour et la haine, auxquelles il donne la désignation des symboles A et H, en leur adjoignant un troisième facteur, ignoré par Freud, et nommé C (pour connaissance). La connaissance vient donc figurer au même titre que l'amour et la haine et a une égale importance que l'Éros et la destruction. On retrouve bien ici une observation qui pourrait être mise en rapport avec la remarque d'Hyppolite sur la fonction symbolique, mais dans un sens opposé. L'originalité de Bion est de dédoubler le symbole C en C⁺ et C⁻ (connaissances positive et négative). Ici, nous sommes face à une pensée qui tient compte tout autant de la destructivité brute et radicale, que nous voyons à l'œuvre dans l'évacuation destructrice, que des troubles du jugement et de la fonction symbolique qui affectent la pensée psychotique et empêchent le travail de reconnaissance, d'unification et d'affirmation. C'est peut-être là une variante de ce que Lacan a

nommé « forclusion » pour désigner la *Verwerfung* freudienne et qui impliquait l'existence d'une déchirure, d'un trou dans la texture du symbolique. La description de Bion est encore plus précise. Si la fonction C^- est mise en œuvre, c'est parce qu'elle est dotée par le psychotique d'un pouvoir d'omniscience négative visant à détruire tout nouveau développement dans la psyché. Bion fait l'hypothèse qu'un enfant qui vit une expérience de peur de mourir la clive et projette ses sentiments dans le sein (la mère) qui l'a nourri, mère qui est ressentie par projection comme ayant retiré de la nourriture qu'elle offre tout ce qui peut être bon ou auquel est accordée une valeur positive. Les choses n'en restent pas là. S'associant à la fonction C^- , le résidu sans valeur, le déchet somme toute, cherche à se réintroduire de force dans la psyché de l'enfant. Et c'est alors que celui-ci procéderait à une nouvelle expulsion qui ne serait plus en relation, comme la précédente, seulement avec la peur de mourir ; ce serait comme si, virtuellement, la subjectivité tout entière était évacuée par l'enfant. La caractéristique principale de ces états est l'idée de déprivation (*withoutness*). On voit ici comment on retrouve les coordonnées freudiennes : la fonction expulsive des pulsions de destruction continue d'évacuer le mauvais, l'étranger au Moi, le dehors, afin de les repousser et de les empêcher d'envahir la psyché selon un mode négativiste. De même, l'activité de négation relative au sentiment d'existence ne reconnaît pas l'origine uniquement subjective du phénomène. L'être n'est pas formulé sur le mode du n'être pas. La réalité interne et externe est haïe, déclarée étrangère et hostile. Et elle ne concerne pas simplement l'attribution

de qualités négatives au psychisme. C'est la réalité elle-même qui *est* mauvaise, absolument sans aucun doute. Le négatif a donc une valeur qui affecte toute la vie psychique et veut la mort du sujet, qui se sent en position de légitime défense pour s'autoriser à détruire lui-même avant d'être détruit. Plus de trace de la fonction symbolique.

En dépit de changements importants depuis Freud, il n'y a pas de rupture radicale avec lui. Déjà, dans son étude sur le président Schreber, Freud se corrige en précisant qu'il était incorrect de sa part de dire que la perception qui avait été supprimée à l'intérieur avait été projetée à l'extérieur. La vérité, comme il le voit maintenant, est que la perception qui avait été *abolie* à l'intérieur revient de l'extérieur. La différence est à présent, ici, entre une suppression du conscient qui serait le signe d'un simple refoulement, et une abolition de la psyché qui serait comme une néantisation. Toute l'œuvre de Freud témoigne, à partir de la découverte du refoulement, de nouvelles descriptions qui marquent des différences avec les mécanismes prototypiques primitifs. Après le refoulement vient la « forclusion », *Verwerfung*, où ce sont les représentants les plus primitifs de l'activité pulsionnelle qui sont en cause, puis la *Verneinung*, la négation dont nous sommes partis et qui porte sur le langage. Freud ne s'arrêtera pas là, puisqu'il décrira encore la *Verleugnung* ou désaveu de la perception.

J'ai rassemblé, en une unité, toutes ces formes qui me paraissent devoir être reliées. Qu'est-ce qui fait leur différence d'avec les autres mécanismes de défense ? Elles paraissent d'une nature plus essentielle, plus fondamentale,

plus radicale, plus directement en rapport avec les matrices du jugement, car toutes doivent se prononcer sur une question vitale, à laquelle il ne peut être répondu que par *oui* ou par *non*. C'est la raison pour laquelle j'ai proposé d'appeler cet ensemble *le travail du négatif*.

Loin de moi l'idée que le « travail du négatif » ne recouvre que des phénomènes pathologiques. Bion, déjà, s'était référé à la « capacité négative » (*negative capability*) de Keats qu'il décrit ainsi : « Lorsqu'un homme est capable de demeurer dans les incertitudes, mystères, doutes, sans aucune irritation, à la recherche de faits et de raison. »¹⁵ Le nom de Shakespeare vient sous sa plume. De même, le travail du négatif est partie prenante de celui de la sublimation qui peut parfois coûter très cher face aux exigences de la fonction de l'idéal. L'œuvre est jugée à son aune, toujours insuffisante par rapport à son niveau d'aspiration, au point de ravir la vie à son auteur. À l'extrême opposé, les formes du négatif sont susceptibles d'envahir les divers champs de la psychopathologie. Le négatif ne fait pas que réinterpréter ce que nous savons déjà, il met en évidence les formes nouvelles que nous ne réussissions pas à comprendre. J'ai décrit, autrefois, le fantasme de *déliation subjectale* du Moi, comme si celui-ci se déracinait de son inscription corporelle, se dégageait de ce qui, en lui, le rattachait charnellement à sa subjectivité désirante et

15. Lettre de John Keats à George et Thomas Keats du 21 décembre 1817, in *The Letters of John Keats*, Oxford University Press, 1947.

pouvait même, à l'occasion, disparaître à son tour. Ainsi, dans la séparation, l'objet s'éloignant jusqu'à n'être plus qu'un point à l'horizon, le Moi quitte son corps et le suit dans la fuite ; et les patients de se vivre comme n'existant plus, privés du sentiment de leur habitat en un corps qui n'est presque plus le leur et n'est plus qu'une sorte de dépouille sans existence, alors que leur âme endolorie continue à courir après l'objet qu'elle a perdu.

Le narcissisme négatif est, à l'inverse du narcissisme positif qui tend vers l'unité autosuffisante en renonçant à ses relations à l'objet, aspiration au néant objectal, degré zéro de la subjectivité qui voudrait être toujours moins pour se sentir délivrée du corps, parfois jusqu'à la mort comme dans la cachexie anorexique.

Le monde ou l'anti-monde du négatif enveloppe de toutes parts notre frêle et précaire sentiment d'exister.

Lorsque Freud introduisit la pulsion de mort dans la théorie en 1920, on ne se fit pas faute de le lui reprocher. Si les choses étaient vraiment telles qu'il les avait décrites, que faire contre un adversaire si redoutable ? Il ne resterait plus aux analystes qu'à changer de métier ! On était tellement plus à l'aise avant cet embarrassant tournant de sa pensée ! Bientôt, les analystes décidèrent de réagir, n'hésitant pas à défier le Maître lui-même. Cette pulsion de mort était-elle autre chose qu'un mythe ? Sur quelle réalité reposait l'argument de Freud ? De pures spéculations ! D'autant que, à bien entendre ce que Freud écrivait, ce n'était plus un équilibre qu'il cherchait à défendre entre Éros et pulsions de destruction. Il était clair, à le lire rigoureusement, qu'il était loin de tenir les deux plateaux de la

balance en équilibre. La pulsion de mort faisait pencher le fléau de son côté.

Les forces de vie d'amour, l'Éros qui permet de tout tenir ensemble, faisaient preuve d'une cohésion bien fragile. Et c'est pourquoi, petit à petit, la pulsion de mort disparut de la littérature, à de rares exceptions près, chez les psychosomaticiens par exemple. Argument sans appel : rien, dans la biologie, ne permettait d'apporter la moindre confirmation d'un phénomène de ce genre ; pas de trace de la pulsion de mort dans la science. Et voici, depuis une trentaine d'années, des études de plus en plus nombreuses en biologie nous parlant de *suicide cellulaire*.

La mort est au cœur du vivant. Comme J.C. Ameisen l'écrit : « Chacune de nos cellules possède tout au long de son existence le pouvoir à tout moment de s'autodétruire en quelques heures. Et la survie de l'ensemble des cellules qui nous composent — notre propre survie — dépend de leur capacité à trouver dans l'environnement de notre corps les signaux qui leur permettent de réprimer, jour après jour, le déclenchement de leur suicide. »¹⁶ Autrement dit, nous sommes en vie parce que nous trouvons, dans notre environnement corporel, les signaux qui nous permettent de mettre en attente la mort qui ne demande qu'à entrer en action et nous faire disparaître. Et de conclure : « Pour chacune de nos cellules, vivre, c'est avoir réussi à empêcher, pour un temps, le suicide. Et d'une manière

16. Jean Claude AMEISEN, *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Seuil, 1999, p. 13.

troublante, contre-intuitive, paradoxale, un événement positif — la vie — naît de la négation d'un événement négatif — l'autodestruction.»

Le suicide cellulaire est un processus très organisé, mettant en marche les rouages du processus mortifère. La mort programmée d'une cellule commence par l'obéissance à l'injonction de rompre les relations avec toutes les cellules environnantes et, ainsi, de procéder en premier lieu à son propre isolement. Suivent les autres phases de l'autodestruction programmée, conformes aux signaux de mort, à laquelle elle se doit d'obéir. On parle d'« effacement ordonné de soi » qui procède par auto-fragmentation et disparition.

Il y a certes loin de la cellule au sujet. Nous ne pouvons être réduits à notre être biologique, mais nous ne pouvons pas non plus nous dispenser de réfléchir sur ce que font les cellules dont nous sommes faits et grâce auxquelles nous pensons.

Car, à tous les niveaux, nous retrouvons cette pensée du négatif, ces mécanismes de la négation qui habitent notre langage et s'étendent des formes les plus élémentaires de notre vie aux plus complexes.

En 1930, la pulsion de mort, après s'être étayée sur de fragiles bases biologiques et après avoir rendu compte d'un grand nombre de faits dans la clinique, investit un nouveau champ : la sociologie. C'est : *Malaise dans la civilisation*. Cet écrit auquel l'actualité redonne perpétuellement vie, ce malaise, Freud le met au compte des pulsions dans leur conflit au sein de l'appareil psychique, avec les autres instances et entre elles. L'écrit se termine sur ces paroles,

considérées comme prophétiques : « Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. »¹⁷ Trois ans après, Freud répond à Einstein — et indirectement à la SDN qui le consulte sur la prévention des conflits armés. Ce sera « Pourquoi la guerre ? »¹⁸ en 1933, écrit d'une actualité encore plus frappante. Freud a conscience du caractère vain de sa réponse. Il y reprend la question de la pulsion de mort devenue pulsion de destruction en se tournant vers l'extérieur contre les objets — sans cacher l'impression de mythologie que peut donner cette exposition. Quoi qu'il en soit, il met au principe des guerres le conflit entre le droit et la violence. L'ennemi est voué à la mise à mort ou à l'asservissement. Il ne s'agit pas seulement de l'expression d'un état primitif, car il se poursuit encore, la communauté s'appropriant le pouvoir de la guerre et l'organisant.

Cette dernière période du travail de Freud voit donc la pulsion de mort à l'œuvre dans le champ social et nous constatons déjà l'impuissance de la Société des Nations de l'époque.

17. Sigmund FREUD (1929), *Malaise dans la civilisation*, trad. de l'allemand par C. et J. Odier, PUF, 1971.

18. Sigmund FREUD (1933), *Résultats, idées, problèmes*, t. 2, trad. de l'allemand par J.-G. Delarbre et A. Rauzy, PUF, 1985, p. 203-216.

Pourtant la guerre n'a pas le dernier mot. Si horribles que soient les faits qui l'accompagnent, l'art ne manque jamais de les reprendre à son compte et de la traiter en idéalisant quelque peu le tableau. Ceci depuis *L'Iliade* jusqu'au *Jour le plus long*. Mais c'est encore la tragédie qui nous en parle le mieux.

Freud considérait que la tragédie montrait la victoire du principe de plaisir, qui réussissait à transformer des impressions douloureuses en sources de plaisir. Le tragique parvient à une *Aufhebung* qui produit en nous une élévation qui nous tire hors de nous-mêmes et nous permet d'accéder au sublime, parfois accompagné d'un sentiment de terreur, comme Kant l'avait vu. Barthes et moi avons partagé la même émotion : jouer la tragédie, lorsque nous étions étudiants, dans le décor, décrété antique pour la circonstance, de la cour de la Sorbonne. Nous chérissions ces souvenirs en les évoquant.

En fin de compte, le dernier mot revient à la réintrinsication pulsionnelle, au mélange actif qui donne de la saveur à notre vie et permet, plus souvent que nous ne le croyons, de puiser les ressources de notre existence dans la puissance d'Éros. Cette réintrinsication est l'indication d'un combat incessant. À bien connaître l'adversaire, qu'il rencontre à tous les moments de sa pratique, le psychanalyste sait aux côtés de qui il combat — d'un Éros peut-être moins platonicien que né du mélange d'Apollon et de Dionysos. C'est l'alternance de la lumière du jour et des mystères du nocturne. Les deux sœurs de l'énigme que le Sphinx posa à Œdipe.

*

JULIA KRISTEVA : Merci, André Green, pour cette conférence si riche et si complexe qui nous a permis de voyager de la cure analytique à l'actualité la plus présente, notamment à travers les références aux derniers textes de Freud sur la guerre. J'ai été très sensible, en vous écoutant, à ce qui a toujours été pour moi « le grand Green », c'est-à-dire un homme capable, tout en restant près de la clinique, de nous proposer une réflexion dense qui nous situe au cœur de la psychanalyse, en révèle la cohérence et la puissance épistémologique, et qui, en même temps, légitime sa place dans le contexte des savoirs, des arts et des lettres, de la philosophie et des sciences humaines. Cette façon de faire de la psychanalyse, de la réfléchir, de la communiquer et de la transmettre s'impose magistralement dans votre *Travail du négatif*.

Trois moments de votre réflexion m'ont retenue ce soir.

Le premier concerne une série de *figures du négatif* que vous avez abordée de manière succincte mais très suggestive pour les analystes et les littéraires présents ici. Par exemple, le *deuil*, la *mélancolie*, la *forclusion*, l'*hallucination négative*, qui se trouvent déjà chez Freud et que vous avez vous-même longuement élaborées; mais aussi la *déliation subjective* du moi et la figure de la *mère morte* qui se profile en arrière-plan — figures que, cette fois, vous avez construites.

Le deuxième moment est ce que j'évoquerai comme votre *tension optimale* avec Lacan. On sait votre dette à son égard; on sait aussi la différence dans laquelle vous vous

tenez à l'égard de son œuvre, et les conflits qui se sont ensuivis de cette divergence, dont vous développez les conséquences positives, notamment celles qui nous permettent de mieux comprendre aussi bien le texte fondamental de Freud sur la *dénégation* que la différence entre l'école psychanalytique anglaise et ce que je n'ose pas appeler l'école psychanalytique française mais, disons, ce qu'il y a de plus fructueux dans la psychanalyse française : Lacan et Green, qui ne sont pas sur la même lancée. En vous inspirant de Lacan et des Anglais, vous nous proposez une vision complexe de l'appareil psychique et qui n'appartient qu'à vous. Plus fidèle à la pensée de Freud, et plus attentive à la clinique de nos collègues hors Hexagone. Si je vous suis, et je vous suis, il y aurait dans le texte de Freud sur « La négation » deux versions du négatif : d'une part, la destruction, la destructivité, l'expulsion, soit l'œuvre de la pulsion — thèse qui sera ultérieurement reprise par les Anglais (de Klein à Bion) ; d'autre part, la perlaboration de cette destructivité par l'œuvre de la symbolisation et du langage. Le signe du *non* qui subsume le rejet est déjà du côté du langage et du symbolique, ce que souligne la relecture hégélienne de Freud par Jean Hyppolite et Lacan. Je retiens que Lacan érige le symbolique en une instance renvoyant à la fonction paternelle, tandis que Jean Hyppolite déchiffre, dans la démarche intellectuelle, une sublimation. Cette hétérogénéité du sens (rejet-signe, pulsion-sublimation) nous place au cœur de l'humain, puisque chez nos patients nous entendons ces deux versions qui structurent littéralement les différentes pathologies. Ces deux tendances —

l'expulsion ou la perlaboration, l'élaboration du désir comme de la frustration *ou* son évacuation —, par leur conjugaison ou par leur impossibilité à s'intriquer, commandent aussi toute aventure humaine. Grâce à votre insistance sur cette hétérogénéité, la psychanalyse française s'est orientée, sur son versant post-lacanien, du côté du *pouvoir* de l'interprétation à subsumer ce conflit constitutif de l'être parlant. Parce que l'hétérogénéité pulsion/sens révèle une déhiscence dans l'humain — cet abîme qui ne sera peut-être jamais comblé entre, d'une part, la destructivité, l'expulsion, le pulsionnel et, de l'autre, la perlaboration symbolique, il existe un pari de l'acte analytique qui est sa réponse au nihilisme moderne : ça peut se dire, indéfiniment, et il n'y a pas d'autre chance psychique, puisqu'il n'y a pas de salut. On entrevoit ici la force clinique et extraclinique, culturelle, d'un positionnement de l'écoute analytique : si l'être parlant ne se réduit pas à la biologie mais, par la parole, accède à une expérience symbolique, l'appareil psychique ne saurait se « guérir » par la pharmacologie ou le comportementalisme, et il est possible d'atteindre le pulsionnel (et donc le biologique avec lui) à travers l'investissement du langage par le désir.

En vous écoutant, on comprend cependant mieux encore ce que cette réhabilitation du symbolique, notamment par la lecture de « La négation » selon Lacan et Hypolite, laisse de côté : il s'agit très précisément du rejet pulsionnel, de l'évacuation, jusqu'à la « forclusion » au sens de Lacan. Cette dimension a été minutieusement travaillée par Bion, je pense à ses fonctions alpha, bêta ; par le travail de Winnicott, que vous avez relevé et qui fait apparaître

que, chez les patients psychotiques en particulier, c'est ce qui est impossible à symboliser qui devient le noyau de la pathologie et qu'il s'agit de re-vivre dans le transfert-contre-transfert. J'entends ce que vous avez souligné du discours de la patiente de Winnicott : « C'est l'objet qui n'est pas là qui est réel », dit-elle. Et toujours s'adressant à son analyste : « Le négatif de l'analyste d'avant est plus important que le positif de vous. » En effet, dans de nombreuses expériences, psychotiques mais aussi névrotiques, c'est ce poids de l'impossible à symboliser qui reste prégnant.

Ainsi éclairés, vous nous faites accéder à une région de la psychanalyse qui n'est certainement pas œcuménique mais qui prête attention à ces deux courants de la psychanalyse contemporaine, comportant en leur centre l'attention au langage et le négatif : les uns privilégiant la négativité langagière, les autres distinguant la négativité pulsionnelle de la négativité du langage (je note au passage que ces deux tendances s'inspirent directement de l'œuvre hallucinée mais fondamentale de Melanie Klein). Vous dites que l'article de Freud sur « La négation » n'a pas été lu avant Hyppolite et Lacan. En France, probablement pas. Mais pendant la guerre et un peu après, quand les psychanalystes anglais étaient en pleine controverse, Paula Heiman et Susan Isaacs — qui étaient des collaboratrices de Melanie Klein, mais on sait que la destructivité n'épargne ni les collaboratrices, ni les collaborateurs, ni leurs maîtres — ont largement puisé dans l'article de Freud sur « La négation », contrairement à Anna Freud !

J'en arrive au troisième moment de votre réflexion de ce soir, que j'aimerais soumettre à discussion. Je rappelle

que le Centre Roland-Barthes, interdisciplinaire, est essentiellement intéressé par la littérature comme œuvre de sublimation. Vous avez évoqué *Le Horla* de Maupassant, vous avez fait allusion à votre propre travail sur la tragédie ; j'associe pour ma part votre étude sur Nerval dans *Le Travail du négatif* : voudriez-vous nous parler du négatif dans l'œuvre artistique ? Votre double écoute de la vie psychique — côté langage-intellection-sublimation et côté pulsion inélaborable — vous conduit à soutenir que la sublimation, quoiqu'elle reste toujours énigmatique à l'interprétation, fait découvrir à l'analyste qu'en sublimant, le sujet « met l'objet à l'abri ». Nerval ne pleure plus sur sa mère, sur Jenny ou sur d'autres femmes impossibles, mais concentre son désir endeuillé sur le médium, c'est-à-dire sur le *langage* lui-même qui parle de ses objets d'amour. Et en faisant cela, il fait incursion dans le langage au risque de le détruire. Le poète, l'écrivain transforme le « code » linguistique en une prosopopée et parfois en un idiolecte inaudible. On pense à Artaud, chez qui la destruction du langage préserve une part de sublime, par-delà l'abolition du langage en tant que médium de communication. C'est en ce sens, dites-vous, que se trouve justifiée l'étrange affirmation de Freud (contre l'opinion générale, et en dépit de sa propre conviction qu'il n'existe pas de but plus élevé pour le psychisme humain que la sublimation) selon laquelle la sublimation est alliée aux forces de la mort. Une affirmation d'une terrible gravité, nous l'avons suggéré en introduction, mais qui est en même temps parfaitement juste. Voilà qui oblige les littéraires que nous sommes à penser la sublimation d'une tout autre façon que celle

proposée par la critique littéraire classique. Il ne peut pas y avoir d'idéalisation possible de l'œuvre littéraire si la sublimation est alliée aux forces de la mort. Voudriez-vous nous donner votre sentiment sur cette question ?

Enfin, je souhaiterais faire un pas en direction de la réalité sociale et historique pour vous poser ma dernière question. Le politique aujourd'hui est allié à l'œuvre de la mort, que ce soit sous la forme de la guerre ou de l'intégrisme. En vous écoutant, je pensais que ce sont deux moyens d'expulser, d'évacuer le négatif, mais en aucun cas de l'élaborer. Aurions-nous atteint une limite de la civilisation dans le déchaînement de la pulsion de mort sous les formes que j'ai indiquées ? Et si oui, comment l'analyste que vous êtes voit-il l'actualité, avec cette puissance de la pulsion de mort qui se déchaîne sous des formes techniques aussi bien que frustes ?

ANDRÉ GREEN : Votre résumé de mon propos entraîne ma totale adhésion et je n'ai rien à redire, rien à reprendre, rien à corriger. Les questions que vous me posez exigent de nous, comme Freud nous l'a appris, le renoncement à toute idéalisation comme à toute prise de position manichéiste telles que « c'est bien de sublimer » ou « c'est mal de sublimer ». Nous sommes de ces stratèges qui expliquent la bataille une fois qu'elle a eu lieu. C'est parce que Nerval a écrit ce qu'il a écrit que nous pouvons gloser, chacun à sa manière, sur ce qui semble s'être produit à travers lui. J'aime que vous me rameniez à Nerval, parce qu'il est bel et bien à un carrefour du négatif, en ce qu'il est l'auteur de poèmes parmi les plus beaux de la langue

française, et en ce qu'il est aussi l'écrivain capable de rapporter ses expériences psychotiques, il ne faut quand même pas l'oublier. La façon dont Nerval relate ses expériences psychotiques, dans *Aurélia* par exemple, est vraiment à suivre à la trace. Et on peut lui trouver toutes les qualités littéraires qu'on veut, cela ne suffit pas. C'est-à-dire que nous sommes obligés d'entrer dans ce à quoi Nerval veut nous introduire, pour partager son expérience délirante. Je travaille en ce moment sur Baudelaire, et je ne cesse de constater combien son cas est différent de celui de Nerval. Il y a, chez Baudelaire, une stratégie du négatif que je ne vais pas vous exposer ce soir, parce que le temps manque, mais enfin, à ma connaissance, Baudelaire n'a jamais fait l'expérience de la folie. Par contre, il a fait, et avec quelle force, avec quelle vigueur, et avec quel courage, oui, j'ose dire avec quel courage, l'expérience du masochisme. On peut dire que Baudelaire a inventé le masochisme et l'a découvert avant Freud. Pourquoi? Il n'est pas facile de donner une réponse brève mais disons que le rapport au négatif de Baudelaire consiste, je crois, à décider de se mettre du côté de Satan, du côté du mal, du démon, et Dieu sait s'il déploie toutes les possibilités que lui offre cette position. Car Satan est ce qui va lui permettre d'attaquer la femme et d'attendre le secours et le pardon de Dieu. Nerval, lui, bascule plutôt du côté de la modernité. Je ne peux m'étendre sur ce sujet, mais je dirai tout de même deux mots du cas passionnant d'Artaud. Là encore, je prétends qu'il faut garder la tête froide : ce n'est pas parce que, étant psychanalyste, nous reconnaissons qu'Artaud a été psychotique, que nous justifions les traite-

ments du D^r Ferdière. J'ai connu le D^r Ferdière, et s'il m'était arrivé la même chose qu'à Artaud, j'aurais préféré être soigné par quelqu'un d'autre. Je peux le dire maintenant qu'il est mort. Il n'était pas méchant, il était vaniteux. Et je pense que, quand quelqu'un comme Ferdière rencontre quelqu'un comme Artaud, dans la position de pouvoir qui était la sienne, cela ne peut produire que de tragiques malentendus. Par ailleurs, ce qu'on ne dit pas assez, c'est que certaines descriptions d'Artaud sont les descriptions les plus aiguës, les plus poussées et les plus précises de l'envahissement psychotique. C'est mieux que tout ce qu'aurait pu décrire un psychiatre. Si on lit *L'Ombilic des limbes* dans cette perspective, on arrive à la conclusion qu'Artaud est notre Schreber. Et le problème n'en est que plus compliqué.

Mais revenons à la sublimation. La plupart des auteurs s'en tiennent aux premiers arguments de Freud : déssexualisation, déplacement des buts, etc. Un jour, pour la énième fois, je relis *Le Moi et le Ça* et je trouve la citation que vous avez eu la bonté de rappeler. Freud est fou, pensai-je. Il nous dit que la sublimation est née de la pulsion de mort. Pourquoi dit-il cela ? Parce qu'il est probable que, dans son esprit, tout ce qui atténue la vigueur de l'Éros dans sa forme native marche la main dans la main avec la pulsion de mort. C'est ainsi que j'ai compris cette phrase. Il est clair qu'ici Freud ne cherche pas à idéaliser ; il cherche à expliquer, il croit en l'Éros, il croit en la sexualité et il croit en une certaine vitalité de cet Éros, laquelle, pour le créateur, dans le travail du créateur, se trouve diminuée par le fait même de la transformation qu'exige la

création. Pour prendre les choses du côté du langage — mais c'est aussi vrai de la peinture, de la sculpture, de la musique —, le travail de sublimation est un travail qui *transforme*. Et ces transformations constituent la négativité la plus riche, la plus féconde, la négativité qui parle à tous. Je relisais récemment une tragédie peu jouée, peu commentée, *Les Suppliantes* d'Euripide. Elle est aux antipodes de la situation que nous connaissons aujourd'hui. Dans le contexte actuel, on ne se fait guère d'illusions sur le ou les buts de la guerre : les intérêts matériels y jouent un rôle prédominant. Or, dans *Les Suppliantes* d'Euripide, c'est le contraire. La pièce constitue la dernière phase du cycle thébain. Les Thébains, qui sont sortis vainqueurs de la guerre contre eux, refusent de rendre les cadavres des combattants vaincus. Or c'est contraire au droit : tout combattant a droit à une sépulture. Adraste, le beau-père de Polynice, seul survivant des sept conjurés, dit que, pour récupérer les cadavres, il faut faire la guerre. Il s'adresse à Thésée, à Athènes, qui lui répond : « Tu es fou, on ne peut pas faire la guerre pour des morts. » Adraste parle alors à Aethra, la mère de Thésée, et la convainc. C'est alors la mère qui convainc le fils, à son tour, de repartir en guerre pour que les conjurés récupèrent leurs morts. Une guerre pour des cadavres. En effet. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait cette guerre-là ? Parce que, si vous n'avez pas vos cadavres, vous ne pouvez procéder au rituel funéraire, donc le deuil ne peut être fait. Et si le deuil n'est pas fait, si le deuil est empêché, cela justifie une mobilisation qui peut aller jusqu'au tragique absurde d'une guerre dont l'enjeu est constitué par les morts. Bien sûr, ce n'est pas

parce que l'intrigue n'est pas assez spectaculaire que la pièce n'est pas jouée. Mais enfin, ici aussi nous sommes face au négatif, et ici aussi nous avons affaire à la sublimation. Il est essentiel de comprendre que la sublimation exige toujours le sacrifice d'une part de soi. Dans mon entourage analytique, chaque fois qu'il est question de la sublimation, j'entends la voix des deux tendances — celle qui s'extasie : « Ah, merveille de la sublimation ! Créer, quel bonheur ! Quelle joie ! », et cellè qui, à l'instar de Flaubert, dit : « Quelle torture ! Quelle horreur ! Quel déchirement interne ! » Je fais plutôt partie de la deuxième. Peut-être parce que je n'écris pas facilement, et pas toujours aussi bien que je le souhaiterais. Toujours est-il qu'il faut qu'il y ait sacrifice de soi, et je crois que c'est ce sacrifice de soi qui a poussé Freud à énoncer sa conception tardive de la sublimation.

Je terminerai en soulignant que je suis frappé par le fait que la dernière théorie des pulsions de Freud — l'opposition de l'Éros, des pulsions dites de vie ou d'amour, et des pulsions dites de mort ou de destruction — constitue véritablement sa conclusion. Freud s'est arrêté là parce qu'il a pensé qu'il avait enfin trouvé la bonne opposition. Quant à moi, en écoutant mes patients d'une part, en faisant mon travail personnel de l'autre, et en lisant les œuvres des autres, je me dis qu'en effet cette opposition est la bonne. Dans la vie humaine, l'opposition de l'amour et de la destruction fait partie intégrante de ce que nous vivons, dans des proportions diverses, avec des moments mystérieux où la mort l'emporte. Samedi passé, j'ai vu l'exposition de Nicolas de Staël. C'est une œuvre grandiose à mes yeux, et

qui me touche profondément. Trois périodes se dessinent. Dans la première, il est habité par la dépression et la mort. Puis il connaît un répit de quelques années ; sa peinture devient plus claire, plus accueillante, plus dialogique. Enfin, survient un tableau somptueux, le dernier, aux proportions gigantesques : *Le Concert*, avec des instruments de musique, des partitions, un piano, sans personne pour jouer. Le tableau est comme désaccordé. Et Nicolas de Staël se suicide. Virginia Woolf, l'auteur de *La Traversée des apparences*, un chef-d'œuvre reconnu, se suicide à sa parution. Nerval, lui, s'est suicidé aussitôt après avoir livré la dernière partie de son œuvre à son éditeur. Cela nous oblige à avoir une vue moins simple des choses. Ce n'est pas toujours l'échec qui conduit au suicide mais le sentiment d'inaccomplissement ; ce peut être la réussite que nous ne pouvons accepter vis-à-vis de cet autre en soi qui est assoiffé de sang, et qui demande toujours plus de sacrifices.

QUESTION DU PUBLIC : Je souhaiterais revenir sur la mort programmée des cellules, que vous avez évoquée comme métaphore ; si certaines cellules ne meurent pas, on ne peut pas vivre. Dans le cas du cancer, par exemple, les cellules qui n'obéissent pas à l'injonction faite par l'organisme de la mort programmée survivent, dégèrent et contaminent les cellules vivantes. La pulsion de mort serait donc inscrite aussi au niveau organique. Il ne me semble pas que cette inscription soit en contradiction avec l'ambiguïté du vivant au niveau psychique.

ANDRÉ GREEN : Il existe depuis Freud, chez les psychanalystes, une tradition qui oppose, après Léonard de Vinci, la peinture à la sculpture : la peinture agit par *via di porre*, la sculpture par *via di levare* à laquelle la psychanalyse se rattache. Dans son livre intitulé *La Sculpture du vivant*, Jean Claude Ameisen montre que nous ne cessons de tuer des cellules selon les exigences de notre organisme. Un oiseau qui nage a des pattes palmées ; chez un oiseau qui vole, les palmes disparaissent. De là à conclure que la mort est au service du vivant, c'est un peu plus compliqué, même s'il existe des mécanismes pathologiques comme le cancer ou les maladies auto-immunes, dans lesquels on constate un dérèglement, un emballement, un dysfonctionnement mortifère. Ce qui m'intéresse, eu égard à la discussion qui consiste à brocarder Freud sous prétexte que la biologie ne soutient pas son hypothèse de la pulsion de mort, c'est la mort programmée. L'ordre donné à la cellule de mourir, pour quelque cause que ce soit, implique une série de mécanismes programmés les uns derrière les autres ; il implique qu'il faut envisager, par exemple, que la membrane contienne la mort, pour empêcher l'implosion cellulaire. Ce qui m'intéresse, c'est que le premier signe d'injonction de la mort consiste à interrompre les relations avec les cellules environnantes. Il me semble que cela donne à réfléchir et à penser. L'isolement est dangereux : c'est la première conception de Freud sur les psychoses en relation avec le narcissisme. Il est aussi dangereux pour la psychanalyse de s'isoler, de couper son savoir des autres savoirs. La linguistique, la philosophie, la biologie, la sociologie, l'anthropologie peuvent lui être

utiles, à l'écart de tout œcuménisme. Nous avons à tenir les deux bouts de la chaîne, celui de notre pratique, là où nous apprenons notre métier, là où se transmet une expérience très difficile à transmettre à ceux qui ne l'ont pas vécue, et celui du monde et des théories des disciplines connexes.

QUESTION DU PUBLIC : Vous avez parlé d'une négativité non pathologique. Pourrait-on la rapprocher d'une position sadomasochiste en amour ?

ANDRÉ GREEN : Freud parle d'un masochisme féminin et je pense qu'il a tort. Je n'ai pas le temps de m'en expliquer ici mais je dirai simplement que je crois, quant à moi, au masochisme maternel : sans masochisme, il n'y a pas de bonne mère. Le prototype de l'amour est l'amour maternel. Il existe dans toutes les cultures, à l'exclusion de Sparte peut-être, et encore... Le sacrifice de la mère en faveur de l'enfant, le sacrifice de la mère pour que l'enfant vive, se nourrisse et grandisse, est général et non pas pathologique. C'est quand il n'existe pas qu'il faut commencer à se poser des questions.

Conférence prononcée le 25 mars 2003

CLAUDE RÉGY

Les états latents du réel

CLAUDE RÉGY : Je voudrais commencer par une phrase d'Héraclite.

ARNAUD RYKNER : La question est : « Pourquoi Héraclite » ? Que vient faire Héraclite ?

CLAUDE RÉGY : Ma culture est chaotique, désorganisée. J'aime Héraclite entre tous les Grecs, avant Socrate (Platon), cinq siècles avant le Christ. Il a dit que Dionysos et le dieu des Enfers étaient un seul dieu. C'est, quand on fait du théâtre, agréable à entendre. C'est de là qu'on émerge. Dionysos sort des Enfers par la mer.

C'est en lisant des textes sur la peinture chinoise que j'ai rencontré cette phrase d'Héraclite, alors que je rêvais aux états latents. Cette phrase d'Héraclite dit : « S'il n'attend pas, il ne découvrira pas le hors d'attente qui est chose introuvable et vers quoi il n'y a pas de passage. » Ça, j'aimerais que le public l'entende. J'aimerais que les metteurs en scène et les acteurs l'entendent.

Parce que, en général, on n'attend pas, on agit.

Héraclite dit : si on n'attend pas, on ne découvre pas ce qui est hors de notre attente, ce qui dépasse notre attente, ce qui est hors de toute attente. Ce qui n'est pas attendu ne peut être connu. Héraclite le qualifie d'introuvable et dit que, pour l'atteindre, il n'y a pas de passage. Il s'agit de travailler sur un matériau introuvable — il ne faut pas se décourager pour autant — et aussi sur un matériau pour lequel, en principe, il n'y a pas d'accès — ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut pas tenter de passer. C'est le mouvement qui nous occupe, pas le résultat.

L'état d'attente, c'est exactement l'état de latence, l'état latent. Et j'ai rapproché alors la phrase d'Héraclite d'une phrase de Rilke — Rilke le magnifique : « L'aventure silencieuse des espaces intervallaires. » C'est essentiel d'ouvrir son esprit aux espaces intermédiaires. À ce qui est entre. Ne rien voir comme séparé. « Unité entre le reflet, la réflexion et l'objet », note Peter Handke dans les *Carnets du rocher*.

Rilke parle d'aventure. À nous d'être des aventuriers. Des aventuriers attentifs à un rapport particulier du silence et de l'espace, puisqu'il s'agit de « l'aventure silencieuse des espaces intervallaires ». Voilà des phrases qui synthétisent beaucoup de sens à la fois. L'essentiel est dit. À partir de là, ce n'est presque plus la peine de parler.

Lentement, à force de travailler, je me suis aperçu que la plupart des tabous, tout ce à quoi — selon une loi absurde et muette — on n'a pas le droit de toucher, l'ensemble du système des grandes règles du théâtre, tout ça était faux. Le théâtre fait que les lois, au théâtre, crient du

désir d'être transgressées. Elles ne reposent sur rien, une cabane sur des pilotis dans de la vase. Autant les écrouler.

L'incarnation, l'objectivation, en fait, réduisent la multiplicité des possibles à un seul acte, celui qui est réalisé.

Mieux vaut privilégier des situations où l'on peut tout garder en suspens. Se maintenir dans l'endroit où les choses sont seulement possibles — où toutes choses sont possibles —, rester là où tout est possible. Garder ouvertes toutes bifurcations envisageables ou pas.

C'est, bien sûr, une situation infiniment plus créatrice, mais beaucoup plus incertaine et c'est tant mieux, et beaucoup plus obscure et c'est tant mieux. Ne pas choisir une seule voie et ne pas y circuler à sens unique. La simple description, la représentation de ce qu'on croit la réalité objective — l'imitation du prétendu réel —, c'est, me semble-t-il, un triste appauvrissement face à la prolifération secrète et invisible de ce qui nous entoure et de ce qui est en nous.

La multiplicité non logique, le mystère, séjournent dans l'inaccompli.

D'où la force, pour moi, des états latents.

Je ne sais pas si je dois continuer ou plutôt te laisser la parole.

ARNAUD RYKNER : En écoutant ces mots d'attente, de temps, et surtout celui d'aventure, mots qu'emploie Rilke, il est clair que ce n'est pas une aventure active, au sens d'activisme, vous ne demandez pas une forme d'activisme non plus à votre spectateur mais beaucoup plus une grande réceptivité, de l'attention à ce qui advient, juste-

ment, dans l'aventure. Comment fait-on pour provoquer cet état-là ? Comment fait-on aussi pour le rechercher ? Quelle est la part, on pourrait dire autrement, de maîtrise, et quelle est la part de passivité / réceptivité ?

CLAUDE RÉGY : Je ne sais pas. Il n'y a pas de part de maîtrise. Dès qu'on commence à croire qu'on détient une maîtrise, on tombe dans un précipice. On est précipité.

Je pense de plus en plus — ça fait un demi-siècle que je travaille — que l'essentiel, c'est ne pas savoir.

Savoir ou croire savoir, c'est choisir une voie, celle de ce savoir-là sur ce point-là. C'est forcément étroit. En se mettant en situation de ne pas savoir, on s'ouvre à l'infini. C'est pourquoi la mort, qui est de l'inconnu et de l'infini — de l'infiniment inconnu —, est objet de poésie. Elle est au centre de mon travail.

J'ai la chance de pouvoir travailler en liberté avec des acteurs qui acceptent de s'aventurer dans ces régions douteuses qui nous restent passablement obscures.

Je ne peux pas faire l'autopsie de ce travail.

Quand tu dis que je ne demande pas au public d'être actif, ce n'est pas si simple, parce que la passivité n'est pas le contraire de l'activité. Finalement, on oublie trop vite que cette habitude acquise d'opposer les contraires — de diviser le monde en valeurs contraires — est aussi une dangereuse falsification.

Il y a une activité qui est demandée au spectateur, puisqu'il doit non seulement être, en effet, disponible et en état de perception maximale, mais, ceci posé, il doit aussi imaginer, il doit ressentir, il doit écrire le texte, il doit

inventer le spectacle à partir d'excitants favorables à ses affabulations. Et ça, c'est un effort très grand, une grande activité, créer des images, être poète.

Je crois utile d'établir la notion que le public doit travailler.

Donc il y a passivité et il y a activité dans le même acte. Mais cet acte — qui inclut la part active de la passivité — est largement inconscient. On est proche du rêve ou d'un délire. Déraillement de l'esprit. Une œuvre imaginaire collective que rien ne peut endiguer. Sa nature est nocturne.

ARNAUD RYKNER : Ce que j'essayais de comprendre avec vous c'est la différence entre un activisme du spectateur qui serait là en apportant déjà précisément un savoir...

CLAUDE RÉGY : Je n'aime pas trop employer le mot activisme.

ARNAUD RYKNER : Alors laissons-le de côté. Et repartons peut-être sur un exemple frappant (c'était pendant les répétitions de *Jeanne au bûcher*, à l'Opéra Bastille) de votre travail avec les comédiens. Parce que ce travail que vous demandez, finalement, vous le demandez aux comédiens et aux spectateurs et c'est le même. Et en particulier, aux comédiens, vous leur demandez souvent de ne pas faire, mais d'être, d'être là, et de ne pas chercher à faire des choses, à fabriquer des choses pour faire croire qu'ils sont là. Est-ce que ça correspond à quelque chose d'essentiel ?

CLAUDE RÉGY : J'ai peur qu'on commence à fouiller, à gratter pour savoir ce que c'est le théâtre, comment travaillent les comédiens, comment le metteur en scène travaille.

Un instinct violent me dit qu'on touche là un secret dont le viol — souvent pratiqué — est obscène.

(Ou alors, sans le savoir, on ment.)

En tout cas, on ne peut pas dire que les acteurs dans le travail que nous faisons ensemble ne font rien. On peut même dire que ce travail est à l'opposé du minimalisme. Je ne vois sur aucun plateau des acteurs qui fournissent autant d'invention, autant d'émotion, qui fournissent autant de vie, autant de mémoire, autant d'imagination que là, dans ce travail qu'on fait ensemble à partir d'un texte écrit et d'un espace désencombré.

Ce qu'on casse, ce qu'on refuse, c'est le remplissage, la fausse agitation, la précipitation du discours, une fausse idée du rythme confondu avec vitesse. Ce qu'on demande aux acteurs, comme aux spectateurs, c'est d'être à la fois passifs et actifs. Il faut alors, pour assumer cette contradiction, trouver l'ouverture d'une disponibilité jusque-là inconnue.

Dans le début du travail — et toujours jusqu'à la fin —, la première chose, c'est de tout calmer. Le calme est devenu un mode de travail. Dans le tohu-bohu, l'accalmie. Arrêter. Arrêter de faire les acteurs, arrêter de jouer des rôles, arrêter d'incarner des personnages, arrêter de dialoguer, se garder de mettre en scène. Comment à la fois écouter l'œuvre et s'écouter soi-même ? Comment trouver le lieu de cette rencontre ? Un écho entre soi-même et l'œuvre. Une énergie, sans nervosité, circule.

On écoute la matière première qui va être celle du travail : ce qui est écrit et ce que l'écriture fait entendre qui n'est pas écrit.

En même temps se retrouver soi-même sans intervenir avec des couches de préfabrications artificiellement surajoutées.

Autour de la table où se font — assez longtemps — les premières lectures, on entend des sensibilités irremplaçables, le frémissement des êtres, les vibrations des voix, toutes les résonances dans toutes les cavités de tout le corps. Lectures faites sans jouer, sans faire les acteurs. On écoute les autres, on s'écoute soi, dans une polyphonie.

Et peut-être parfois — ça peut arriver — on entend aussi ce qu'on ne sait pas qu'on entend.

On se confronte à cette gigantesque masse d'inconscient qui est dans l'écriture. Je ne nie pas qu'il y a dans l'écriture une part très lucide et très consciente. Il y a une décision. Une volonté mobilise l'être. Mais aussi, souterraine, une nappe phréatique agit, crée, se souvient aveuglément, irradie, s'insinue, profondément s'infiltré.

Cette part d'inconscient dans l'écriture doit se voir dans la représentation.

Pour cela il faut s'approcher autant que possible de la véritable nature de l'écriture. C'est une étude qu'on se doit de faire.

« Entendre aussi ce qu'on ne sait pas qu'on entend », c'est une phrase d'Henri Meschonnic. Je continue à le citer : « L'obsession du sens réduit à un seul sens est un oubli de ce qu'est le langage. Et finalement on peut dire que la dernière chose qui compte dans le langage est le

sens quand on le coupe de son mouvement ou de son rythme.»

Ce mouvement, ce rythme, font de la forme — ça, c'est moi qui l'ajoute —, ce mouvement, ce rythme, font de la forme une force d'expression. C'est la forme qui exprime, c'est elle qui trouve le moyen justement d'exprimer ce qui est inexprimable.

Quelque chose me fait dire — expérience faite — qu'il faudrait, en toutes choses, trouver le moyen de rester dans le temps de l'acte d'écrire.

Pendant que ça s'écrit, c'est avant que ce soit écrit.

Avant que ce soit posé sur le papier, c'est encore immatériel.

Acteurs et spectateurs, alors, travaillent sur cette langue sans matérialité qui, dans l'écrit même, déchire les caractères d'imprimerie et se joue de l'enfermement.

JEAN-PATRICE COURTOIS : Le fait qu'« il n'y a pas de dialogues au théâtre », est-ce que ça veut dire qu'il faut qu'en fait tout le monde joue et écoute en même temps tout le texte ? C'est cela que ça veut dire ? Et y a-t-il autre chose encore ?

CLAUDE RÉGY : Oui c'est cela que ça veut dire. Si pour nous il n'y a plus de dialogues, c'est parce qu'on a cassé l'idée de personnage, l'idée de psychologie, de caractère. Jon Fosse, pour cette pièce que je viens de monter, *Variations sur la mort*, avait bien prévenu : « Je n'ai pas écrit pour des personnages, j'ai écrit pour des voix. » Donc c'est quand même quelque chose qui arrive dans la littérature

contemporaine. On écrit pour des voix. Nathalie Sarraute comme Sarah Kane (dans ses deux dernières pièces). En fait, on écrit pour un chœur. C'est la tragédie grecque et c'est Dionysos. Les bacchantes devaient toutes absorber au moins une lamelle de chair arrachée à l'animal sacrifié qui représentait le dieu. Il y a là, dans ce partage et dans cette absorption, quelque chose de violent et de sanglant que les acteurs devraient faire ressentir, tous nourris d'une portion de la même chair. On ne fractionne pas les textes en personnages qui s'opposent. On veut faire que d'un acteur à l'autre se transmette une fluidité d'un ordre liquide. Qui a écrit? Une seule personne. C'est une seule voix qui écrit. Et donc il est important qu'une troupe soit un ensemble qui n'a qu'une seule voix. Une seule personne à plusieurs bouches et plusieurs corps.

Monologue ne veut pas dire un seul locuteur. Monologue veut dire un seul discours, un seul souffle.

Le souffle, c'est la vie par la respiration. C'est un fil continu, fragile. Qu'il puisse casser à tout instant réactive sans cesse notre attention.

Si on transmet le texte comme il est écrit à partir de la source qui a fait que l'écriture a eu lieu, on reste dans l'acte d'écrire. On demeure dans un état latent. On reste dans l'état de l'acte en train de se faire au moment même de l'écriture. En tant qu'interprètes, on se replace à ce moment de l'écriture. Et il est demandé aux spectateurs de se replacer, de même, au moment de l'écriture, au lieu de regarder un spectacle fini.

Je dirais : rester suspendu dans un moment d'invention, même devant une phrase écrite ou une image formée,

essayer de ne refuser accès à rien de ce qui peut advenir. L'écriture ne finit jamais de s'écrire. Le trait est aussi seuil de l'infini.

JEAN-PATRICE COURTOIS : J'ai envie de rappeler un mot que vous citez dans *Espaces perdus*, Claude Régy, qui est un mot superbe. Vous le citez — je ne me souviens plus si c'est de Peter Handke, mais ça correspond à ce que vous êtes en train de dire. C'est une formule extraordinaire : « Un mot d'interprétation, et la fête est finie. »

CLAUDE RÉGY : Oui, c'est de Peter Handke, *Par les villages*. C'est très bien. Il avait écrit avant « Respectez l'énigme » : « Respectez l'énigme. Un mot d'interprétation, et la fête est finie. » L'énigme n'est pas obscure, elle ouvre la compréhension à une autre lumière. Et pour l'interprétation, Sarraute disait que le commentaire tue l'œuvre. La vie de l'œuvre est dans l'œuvre, pas dans le commentaire. C'est Spinoza, je crois, qui disait qu'il n'avait pas besoin, pour savoir, de savoir qu'il savait, ni de savoir qu'il savait qu'il savait. Les commentaires sont le fait de ce que Handke appellera plus tard « les affreux sachants ». « Certains savoirs ne sont qu'ignorance ; certaines absences de savoir, en revanche... » Pourquoi je tente d'éviter les pièges de l'académisme ? Les inspecteurs d'académie.

JEAN-PATRICE COURTOIS : Je voudrais revenir sur le public, sur les spectateurs dont vous avez parlé. Et justement, dans un entretien à propos de Nathalie Sarraute, vous dites que le théâtre est une situation dans laquelle on

est devant ou avec ou au milieu d'une « masse de lecteurs qui lisent ensemble ». Je trouve cette formule très forte, qui propose une opposition avec la lecture écrite, intellectuelle, normale, ou sensible d'ailleurs, mais vous gardez la référence à la lecture devant le texte écrit puisque la situation de représentation théâtrale est l'endroit où une « masse de lecteurs lisent ensemble ». Vous ajoutez qu'il y a du coup action mentale de l'une et de l'un et réaction de l'action mentale des uns sur les autres. Alors le latent est aussi du côté des spectateurs...

CLAUDE RÉGY : Il faudrait qu'il le soit...

JEAN-PATRICE COURTOIS : Il faudrait...

CLAUDE RÉGY : C'est un souhait. C'est très important que le spectateur se mette en état d'attente. S'il n'attend pas, disait Héraclite, il se prive de la disponibilité qui pourrait faire qu'il lui arrive enfin ce dont il n'a même pas idée.

Attente en dehors de toute attente. En dehors de notre attente même, et de tout ce qu'on peut attendre. À ce moment-là seulement le spectacle se met à vivre. Il vit de cette vie mentale, immatérielle, imaginaire. Il agit parce que tout le monde ensemble travaille sur la matière sensible de ce spectacle, travaille à l'invention du spectacle. C'est comme une lecture collective en effet. Chacun lit en même temps que les autres, mais chacun lit différemment.

Une salle entière qui soit un seul faisceau, c'est rare.

Car chacun entend, regarde et imagine.

Mais il arrive que certains se perdent, ou s'opposent. Leur opposition gangrène l'écoute. Et, c'est vrai, l'origine des turbulences, c'est souvent l'impatience. Certains spectateurs ne savent pas qu'ils sont là pour créer.

JEAN-PATRICE COURTOIS : Les acteurs peuvent travailler avec le public. Je voudrais juste vous donner une sensation que j'ai eue. J'étais, pour *4.48 Psychose* de Sarah Kane avec Isabelle Huppert, à la première et je suis revenu après. Une chose m'a frappé : dans un premier temps, la voix d'Isabelle Huppert avait un certain niveau sonore, plutôt important, et ensuite, quand je suis revenu aux représentations suivantes, le volume avait totalement baissé. Le problème que je voudrais poser n'est pas du tout que les choses sont variables ou qu'on ne joue pas la même chose tous les soirs, ce n'est pas exactement ça qui a sa part de vérité. Ce que j'ai senti c'est ça : que le premier soir, avec son niveau de voix, Isabelle Huppert avait trouvé et imposé un niveau de silence dans la salle et d'écoute incroyable, et ensuite, quand elle a baissé la voix, elle a comme joué avec ce silence de la première fois, qu'elle a en quelque sorte répercuté. Silence avec lequel elle a ensuite travaillé face à un autre public ou parfois au même qui était revenu, à un public intrigué. Et j'ai été très sensible à cette espèce d'« aller-retour » de travail avec un silence entendu une fois, comme si cette qualité de silence était passée par-dessus la première représentation jusque dans les autres.

CLAUDE RÉGY : Oui, c'est intéressant. Je pense que les acteurs sont équipés d'un instinct sauvage qui est celui du

rapport avec la masse d'un public. Deux fauves face à face. Il y a aussi que, acteurs et spectateurs — vous l'avez dit —, on est différent chaque jour. Mais l'impression que l'on peut avoir d'une deuxième vision-audition est à examiner avec précaution. Les deux fois, vous étiez conditionné par les gens qui vous entouraient. C'est déterminant. On croit qu'on a une opinion personnelle, ce qui est vrai, mais en même temps on est déterminé par la masse humaine, animale, qui nous entoure. Ce sont des phénomènes très peu étudiés et pourtant essentiels pour comprendre l'acte de la représentation. Entre la première vision et la deuxième vision, vous avez rêvé et vous avez commencé à avoir un souvenir et, comme on sait, la mémoire transforme ce dont elle croit se souvenir. Il n'y a pas de calque d'une représentation sur une autre. Devant l'impalpable, il faut perdre notre assurance.

Pour le niveau de voix, restons pragmatiques. Pas de transfert de silence dans le temps. Il est possible qu'Isabelle Huppert se soit rendu compte qu'elle pouvait parler moins fort. Je le lui ai demandé, peut-être. Il me semble souvent qu'on parle trop fort. Je travaille beaucoup sur les seuils de perception, parce que c'est un moyen, je crois, de développer la perception, d'agrandir son champ d'action. Plus bas, on entend autrement, on entend autre chose. Et parfois aussi j'atteins des lumières extrêmement sombres et même, dans le spectacle qui s'appelait *Melancholia*, on est arrivé à travailler sur l'ombre absolue devant une boîte blanche d'une lumière éclatante. Des ombres qui accrochaient une lumière résiduelle.

La clarté n'est pas ce qu'il y a de plus clair.

C'est semblable à la clarté de l'énigme.

C'est sauver du cataclysme le secret.

Dans les décombres du désastre, ce point obscur — on ne sait d'où il tire sa brillance, comment il émet.

Sans qu'on nous voie, il y a, émanant de nous, des irradiations, des magnétismes, beaucoup d'électricité.

Vibrations du corps et de la voix, qui grandissent et se développent.

On entend des renseignements cachés sur ce qu'on est en train de faire et sur la nature de ce qui a été écrit.

Par instants, on voit et on entend où d'autres sont aveugles et sourds. D'autres, et nous-mêmes aussi fréquemment.

Pourquoi ne pas emmener toujours plus loin les humains bipèdes dans leurs facultés de voir et d'entendre ? Secouer les certitudes comme les branches d'un arbre à fruits ? On nous a menti sur les frontières.

ARNAUD RYKNER : Je crois précisément, Claude, qu'avec cette question des seuils de perception en général on est vraiment au cœur de votre travail, de votre théâtre, de ce qui fait peut-être sa difficulté ou son caractère surprenant pour les gens qui viennent une première fois et qui ne sont pas habitués — ou plutôt qui sont habitués justement à une espèce de perception moyenne —, alors que vous travaillez au-delà ou en deçà des seuils habituels, en dessous ou au-dessus de cette moyenne (bien entendre, bien voir, bien comprendre). Et c'est frappant quand on voit par exemple l'impossibilité de photographier vos spectacles. Quand on photographie, c'est toujours trop noir, on ne

voit rien, ou au contraire tout à coup il y a une énorme lumière. Et en même temps, ce qui m'a frappé, c'est que certaines photos, en particulier sur *La Mort de Tintagiles*, nous ont fait voir des choses qu'on avait vues sans les voir, si je puis dire, et je pense à des fantômes. C'est-à-dire précisément le fait que ce soit le passage en deçà de tels seuils qui nous faisait voir, tout d'un coup, la décomposition des mouvements, que notre inconscient avait enregistrée. On l'avait senti intimement mais, en même temps, notre perception habituelle, si je puis dire, n'avait pas pu l'attraper immédiatement. Est-ce un délire ou pas ?

CLAUDE RÉGY : Ce n'est pas un délire. Délirer, c'est, au théâtre, recommandé. Pour les photographies, eh bien, justement, cette aventure silencieuse des espaces intervallaires ne comporte aucune parcelle photographiable. L'image présente sur la scène, celle qu'on photographie, n'est là que pour suggérer une autre image, comme le texte n'est là que pour l'au-delà du texte. La représentation est celle que font les spectateurs en imagination. Il faudrait alors pouvoir photographier ce qu'ils imaginent. Les scanners n'en tracent rien, la photo ne capte pas ce qui est la matière de la représentation parce qu'on a travaillé justement pour qu'elle soit immatérielle.

Peut-être que ce qu'on rend sensible, c'est la dématérialisation de la matière.

L'essentiel, c'est la faculté de voir ce qui n'est pas représenté. C'est un privilège des spectateurs.

Pour *Jeanne d'Arc au bûcher*, il y avait en fond de scène un rideau de fer qui faisait partie de l'architecture de l'Opéra

Bastille. On avait pris le parti de l'éclairer violemment et quelqu'un a dit : « Le plus beau moment, c'est la neige qui tombe. » C'était un rideau industriel en aluminium éclairé par des projecteurs et quelqu'un a vu tomber la neige. Une seule personne sans doute l'a vue. Il ne faut pas lui dire qu'il n'y avait pas de neige. Je suis très heureux d'avoir su faire tomber une neige sans matérialité que cette femme — c'était une femme — désirait dans son inconscient.

Une phrase me hante, elle est de l'astrophysicien Michel Cassé qui s'entretient avec Edgar Morin. Elle définit notre travail et s'applique pourtant à l'univers : « Nous ne devons pas frapper d'inexistence les choses que nous ne pouvons pas concevoir et dont nous ne pouvons pas parler. » C'est l'ouverture d'un territoire vierge. Ne pas frapper d'inexistence les choses que nous ne pouvons pas concevoir et dont nous ne pouvons pas parler. Travailler sur ce qu'on ne peut ni analyser ni définir. Avec Jon Fosse, c'était flagrant, et pourtant c'est resté mal compris. Impossible de donner un sens général à chaque scène et de donner un sens général à l'œuvre entière. Tout le travail de « laisser se tisser ce qui se tisse » serait perdu.

Je ne veux faire du théâtre qu'avec de l'inconcevable inexprimable. De façon presque scientifique.

ARNAUD RYKNER : Justement, est-ce qu'on ne peut pas retourner la phrase de Michel Cassé, à savoir que nous devons...

CLAUDE RÉGY : Michel Cassé parlait du « temps zéro », c'est-à-dire de cet obstacle infranchissable : savoir quand

le temps a commencé. Quelle nature de temps y avait-il avant que le temps ne commence? Ce fut quoi, le commencement du temps? Pourtant, il faut bien concevoir qu'il a eu lieu.

ARNAUD RYKNER : Est-ce qu'on ne pourrait pas dire, donc, que nous devons frapper d'inexistence les choses dont on peut parler, précisément, qu'on peut expliquer...

CLAUDE RÉGY : Ce serait mettre la réalité en doute. Ce serait une attitude féconde.

Mais je crois que, pour aller plus loin, il faut maintenant parler de la mort. Parce qu'elle est en l'homme et qu'elle est une virtualité latente exemplaire. Oui, la mort est latente puisque, quand elle devient manifeste, l'être n'est plus. Et, sans que nous le ressentions, la mort est présente dans notre organisme même, et cela à tout instant. Des milliards de cellules chaque jour se développent, donc créent de la vie, mais des milliards de cellules — aussi nombreuses — chaque jour — des millions par seconde — s'autodétruisent. Et notre vie ne se maintient que par l'équilibre entre le développement de la vie et sa destruction à tout instant pour chacun d'entre nous. La science, les ouvrages de Jean Claude Ameisen sur le suicide cellulaire, nous font entendre enfin que la mort n'est pas séparée de la vie — ce que disent aussi les philosophes —, mort et vie ce sont deux vies qui vivent en même temps, qui vivent l'une par l'autre. Il n'y a pas de vie possible sans la mort. Les espèces vivantes n'ont jamais engendré autre chose que du mortel. On introduit par là la possibilité —

la seule qui nous est laissée — d'être et de ne pas être à la fois. Substituer, à l'alternative être *ou* ne pas être, la concomitance être *et* ne pas être. Je voulais citer Giorgio Agamben qui, parlant d'acte de création, entrelace création et décréation : « L'acte de création doit contenir en son centre un acte de décréation. » Et il dit que ce qui a été et ce qui n'a pas été, ces deux contraires apparents, sont rendus à leur unité originelle. « Acte de décréation dans lequel ce qui pouvait ne pas être et a été se fond dans ce qui pouvait être et n'a pas été. » Sans doute il s'agit de l'écriture, de ce qui a été écrit et de ce qui n'a pas été écrit, les deux sont rendus à leur unité originelle — sans pour autant pouvoir la définir. C'est excitant, déjà, d'imaginer qu'un lieu existe où pourrait se tenir cette unité originelle. En regard de la masse de ce qui a été écrit, il y a la masse sans mesure de ce qui n'a pas été écrit. Mais aussi, à l'intérieur même du travail d'écriture, il y a tout ce qui a été projeté, pensé, rêvé, tout ce sur quoi on a pris des notes, toutes les parties même qui ont été écrites et qu'on a rayées ou jetées, donc tout ce qui finalement ne paraît pas dans le livre. D'où la certitude problématique que ce qui n'a pas été écrit agit. Agamben prend l'exemple de Mallarmé qui a parlé de livres qu'il n'a pas écrits. Et qui a produit ce livre, *Pour un tombeau d'Anatole*, qu'il n'a jamais pu ou voulu terminer ; mais qui est lisible à l'état de fragments : des trous de silence pour deux mystères irrésolus, mort et filiation.

Et si, au lieu de nous contempler, tous, en tant que vivants contemporains, nous avons de temps en temps une pensée pour tous ceux qui ne sont pas nés. Et si la pensée

s'ouvrirait à tout ce qui n'a pas été. Ce que dit très bien l'Écclésiaste — dans la traduction d'Henri Meschonnic :

« Et moi je loue les morts qui sont déjà morts
 Plus que les vivants

Qui eux sont vivants eux encore
 Et mieux que les deux ce qui encore n'a pas été. »

Le « ce qui encore n'a pas été » est donc là, déjà, dans la Bible, valorisé par rapport à ce qui a été, de même que les morts sont loués plus que les vivants. « Je loue les morts... plus que les vivants... Et mieux que les vivants et les morts, ce qui encore n'a pas été. »

Alors, de plus en plus, la voie s'ouvre sur cette masse ignorée.

Flaque noire — matrice au repos — agissante peut-être.

Irrésistible tentation d'un amalgame avec l'astrophysique.

Il y a 95 % de la matière de l'univers — masse noire — dont on ne sait rien. On sait seulement qu'elle n'est pas faite d'atomes. Ce n'est pas une masse atomique ou nucléaire, elle n'est pas faite de la même matière que nous et que les étoiles. Et nous et les étoiles, nous sommes d'une même matière faite d'atomes. Et cette masse inconnue dans l'univers (à l'échelle de 95 %) peut servir de métaphore pour tout ce qui, dans un être, échappe à la connaissance (plus de 95 % peut-être). Ça ne veut pas dire qu'on n'y a pas accès, hors connaissance. On peut même penser que, de cette masse ignorée, on reçoit des messages, des signaux.

ARNAUD RYKNER : Vous venez de parler de l'astrophysique et, depuis quelques années, vous aimez beaucoup parler d'un certain rapport à la science : est-ce que vous n'avez pas trouvé — et je reprends cette idée à Marie-Madeleine Mervant-Roux —, est-ce que vous n'avez pas trouvé dans la science une alliée, non pas paradoxale, parce que maintenant ça paraît évident, mais qui vous permet de pouvoir parler d'irreprésentable sans qu'on puisse vous taxer de mysticisme ? Car c'est ce qu'on a longtemps fait, et en même temps on voit que la science ne fait que démontrer cette part de l'invisible permanent.

CLAUDE RÉGY : Mais il faudrait absolument ne pas confondre mysticisme et religion.

Sacré, divin, et religieux.

Le mélange qui est fait, et la récupération du tout par les religions, c'est assez scandaleux et en général occulté. « La lumière n'est pas toute pour vous », disait Jeanne d'Arc à ses juges, tous pères de l'Église. Les religions s'accaparent l'esprit mais elles le détruisent par leurs dogmes. C'est au nom de l'esprit qu'on peut attaquer les Églises.

Ce qui est intéressant dans notre rapport avec la physique quantique, ce n'est pas tant que nous essayons de rejoindre la physique quantique, c'est que, par la physique quantique, la physique nous rejoint, en tout cas rejoint la poésie, comme elle rejoint la philosophie.

La mécanique quantique invalide toute possibilité d'une métaphysique matérialiste. Vous connaissez Niels Bohr, rédacteur de l'« Interprétation de Copenhague »,

sorte de manifeste de la physique quantique : « Nous nous contentons de réunir des observations, observations humaines, et de les corrélérer par des lois ; l'idée de réalité n'est pas scientifique, elle ne nous intéresse pas. » Et, pour nous, quelle réalité, si on s'attache à montrer que la réalité est multiple ?

Pour les quantiques, il règne dans l'univers un indéterminisme foncier que le perfectionnement des méthodes expérimentales ne pourra jamais abolir. Et Michel Cassé ajoute : « Une certaine frange de nuit intellectuelle se met à flotter autour des positions lumineuses de la physique. La voilà admettant de l'inconnaissable définitif. La physique quantique, c'est une représentation du monde en termes de probabilités. » Le vide lui-même est considéré non pas comme vide, mais comme une force potentielle, comme une énergie potentielle. Et le vide — et c'est très intéressant de l'entendre —, le vide qui est un champ de forces et un champ de possibles, représente un état latent très supérieur à la matière. Et pour mon plus grand plaisir, Michel Cassé ironise avec sérieux : « La matière semble faite pour des esprits de médiocre entendement. Le moyen dont elle dispose pour qu'on l'admire est de produire l'effroi de l'existence : l'état manifeste de réalité. Le vide, tout au contraire, demeure dans l'état latent. » Ainsi, l'état latent a été qualifié de très supérieur à la matière, très supérieur à l'état manifeste. Il faut apprendre à faire voir et à faire entendre, à faire percevoir ce qui est indépendant de toute manifestation matérielle. Une substance sans substance, proche, sans doute, de la nature de l'esprit. Le vide laisse la place à son développement.

L'astrophysique — la mécanique quantique — m'a fait découvrir, ou m'a confirmé, la réalité d'un réel non manifeste. Ce réel-là serait pour moi celui de l'écriture et celui du théâtre.

JEAN-PATRICE COURTOIS : La question que je voudrais vous poser maintenant est toujours, je crois, dans le champ de cette latence, de cette attente dont là vous avez parlé du point de vue scientifique — vous poser une question sous l'angle du politique à partir d'une citation que vous faites. Au début d'*Espaces perdus*, il y a une très belle citation de Roland Barthes qui n'est pas sans rapport avec ce dont vous parlez : « Brecht faisait mettre du linge mouillé dans le panier de l'actrice, pour que sa hanche ait le bon mouvement, celui de la blanchisseuse aliénée. C'est très bien ; mais aussi c'est stupide, non ? Car ce qui pèse dans le panier, ce n'est pas le linge, c'est le temps, c'est l'histoire, et ce poids-là, comment le représenter ? Il est impossible de représenter le politique : il résiste à toute copie, quand bien même s'épuiserait-on à la rendre toujours plus vraisemblable. Contrairement à la croyance invétérée de tous les arts socialistes, là où commence le politique, là cesse l'imitation. »

CLAUDE RÉGY : Il l'a écrit.

JEAN-PATRICE COURTOIS : Il l'a écrit, absolument, là.

CLAUDE RÉGY : Il a raison.

JEAN-PATRICE COURTOIS : Il a raison sans doute. Là où commence le politique, là cesse l'imitation. La question que je voulais vous poser est la suivante : ce rapport à la latence, à l'attente et à ces vie et mort entremêlées, implique-t-il pour vous un rapport au politique sous un autre angle ?

CLAUDE RÉGY : J'ai placé cette citation en exergue d'un chapitre parce que, à mon arrivée à Paris en 1940, le théâtre était dominé par deux courants : d'une part le théâtre de l'absurde où l'on doit citer Beckett plus que Ionesco, et le théâtre politique que Sartre s'est essoufflé à imiter en le rebaptisant théâtre engagé. La suprématie exclusive du théâtre politique, l'omniprésence de la figure de Brecht, ont duré plusieurs décennies. C'était presque une dictature. Brecht, bien maltraité par le brechtisme français. Brecht, trahi par ceux qui, en France, prétendaient le servir, endoctrinés par le professeur Bernard Dort.

Enfin, une ouverture brise la muraille : la création à Paris du Théâtre des Nations. Pour la première fois on voit — outre le Berliner Ensemble de Brecht — du *nô* japonais et du *bunraku*, on voit Laurence Olivier, Luchino Visconti, les Américains et plus tard le Bread and Puppet et le Living Theatre (à contresens dans les dorures de l'Odéon).

Et puis, en 1970, la rencontre de Peter Handke qui, après 68, a attaqué le théâtre politique comme une simplification forcément mensongère. Handke rend sensible l'incompatibilité du libre poème et du message politique.

Il écrit des poèmes dramatiques.

Malgré tout, le théâtre politique a toujours ses défenseurs, ses adhérents, et toujours des gens le pratiquent, et des étudiants encore militent pour lui.

D'où le plaisir de voir Barthes refuser la représentation matérielle préconisée par Brecht, et proposer à sa place l'abstraction et la suggestion du non-représentable.

Pour être précis sur ce point du théâtre politique, je veux citer Heiner Müller, qu'on ne peut suspecter d'apolitisme : « Je crois que ce fut l'illusion de la gauche des dernières décennies, celle des intellectuels européens et en particulier des gens de lettres, de penser qu'il pourrait et devrait y avoir une communauté d'intérêts entre l'art et la politique. En dernier ressort, l'art n'est pas contrôlable. Ou alors il peut se soustraire sans cesse au contrôle. Et c'est pourquoi il est presque automatiquement subversif dans ce genre de structure. Naturellement, l'art abandonne sa qualité subversive dès l'instant où il essaie d'être directement politique, c'est là le problème et ce fut l'erreur générale, le piège. »

C'est violent et clair.

Un autre texte du même Heiner Müller : « De la même façon, l'art est une pratique aveugle. Je vois là une possibilité. Utiliser le théâtre pour de tout petits groupes — pour les masses, il n'existe déjà plus depuis très longtemps — afin de produire des espaces d'imagination, des lieux de liberté pour l'imagination, contre cet impérialisme d'invasion et d'assassinat de l'imagination par les clichés et les standards préfabriqués des médias. Je pense que c'est une tâche politique de première importance, même si les

contenus n'ont absolument rien à voir avec des données politiques.»

Exacte distance entre art et politique qui maintient vivante la subversion.

J'essaie de me tenir là.

J'essaie aussi de suivre Gordon Craig : « Mais où est donc l'école ? Je voudrais rester pour étudier semaine après semaine, tandis que quelqu'un qui sait tout du langage me communiquerait une partie de son savoir. »

C'est donc, pour faire du théâtre, se tourner vers l'étude du langage. C'est engager une réflexion sur le langage. S'orienter vers une théâtralité qui serait inhérente à l'écriture. C'est cette théâtralité-là qu'Henri Meschonnic inscrit déjà dans l'acte même de traduire.

Et moi, la transmission de cette immatérialité de l'écrit, c'est ce à quoi je travaille. C'est là aussi que j'essaie, ces dernières années, de progresser.

JEAN-PATRICE COURTOIS : Merci. Eh bien le moment est venu, après avoir remercié à nouveau chaleureusement Claude Régy et Arnaud Rykner, de donner la parole au public.

FRANCIS MARMANDE : Je voulais vous dire, tout en vous remerciant, qu'un des très grands chocs, un des très grands moments, je peux même dire un moment où ma vie a changé, parce que c'est de cela qu'il s'agit, a été la représentation de *La Chevauchée sur le lac de Constance*. J'ai le souvenir — il me semble que c'était 1974 — que cela m'était apparu comme la pièce la plus déshystérisée que

j'avais jamais vue, mais aussi comme quelque chose de l'ordre d'un phénomène physique dont il a été beaucoup question ce soir, celui de la conduction électrique entre les paroles et les êtres, et non pas celui du dialogue et des réponses apportées à une repartie qui viendrait elle-même après une proposition.

CLAUDE RÉGY : Oui, c'est tout à fait juste et déjà on voit la priorité donnée aux intervalles — Handke, lui, parle d'espaces intermédiaires. Il y avait des forces de sexualité, des forces de domination — des rapports de dominés et de dominants — où apparaît parfois l'emprise du dominé, et il y avait des rapports d'argent, le tout circulait à travers un texte, entre différents supports, on ne savait pas dans quelle réalité : mémoire, imagination, vécu, scènes de films ou de théâtre, ni dans quel temps : autrefois, plus tard.

On s'est aperçu que c'était la forme qui faisait sens, on disait ce qui était écrit, on faisait ce qui était décrit, ça prenait sens, mais un sens d'un ordre tel qu'il n'était pas du tout un sens unique. Ça s'ouvrait à une profusion de possibles, dont aucun ne pouvait être choisi sans détruire l'essence même de l'entreprise. Il s'agissait en effet, comme Handke l'a écrit plus tard dans *Par les villages*, de respecter l'énigme d'une réalité multiforme.

La révolte des spectateurs et la condamnation de la critique, c'est parce qu'on était, à l'époque, en plein théâtre politique, en plein théâtre signifiant, ou qui se croyait tel. Les gens ne comprennent pas : pas d'histoire, pas de psychologie, pas de personnages, aucun message. Pas de codification déjà connue. Les spectateurs, expatriés, se perdent.

L'eau monte, ils perdent pied, se noient. Beaucoup sortent, attendent dans le hall et viennent huer à la fin ce qu'ils n'ont pas vu.

ARNAUD RYKNER : Je voudrais juste remercier Francis Marmande d'avoir eu l'impudeur de dire que ce spectacle avait changé sa vie, parce que très souvent, quand on parle de Régy, qu'on essaie de parler de Régy et qu'on n'y arrive pas, on est tout de suite taxé de faire de l'hagiographie, de verser dans le mysticisme, de ceci, de cela, Régy homme gourou — comme vous le voyez, c'est un grand gourou ! Et puis finalement c'est quand même vrai que, quand on discute avec des gens qui ont vu les spectacles de Régy, c'est ça qui revient, et s'il y a une définition du théâtre politique, je ne vois pas ce que ça peut être d'autre que ça. Un théâtre qui change votre vie : il n'y en a pas beaucoup, malheureusement.

QUESTION DU PUBLIC : Il y a une dimension poétique et métaphysique, dans votre travail, qui m'amène à cette question : au sujet de la danse, et je pense particulièrement bien entendu à la danse contemporaine. J'ai l'impression qu'en filigrane vos comédiens sont aussi des danseurs ?

CLAUDE RÉGY : Par rapport à la danse, c'est très curieux, parce que moi je n'y pense pas. Je ne pense pas à ce que je fais.

J'empêche les acteurs de bouger d'une façon désordonnée. Alors, pas seulement le corps mais l'être apparaît.

Je crois — je n'ai aucune preuve de cela — qu'il y a une relation entre la source de la parole et la source du geste.

Je pense que la parole et le geste peuvent s'initier dans le même endroit du corps — que je ne connais pas —, esprit et fibres musculaires mêlés.

Alors on ne parle pas sans avoir senti d'où viendrait la parole et on ne bouge pas sans avoir senti d'où viendrait le geste, sans avoir senti qu'il n'y a qu'une seule source qui serait d'une matière non identifiée, et qu'on ne voit pas dans la danse. J'utilise le ralenti parce qu'il maintient un retard d'exécution, il crée de l'inaccompli, il entremêle immobilité et mouvement. On stagne, quoiqu'on bouge, aux abords du statisme. Est-ce l'immobilité qui intrigue les danseurs? Dominique Bagouet avait lancé ce bruit que j'étais chorégraphe. Et, depuis, le monde de la danse — de la danse contemporaine — vient voir les spectacles, est venu voir l'expérience *Melancholia* où deux acteurs comme des ombres bougeaient très peu. Alors peut-être que c'est ça qui intéresse les danseurs, le corps immobile. La danse du corps immobile. Le mouvement contenu dans l'immobilité.

Et il y a peut-être, aussi, que la danse contemporaine s'est mise à parler. Les danseurs parlent. Mais ils ne parlent pas très bien. C'est un peu du quotidien, de la platitude, ou parfois du texte littéraire mais qui n'est pas dit ni vécu dans le corps : l'âme visible est absente.

Peut-être que les danseurs viennent voir ce rapport entre la parole et le corps. Cette sexualité.

Il est tellement clair, là, que la parole est du corps. Que c'est l'esprit qui est charnel. L'esprit est charnel mais esprit. Le corps se souvient et imagine (voir Spinoza). La parole le prolonge. Elle est un membre qui vibre.

QUESTION DU PUBLIC : Voudriez-vous nous dire un mot de l'influence qu'ont exercée sur vous les traités de peinture chinoise et éventuellement nous dire lesquels ?

CLAUDE RÉGY : Dans la peinture chinoise, il y a le vide. L'espace intervallaire. L'intervalle. Ce qui est entre. Un tiers de plein, deux tiers de vide. Il est dit que c'est par le vide que le souffle agit. Le vide est le lieu de l'intériorité et, par le vide, des entités opposées peuvent se rejoindre. Et c'est souvent, dans la peinture chinoise, la montagne et l'eau. Par le vide, l'eau est potentiellement montagne et peut s'ériger en pic, et la montagne est potentiellement eau, roc liquide. Que soit possible cette transmutation de la matière culbute la pensée. J'essaie de faire avec les acteurs une opération similaire. Un acteur — et tout être humain — est profondément lui-même et il est en même temps l'autre. Par conséquent tous les autres. Se libère alors un passage entre les êtres, sans incompatibilité et sans opposition. Aucun corps ne s'arrêterait à lui-même face à un autre.

Sur la peinture chinoise, il faut lire les écrits de François Cheng.

Ce tiers de plein et ces deux tiers de vide m'ont frappé parce que, tentant de déranger les paramètres de la représentation, j'ai interrogé l'architecture théâtrale. Et je suis arrivé à une conclusion : c'est toujours une erreur que la salle soit plus grande que la scène. J'ai inversé la tendance. Ne jamais travailler sans préserver les deux tiers de l'espace pour le jeu, et n'accorder qu'un tiers de l'espace à ceux qui

regardent. Ainsi l'image se monumentalise et se rapproche. Le gros plan est possible, et aussi la profondeur de champ très loin derrière lui. Bien entendu, il n'y a aucun « cadre de scène », rien qui coupe — sépare — l'espace en deux.

Le vide était très parlant dans *Variations sur la mort*. Il occupait plus des deux tiers de l'espace. Il était assez semblable à un trou noir. Il parlait, comme les meilleures choses, en silence. C'est pourquoi les bavards ne l'ont pas compris. Les agités du plein.

Voilà qui nous incite à nous taire.

Conférence prononcée le 17 novembre 2003

JEAN CLAUDE AMEISEN

La mort et la sculpture du vivant

«**N**OUS vivons dans l'oubli de nos métamorphoses», écrivait Paul Eluard dans *Le Dur Désir de durer*. L'une des plus grandes révolutions scientifiques des cent cinquante dernières années a probablement été l'idée que l'ensemble de l'univers, y compris l'univers vivant qui nous entoure et nous inclut, n'a cessé d'évoluer, de se transformer — de se métamorphoser. L'idée que l'univers a une longue histoire, faite de contingences et de singularités. Qu'il s'est construit à partir d'un mélange d'interactions aléatoires entre des composants élémentaires de la matière et de contraintes exercées par les relations de causalité, auxquelles nous donnons le nom de lois de la nature.

La science moderne a (re)découvert, près de vingt siècles après le *De natura rerum* de Lucrèce, que la vie a émergé et évolué en dehors de tout projet, de toute intentionnalité et de toute finalité. Cette notion a souvent été à l'origine d'une confusion : la science n'a évidemment jamais apporté la preuve de l'absence de tout projet à l'œuvre dans l'uni-

vers ; mais elle a tout simplement découvert qu'elle était capable de beaucoup mieux comprendre, prévoir et manipuler ce que nous percevons de la réalité en faisant l'économie de toute idée de projet, d'intentionnalité et de finalité. Si le vivant est nature, et si la nature, *natura*, est littéralement « ce qui est en train de naître », cela fait entre 3 et 4 milliards d'années que le vivant est en train de naître. Depuis son origine, ce que nous nommons la vie, ou le vivant, fait émerger, selon les derniers mots de *L'Origine des espèces* de Charles Darwin, « à partir d'un début si simple », le foisonnement « sans fin des formes les plus belles et les plus merveilleuses ». Le vivant est émergence, devenir, transformation, métamorphose. Et jusqu'à aujourd'hui, la vie n'a jamais cessé, n'a jamais disparu, ne s'est jamais interrompue. La vie, en tant que telle, n'est jamais morte.

Mais nous savons aussi que cet extraordinaire voyage à travers le temps et cette longue succession de métamorphoses se sont déroulés sur un fond incessant de catastrophes et d'hécatombes. Chacun des êtres qui se sont inscrits dans l'immense lignée de nos ancêtres est mort après avoir donné naissance à une descendance, et nous pensons que plus de 99 % des espèces qui sont un jour apparues sur notre planète se sont éteintes et ont disparu. La trame de la continuité de la vie est tissée d'innombrables discontinuités : d'une succession de fins de monde dont nous sommes, aujourd'hui, avec tous les êtres vivants qui nous entourent, les seuls témoins et les seuls rescapés.

Quelle est la nature des relations que la vie entretient avec le temps ? Quelle est la nature des relations que la vie entretient avec la mort ?

Cette question est probablement aussi ancienne que l'humanité. Elle entre en résonance avec nos interrogations les plus intimes. Elle traverse l'histoire des sciences du vivant.

Il y a plus de deux siècles, le physiologiste Xavier Bichat définissait la vie comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ». Et plus près de nous, le philosophe Vladimir Jankélévitch poursuivait : « Quant à la mort, elle n'implique aucune positivité d'aucune sorte : le vivant est aux prises avec la stérile et mortelle antithèse, et se défend désespérément contre le non-être ; la mort est le pur, l'absolu empêchement de se réaliser. »

Cet antagonisme absolu, cette opposition radicale, cette antinomie traduisent-ils et résument-ils à eux seuls cet enchevêtrement de continuité et de discontinuités que nous venons d'entrevoir ?

Nous allons commencer par relire les phrases précédentes en nous demandant à quoi, ou à qui, fait référence l'article « la » dans « la vie » et « la mort ». De quoi ou de qui s'agit-il ? Quel est le sujet que nous attribuons, dans ces phrases, au verbe « vivre » et au verbe « mourir » ? Et se pourrait-il que le choix d'un sujet particulier, plutôt que d'un autre, puisse influencer sur la manière dont nous envisageons les relations entre la vie et la mort ?

Si la vie dont il s'agit est une vie humaine — si le sujet du verbe « vivre » est nous-même —, alors c'est notre activité mentale, notre conscience, qui définit à la fois notre identité et notre existence. En témoigne le fait que la cessation de toute activité mentale détectable, de toute activité cérébrale détectable, à laquelle on a donné le nom de

« mort cérébrale », définit aujourd'hui médicalement et légalement l'interruption de notre existence. Il y a là comme un contrepoint extrême au *Cogito ergo sum* de René Descartes, « Je pense donc je suis », dont la formulation serait « Je ne pense plus, donc je ne suis plus », formulation impossible qui se traduit de la manière suivante : « Si je ne peux plus percevoir que tu penses, alors tu n'es plus. » Mais quand il ne s'agit pas d'un être humain, mais d'un être vivant auquel nous ne prêtons aucune forme de conscience, une plante, un arbre ou une fleur ? Sommes-nous toujours absolument sûrs que ce qui disparaît d'une fleur est si radicalement différent de ce qui en persiste — une nouvelle fleur —, que cette transformation justifie le terme de « mort » plutôt que celui de « transformation » ou de « métamorphose » ? Ne projetons-nous pas sur l'ensemble du monde vivant, dans une vision anthropomorphique, une notion d'identité, de conscience et d'individualité qui se réfère de fait à la nôtre ? Bien sûr, la sexualité modifie l'identité génétique de la descendance, introduisant une différence observable entre les générations. Mais lorsqu'il s'agit de reproduction asexuée, clonale, comme dans certaines plantes et chez certains tout petits animaux, où l'identité génétique de la descendance demeure inchangée par rapport à celle des parents, sommes-nous toujours aussi sûrs du caractère radical de la frontière que nous traçons entre les générations ?

« Ce qui fut se refait ; tout coule comme une eau, / Et rien dessous le Ciel ne se voit de nouveau ; / Mais la forme se change en une autre nouvelle / Et ce changement-là, Vivre, au monde s'appelle, / Et Mourir, quand la forme en

une autre s'en va », chantait Pierre de Ronsard dans son *Hymne de la mort*. Comment décider sans ambiguïté si une forme vivante s'est changée en une autre nouvelle ou si en une autre elle s'en est allée ?

Une nouvelle grille : l'autodestruction de la cellule

J'ai choisi jusque-là, comme sujet des verbes « vivre » et « mourir », un être humain, un animal ou une plante. Mais nous allons maintenant essayer de changer de sujet. Depuis son origine, c'est sous forme de cellules que le vivant s'est propagé à travers le temps. Comme l'ensemble des êtres qui nous entourent, des bactéries aux papillons, et des fleurs aux oiseaux, nous sommes chacun constitués de cellules, les plus petites entités universelles, apparemment autonomes, du vivant, capables de puiser leurs ressources dans leur environnement, de se pérenniser et de se reproduire. La véritable généalogie qui sous-tend la continuité du vivant, depuis près de 4 milliards d'années, est une généalogie cellulaire. Et nous ne représentons que l'une des innombrables variations que les cellules ont réalisées sur le thème de la complexité. La vie est généalogie. Mais chacun d'entre nous est lui-même une généalogie, une succession de générations, « un microcosme, écrivait Charles Darwin, un petit univers, constitué d'une multitude d'organismes qui se reproduisent, incroyablement petits, et aussi nombreux que les étoiles dans le ciel ». Nous naissons, chacun, d'une cellule unique — la cellule œuf —, elle-même née de la fusion de deux cellules, un spermatozoïde et un ovule, et nous nous transformons,

progressivement, en une constellation vivante, constituée de plusieurs dizaines de milliers de milliards de cellules, dont les interactions engendrent notre corps et notre esprit. Et pour cette raison, toute interrogation sur la vie et la mort, sur notre vie et notre mort, nous renvoie aussi à une interrogation sur la vie et la mort des cellules qui nous composent.

Une idée longtemps prédominante en biologie a été que la disparition de nos cellules — comme notre propre disparition en tant qu'individu — ne pouvait résulter que d'agressions de l'environnement, d'accidents, de destructions, de famines, et d'une incapacité intrinsèque à résister à l'usure, au passage du temps et au vieillissement. Mais, après plus de cent cinquante ans de questionnements et de recherches, la réalité est apparue plus complexe. Aujourd'hui a émergé la notion apparemment paradoxale que toutes nos cellules possèdent, à tout moment, la capacité de déclencher leur autodestruction, leur mort prématurée, avant que rien, de l'extérieur, ne les détruise. C'est à partir de leurs gènes — de nos gènes, les déterminants de notre hérédité — que nos cellules produisent les « exécuteurs » moléculaires capables de précipiter leur fin, et les « protecteurs » capables un temps de neutraliser ces exécuteurs. Et la survie de chacune de nos cellules dépend, jour après jour, de la nature des interactions provisoires qu'elle est capable d'engager avec d'autres cellules de notre corps, interactions qui seules lui permettent de réprimer le déclenchement de l'autodestruction. Une cellule qui a vécu un jour, un mois ou un an dans notre corps est une cellule qui a réussi pendant un jour, un mois ou un an à

trouver dans son environnement les molécules, fabriquées par d'autres cellules, qui lui ont permis de réprimer son autodestruction. Une cellule qui commence à mourir dans notre corps est une cellule qui pour la première fois depuis un jour, un mois ou un an vient de cesser de trouver dans son environnement les molécules nécessaires à la répression de son autodestruction.

Nous sommes des sociétés cellulaires

Ces données ont commencé à modifier la notion même de vie — la représentation que nous nous en faisons — au niveau tout du moins des cellules qui nous composent. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène positif, qui va de soi, mais les notions que je viens d'évoquer suggèrent qu'elle résulte de la négation continue d'un événement négatif, de la répression continue de l'autodestruction. Nous percevons habituellement la vie comme un phénomène individuel — une cellule vit — mais les notions que je viens d'évoquer suggèrent que la vie a une dimension collective. En d'autres termes, lorsque nous observons une cellule et que nous nous demandons « quels sont les éléments qui sont à la fois nécessaires et suffisants à sa survie ? » nous ne pouvons pas véritablement répondre si nous oublions qu'une partie de la réponse est « la présence d'autres cellules ». Nous sommes des sociétés cellulaires dont chacune des composantes vit en sursis, et dont aucune ne peut vivre seule. C'est de cette précarité même et de l'interdépendance absolue qu'elle fait naître que dépend notre existence en tant qu'individus.

Il n'est plus un domaine de la biologie ou de la médecine qui ne soit en cours de réinterprétation à l'aide de cette nouvelle grille de lecture, bouleversant nos concepts en matière de santé et de maladies. Et à l'image ancienne de la mort comme une faucheuse, surgissant du dehors pour détruire, s'est surimposée, au niveau cellulaire tout du moins, une image nouvelle, celle d'un sculpteur, au cœur du vivant, à l'œuvre dans l'émergence de sa forme et de sa complexité.

La mort cellulaire est un sculpteur

Si la présence de la collectivité qui l'entoure est nécessaire à la survie de chaque cellule, elle n'est pas toujours suffisante. Et la disparition prématurée d'un grand nombre de cellules permet à notre corps de se construire et de se reconstruire en permanence. Dès les premiers jours qui suivent notre conception, alors que nous ne sommes qu'une petite sphère constituée d'une centaine de cellules souches embryonnaires, la mort cellulaire commence à participer aux métamorphoses successives de notre corps en devenir. Puis elle sculpte notre forme interne et externe. La mort cellulaire sculpte nos bras et nos jambes, et nos mains et nos pieds, qui apparaissent tout d'abord sous la forme de mouffles, nos doigts étant réunis par des tissus interdigitaux. Puis la mort élimine les tissus qui joignent nos doigts et nos orteils, entraînant leur individualisation. Si la mort cellulaire joue un rôle essentiel dans les étapes qui nous permettent en neuf mois de nous développer en tant qu'individus, elle a aussi probablement joué un autre

rôle important, sur une autre échelle de temps, dans certaines étapes de l'évolution du vivant. Le fait que le déclenchement de la mort cellulaire dans les ébauches de pattes aboutisse, chez les embryons de mammifères et d'oiseaux terrestres, à l'individualisation des doigts, et que l'absence ou l'atténuation de ces phénomènes aboutisse, chez les embryons de mammifères et d'oiseaux aquatiques, à la formation de pattes palmées, suggère que la survenue de variations aléatoires dans les mécanismes qui contrôlent les phénomènes de mort cellulaire ont pu jouer un rôle important dans l'apparition et la propagation de propriétés nouvelles au cours de l'évolution, et donc dans l'émergence d'espèces nouvelles. Et il y a d'autres relations encore entre la mort cellulaire et l'évolution du vivant : la mort cellulaire fait disparaître, en nous, des vestiges de nos lointains ancêtres qui apparaissent initialement dans notre corps, comme l'ébauche de la queue que nous partageons avec les singes, et l'ébauche des reins que nous partageons avec les poissons et les batraciens. Pour un astronome, observer le ciel, ce n'est pas seulement plonger son regard dans l'espace, mais aussi dans le passé. La lumière d'une étoile peut avoir mis des millions d'années à nous atteindre, et l'étoile peut aujourd'hui avoir disparu. Un biologiste qui observe un embryon en train de se construire ressent l'émotion d'assister à l'émergence d'un nouvel être mais, en même temps, il perçoit une trace fugace et brouillée de la longue histoire des métamorphoses des lointains ancêtres qui l'ont fait naître.

La mort cellulaire sculpte notre forme interne, faisant apparaître le vide dans le plein : les cavités dans nos organes

creux. Elle participe à la sculpture de notre identité sexuelle, faisant disparaître, en fonction de notre sexe génétique, les ébauches des organes génitaux du sexe opposé initialement présentes dans notre corps.

*Deux exemples de mort cellulaire : le cerveau
et le système immunitaire*

Mais c'est la construction de nos deux organes les plus complexes — notre cerveau, le support de nos activités mentales, et notre système immunitaire, l'organe qui nous protège contre les microbes — qui illustre de la manière la plus spectaculaire les potentialités que confère à l'embryon l'existence, au niveau de chaque cellule, d'un couplage entre le contrôle de la vie et de la mort et la nature des liens que la cellule est capable de tisser avec la collectivité qui l'entoure. Dans les ébauches de ces deux organes, la mort cellulaire est partie intégrante d'un processus d'auto-organisation dont l'aboutissement n'est pas la sculpture de notre forme, mais celle de notre complexité et de notre identité.

Le fonctionnement de notre cerveau dépend de l'activité d'un immense réseau de connexions — les synapses — entre les cellules nerveuses, les neurones. Et la mise en place de cet immense réseau dépend d'un contrôle dynamique et séquentiel de la vie et de la mort des cellules qui le composent. À différents moments du développement, en différents endroits du corps, des neurones commencent à émettre de longs prolongements — les axones — qui vont se déplacer, guidés par des molécules qui les attirent

vers leurs futurs partenaires, et par d'autres molécules qui les repoussent, leur interdisant l'entrée de certains territoires. Au bout d'un à plusieurs jours, les neurones dont les axones ont entrepris ce voyage vont s'autodétruire si leur axone n'a pu capter en chemin une combinaison particulière de molécules libérées par certaines des régions du corps qu'ils doivent traverser pour atteindre leur cible. Mais ces signaux, perçus « en passant », n'accordent qu'un sursis transitoire. La survie des neurones dépendra, durant les jours qui suivent, de la capacité de leur axone à percevoir une nouvelle combinaison particulière de molécules, émises en faible quantité par leurs partenaires, et qui est nécessaire à la répression de leur autodestruction. Plus tard encore, une fois que le câblage des synapses se sera établi, la survie des neurones dépendra de la capacité de ces connexions à faire la preuve de leur fonctionnalité : l'absence de circulation d'informations nerveuses à travers une synapse entraînera l'autodestruction des neurones qui la composent. Au total, en quelques jours, plus de la moitié des neurones va mourir — plus de 80 % dans certaines régions du cerveau. Disparaissent ainsi les neurones qui n'ont pas réussi à établir une connexion fonctionnelle avec leurs partenaires ; et les neurones qui, s'étant engagés dans des chemins de traverse, ont transitoirement formé des connexions avec des cellules qui ne sont pas leurs partenaires. Notre cerveau d'adulte est composé d'environ 100 milliards de neurones, chacun connecté directement ou indirectement à environ 10 000 autres neurones. Nous ne possédons qu'environ 30 000 gènes, et un tel réseau d'environ 1 million de milliards de connexions fonction-

nelles n'est pas, et ne pourrait pas être, prédéterminé, cartographié de manière précise et exhaustive dans les informations contenues dans nos gènes. En d'autres termes, ce million de milliards de synapses n'est ni préfiguré ni lisible, en tant que tel, dans nos gènes. Il émerge d'un processus qui met en jeu une part de hasard, crée la diversité et fait opérer une forme de sélection naturelle drastique au sein même de notre corps. La construction de notre cerveau résulte d'un phénomène d'auto-organisation, d'un phénomène « épigénétique » d'émergence de la complexité — épigénétique, c'est-à-dire littéralement à côté, en plus — au-delà de la totalité des informations génétiques dont disposent nos cellules et notre corps. Et le couplage de la vie et de la mort des cellules à la nature des interactions qu'elles engagent avec leurs partenaires joue un rôle essentiel dans ces phénomènes d'auto-organisation, sélectionnant continuellement, parmi toutes les interactions neuronales initialement possibles, celles qui font la preuve de leur capacité à fonctionner.

*Pour partie en train de mourir, pour partie
en train de renaître*

Ces phénomènes d'interdépendance ne se limitent pas à la période de développement de l'embryon et du fœtus. Après notre naissance, et durant toute notre existence, nos cellules continuent à produire les outils moléculaires qui leur permettent à tout moment de s'engager sur le chemin de l'autodestruction. Le sentiment que nous avons de la pérennité de notre corps correspond pour partie à une

illusion. Héraclite, pour exprimer l'irréversibilité du passage du temps, disait qu'on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve. Certains territoires de notre corps d'enfant, puis d'adulte, sont pareils à un fleuve, sans cesse renouvelé. Et nous sommes, à tout moment, pour partie en train de mourir et pour partie en train de renaître. Chaque jour, plusieurs dizaines de milliards de nos cellules s'autodétruisent — en moyenne, plusieurs centaines de milliers par seconde. Leur mort, discrète, rapide, inapparente, ne cause aucune lésion, et elles sont remplacées par des cellules nouvelles. Et nous touchons là à un autre aspect fascinant du vivant : la capacité de nombreuses cellules de notre corps (les cellules souches) à donner naissance à la jeunesse et à la diversité. Ces cellules souches, encore pour partie mystérieuses, sommeillent tout au long de notre vie dans la plupart de nos organes (y compris le cerveau), s'éveillant soudain, et donnant naissance à des cellules nouvelles quand des cellules alentour s'autodétruisent et disparaissent.

Les cellules qui persistent plus longtemps en nous sont aussi fragiles que celles qui disparaissent et renaissent chaque jour. Et cette fragilité joue un rôle essentiel dans notre plasticité, permettant à chaque instant à nos corps de se recomposer et de s'adapter à des environnements perpétuellement changeants.

Cette forme de « contrôle social de la vie et de la mort » lie étroitement le destin de chaque cellule à celui de la collectivité à laquelle elle appartient. En résulte une régulation permanente du nombre de nos cellules, une régulation drastique de leur localisation géographique et une

adaptation constante entre les proportions relatives des différentes familles de cellules qui composent nos organes. Ce « contrôle social » de la vie et de la mort joue un rôle essentiel dans la plupart des phénomènes dynamiques d'expansion et de contraction brutale de certaines populations cellulaires de notre corps en réponse à des modifications soudaines et aléatoires de notre environnement. Ainsi, par exemple, lorsque nous montons en altitude, la diminution de la teneur en oxygène dans l'air que nous respirons provoque une augmentation de la libération d'une hormone, l'érythropoïétine (ou EPO), qui réprime le déclenchement de l'autodestruction dans les cellules qui donnent naissance aux globules rouges, entraînant une augmentation rapide du nombre de globules rouges, et ainsi de la quantité d'oxygène transportée dans notre corps. Ce « contrôle social » de la vie et de la mort joue aussi un rôle important dans des phénomènes d'expansion et de contraction réguliers rythmés par des horloges biologiques du corps. Certains de ces changements sont contrôlés par des hormones émises de manière cyclique par le cerveau. Il en est ainsi chez la femme du remodelage régulier de la paroi de son utérus, tous les 28 jours, de la puberté à la ménopause. Pendant trois semaines, des hormones sexuelles sont libérées, qui permettent l'ovulation et la construction d'un tissu capable de permettre, au niveau de l'utérus, l'implantation et le développement d'un embryon. En l'absence de fécondation, l'interruption brutale de la libération de ces hormones sexuelles entraîne l'autodestruction des cellules qui composent ces tissus et des vaisseaux sanguins qui les irriguent, provoquant la

survenue des règles. Ainsi se construit, se déconstruit et se reconstruit le corps féminin, pendant plus de trente ans, sur un rythme de calendrier lunaire dont le cerveau bat la mesure. Et une vision nouvelle, plus dynamique, de nos corps a commencé à apparaître : notre pérennité dépend d'un équilibre permanent entre des processus de déconstruction et de reconstruction, d'autodestruction et de renouvellement.

Le « suicide cellulaire »

Ces phénomènes d'autodestruction ont reçu les noms de « mort cellulaire programmée » et de « suicide cellulaire ». Mais quelle peut être la nature d'un « programme » qui permet aux cellules de déclencher leur « suicide » ? Comme souvent en sciences, la première réponse à un problème complexe émergea d'un détour par la simplicité. D'un pari audacieux engagé il y a près de trente ans par Sydney Brenner et couronné, en 2002, par un prix Nobel de physiologie et de médecine : le pari que l'étude d'un des animaux les plus simples pourrait, du fait même de sa simplicité, révéler certains des mystères du développement embryonnaire des organismes plus complexes. Le nématode *Caenorhabditis elegans* est un petit ver transparent dont le corps adulte, long d'environ 1 millimètre, est composé de moins de 1 000 cellules — un petit animal dont les derniers ancêtres se sont séparés des nôtres il y a probablement 700 millions d'années. Au cours de son développement embryonnaire, un peu plus de 15 % de ses cellules vont s'autodétruire. L'étude d'embryons porteurs de muta-

tions génétiques artificiellement provoquées a révélé que la vie et la mort de chaque cellule dépendaient de la présence de quatre outils moléculaires, quatre protéines, que les cellules peuvent fabriquer à partir de quatre gènes. Le premier outil est un exécuteur, qui est produit sous la forme d'un précurseur inactif; le second est un activateur qui, en se fixant à l'exécuteur, le conduit à se modifier et à déclencher l'autodestruction; le troisième est un protecteur qui, en se fixant à l'activateur, l'empêche de fonctionner; le quatrième est un antagoniste du protecteur qui, en se fixant à lui, neutralise son effet: l'activateur se fixe alors à l'exécuteur, déclenchant l'autodestruction. Ainsi la vie et la mort de chaque cellule dépendent à tout moment des modalités d'interaction entre ces quatre molécules, c'est-à-dire de leurs quantités respectives que fabrique chaque cellule en réponse à son histoire particulière au cours du développement de l'embryon.

« Ce qui est vrai pour la bactérie est vrai pour l'éléphant », a écrit Jacques Monod. Ce qui était vrai pour le petit ver transparent, concernant la mort cellulaire, pouvait-il aussi être vrai pour nous? Des homologues — des parents — de ces gènes, et des protéines qu'ils permettent de fabriquer, ont été découverts chez la mouche du vinaigre (la drosophile), chez la souris et chez l'être humain. Chez l'être humain, une quinzaine de parents de l'exécuteur, et une vingtaine de parents du protecteur et de son antagoniste ont été identifiés, révélant la très grande diversification qui a accompagné ce remarquable degré de conservation au cours de l'évolution, et la vertigineuse diversité des variations que nos cellules peuvent

accomplir sur le thème du contrôle moléculaire de la vie et de la mort en fonction des interactions qu'elles établissent avec les autres cellules de notre corps. Mais le couplage du destin de chaque cellule à celui de la collectivité qui l'entoure ne représente que l'une des dimensions du « contrôle social » de la vie et de la mort. À un autre niveau, chaque cellule en elle-même peut être considérée comme une « société » à part entière, un métissage, une cohabitation de compartiments hétérogènes : le noyau, où résident les gènes ; les mitochondries, ces petites cellules à l'intérieur de nos cellules, capables d'utiliser l'oxygène et de produire l'énergie que consomment nos cellules... Et l'autodestruction peut naître de l'intérieur, d'une rupture brutale des équilibres internes entre ces différents compartiments, ou d'une atteinte à leur intégrité. En particulier, toute altération brutale de nos gènes — de la structure de notre ADN — peut déclencher l'autodestruction de la cellule, provoquant ainsi l'élimination de cellules génétiquement altérées. Et ce phénomène joue un rôle important, tout au long de notre existence, dans le maintien de l'identité génétique de nos cellules.

Ces mécanismes de suicide cellulaire, qui contribuent de manière essentielle au fonctionnement normal de notre corps, pourraient-ils aussi jouer un rôle dans le développement de maladies ?

Des cellules immortelles

De nombreuses maladies graves sont caractérisées par une disparition anormale ou excessive de certaines

populations cellulaires, qui a longtemps été attribuée à des phénomènes de destruction par des molécules anormales, des microbes ou des poisons. En 1990, j'ai proposé l'idée que certaines de telles maladies, dont le sida et les maladies neurodégénératives, pourraient être dues non pas à des phénomènes de destruction cellulaire, mais à un dérèglement des mécanismes qui contrôlent les phénomènes d'autodestruction. Il semble aujourd'hui que le déclenchement anormal ou excessif du suicide cellulaire joue un rôle important dans de nombreuses maladies chroniques — les maladies neurodégénératives, telles les maladies de Parkinson et d'Alzheimer, la chorée de Huntington, les rétinopathies dégénératives... ; les lésions immunologiques ou neurologiques du sida... — et dans de nombreuses maladies aiguës — les accidents vasculaires cérébraux provoqués par l'obstruction brutale par un caillot sanguin d'une artère du cerveau, les rejets de greffes, les hépatites fulminantes virales ou alcooliques... Dans des modèles animaux reproduisant plus ou moins fidèlement certaines de ces maladies, des traitements expérimentaux visant à bloquer l'activité de certains exécuteurs de l'autodestruction ou au contraire à augmenter l'activité de certains protecteurs ont fait la preuve de leur efficacité, empêchant ou freinant le développement de la maladie. D'autres traitements expérimentaux visent à injecter des cellules souches pour remplacer les cellules qui disparaissent, et il sera important de permettre à ces cellules souches de résister au déclenchement anormal ou excessif de leur autodestruction.

Il est d'autres maladies graves, dues non pas à une disparition anormale des cellules, mais au contraire à une augmentation anormale de leur nombre. Les exemples les plus spectaculaires et les plus dramatiques en sont les cancers. Une idée longtemps prédominante a été que la transformation cancéreuse résultait avant tout d'altérations génétiques provoquant la prolifération cellulaire. Mais de nombreuses cellules de notre corps prolifèrent continuellement — les cellules souches de notre peau, par exemple — sans que cette prolifération permanente provoque, en tant que telle, un cancer. Et l'on sait aujourd'hui, comme je viens de l'évoquer, que la survenue même d'altérations génétiques provoque le plus souvent, à elle seule, l'auto-destruction. Pour ces raisons, un blocage préalable de certains mécanismes de suicide cellulaire apparaît aujourd'hui comme l'une des étapes précoces essentielles de la cancérisation, et confère au concept flou d'immortalité des cancers l'une de ses bases moléculaires. De manière apparemment paradoxale, ce que nous appelons une cellule « immortelle » est une cellule qui a perdu, en partie, sa capacité de mourir « prématurément » en s'autodétruisant. En d'autres termes, une cellule simplement devenue capable d'aller jusqu'au bout de ses possibilités d'existence, jusqu'au bout de ses possibilités de vie — tant que rien ne vient la détruire et qu'elle n'est pas exposée à la famine —, nous apparaît profondément anormale, et engagée sur le chemin de l'immortalité ; confirmant ainsi, comme une image en miroir, l'importance des phénomènes d'autodestruction, de « mort prématurée », dans le fonctionnement normal de notre corps. Le blocage anormal du suicide

cellulaire joue aussi un rôle important dans le développement des métastases permettant à des cellules cancéreuses de quitter sans s'autodétruire l'organe où elles résident, de voyager à travers le corps et de survivre dans un organe qui n'est pas le leur. Mais toute cellule cancéreuse semble conserver à des degrés divers, malgré les anomalies qui les répriment, certains au moins des exécuteurs capables de déclencher son autodestruction. Et ce sont ces exécuteurs que la radiothérapie et la chimiothérapie permettent d'activer.

Bien qu'elles ne provoquent pas obligatoirement une modification spectaculaire du nombre des cellules, les maladies infectieuses ont révélé la fascinante complexité des jeux avec la vie et la mort que se livrent depuis longtemps, dans l'ensemble des espèces vivantes, les microbes et les corps qu'ils colonisent.

Le déclenchement du suicide par les cellules qui viennent d'être infectées, et par les cellules au voisinage de l'infection, est l'une des stratégies de défense les plus ancestrales et les plus répandues contre les virus, bactéries et parasites. De nombreuses plantes utilisent cette « stratégie de la terre brûlée », répondant aux infections par des « réactions d'hypersensibilité » qui impliquent des phénomènes localisés d'autodestruction dont le seuil de déclenchement est génétiquement contrôlé. Le suicide cellulaire est une arme à double tranchant, à la fois extrêmement efficace et potentiellement dangereuse, dont la mise en jeu excessive peut, à elle seule, provoquer la maladie et la mort : les plantes les plus « hypersensibles » aux agents infectieux sont ainsi hypersensibles à toute modification

minime de leur environnement, à laquelle elles répondent par des phénomènes d'autodestruction qui peuvent compromettre leur survie. Chez les insectes, l'existence d'une stratégie similaire de « terre brûlée » a été révélée indirectement par l'étude d'une famille de virus qui les infectent. La capacité de ces virus à se propager dans le corps des insectes dépend de la présence de deux protéines virales, qui bloquent l'activité des exécuteurs de l'autodestruction, empêchant les cellules de déclencher leur suicide en réponse à l'infection. La plupart des virus qui se propagent chez les plantes, les animaux et dans l'espèce humaine possèdent un ou plusieurs gènes permettant la fabrication de protéines dont un des effets est de réprimer — à différents niveaux — l'autodestruction des cellules qu'ils infectent. Certaines de ces protéines agissent comme des protecteurs auxquels elles sont apparentées; d'autres bloquent l'expression ou l'activité de différents acteurs cellulaires qui participent au déclenchement de l'autodestruction. Empêchant la cellule de déclencher rapidement son suicide en réponse à l'infection, puis aux attaques du système de défense immunitaire, ces virus favorisent la survie des cellules infectées, et donc leur propre survie. Et certains virus répriment à tel point les mécanismes d'autodestruction des cellules infectées qu'ils provoquent le développement de cancers. Mais les effets des microbes ne se limitent pas à une répression de l'autodestruction des cellules infectées. De nombreux virus, bactéries et parasites possèdent aussi la capacité de déclencher — par des mécanismes très divers — le suicide des cellules qui les menacent, et en particulier des cellules du système immunitaire, compro-

mettant ainsi parfois gravement le fonctionnement des systèmes de défense du corps. Enfin, l'ingestion de ces cellules mourantes par les cellules infectées peut aussi favoriser, dans certains cas, la multiplication de microbes à l'intérieur de ces cellules infectées. Ainsi, le contrôle de la vie et de la mort cellulaires est au centre des combats qui déterminent chaque jour, dans nos corps, la persistance ou l'élimination des microbes, et le développement ou non de maladies infectieuses. Mais il est probable que ces combats ont eu, au cours de l'évolution, des effets d'une autre nature, influençant, de génération en génération, l'évolution et la diversification des mécanismes qui déclenchent et répriment le suicide cellulaire.

La « Reine Rouge »

Il y a un passage dans *De l'autre côté du miroir* de Lewis Carroll où la Reine Rouge entraîne Alice dans une course de plus en plus rapide. Ce qu'Alice trouve particulièrement « curieux », c'est que rien autour d'elles ne change de place, et que, lorsqu'elles interrompent leur course, « tout est demeuré exactement comme auparavant ». « Dans notre pays, dit Alice, si l'on courait très vite pendant longtemps, comme nous venons de le faire, on arrivait généralement quelque part, ailleurs. — Un pays bien lent ! dit la Reine. Ici, vous voyez bien, il faut courir de toute la vitesse de ses jambes pour simplement demeurer là où l'on est. »

Il y a plus de trente ans, l'évolutionniste Leigh Van Valen a estimé que la métaphore de la « Reine Rouge » fournissait un cadre conceptuel utile, dans le contexte des

interactions « prédateur / proie », pour appréhender la nature des pressions qui ont pu conditionner de nombreux phénomènes de diversification au cours de l'évolution du vivant. La Reine Rouge fait découvrir à Alice qu'il faut « courir de toute la vitesse de ses jambes » pour parvenir à « simplement demeurer là où l'on est ». De même, les nouvelles armes, défenses et contre-attaques qui apparaissent par hasard chez les plantes et les animaux infectés, et chez les microbes qui les colonisent, vont se propager de génération en génération non pas parce qu'elles leur apportent une « qualité », une « amélioration », intrinsèque, mais parce qu'elles leur permettent de « simplement demeurer là où ils sont ». C'est-à-dire d'échapper à leurs prédateurs et de s'emparer de leurs proies — de persister, de survivre et de se reproduire.

Il est difficile de comprendre les innombrables raffinements, apparemment absurdes, des mécanismes qui contrôlent la vie et la mort de nos cellules si l'on n'envisage pas qu'ils ont pu résulter, pour partie au moins, d'une série de modifications aléatoires sélectionnées au cours de la vertigineuse succession d'attaques, de défenses et de contre-attaques auxquelles se sont livrés durant plusieurs centaines de millions d'années nos innombrables ancêtres et les microbes avec lesquels ils ont coévolué ; si l'on n'envisage pas qu'ils ont pu résulter d'une longue « course de la Reine Rouge » dont la seule victoire a été la survivance des combattants qui ont réussi, par hasard, à s'adapter à leurs adversaires toujours changeants.

Mais ce pouvoir de s'autodétruire — ce pouvoir apparemment paradoxal de déclencher leur mort préma-

turée —, quelles qu'aient pu être ses modalités de diversification, comment se fait-il que des cellules le possèdent ?

La puissance même des concepts que je viens d'évoquer, et la richesse de leurs implications, ont favorisé le déploiement d'un langage scientifique riche de métaphores et de résonances anthropomorphiques, et empreint de notions d'intentionnalité et de finalité. En témoignent les termes scientifiques tels que « mort cellulaire programmée », « suicide cellulaire », « altruisme cellulaire », « sacrifice cellulaire » au profit de la collectivité, ou encore « décision cellulaire » de vivre ou de mourir... traduisant la fascination exercée par ces phénomènes, mais aussi une profonde difficulté à en appréhender la nature.

« Il n'est pas possible de faire de la science sans utiliser un langage empli de métaphores — a écrit le généticien Richard Lewontin —, mais le prix à payer est une éternelle vigilance. » La notion même de « programme » (étymologiquement : pré-écrit), très souvent utilisée en biologie, est profondément ambiguë, qu'il s'agisse de la notion de « programme génétique », de « programme de développement de l'embryon » ou de « programme de mort cellulaire »... Cette notion de programme favorise en effet une confusion entre l'existence de gènes utilisables par les cellules et les corps, et les nombreuses manières différentes dont les cellules et les corps peuvent les utiliser. Le destin individuel de nos cellules n'est pas « programmé ». En revanche, ce dont elles héritent, c'est d'une capacité à déclencher ou à réprimer l'autodestruction en fonction de leurs interactions contingentes passées et présentes avec la collectivité qui les entoure, et de leur degré

d'intégrité. Étymologiquement exact (suicide signifie se tuer), le concept de « suicide cellulaire » est aussi ambigu, en particulier par ses implications anthropomorphiques. Il suggère en effet implicitement la notion d'une décision, d'un choix, d'une forme de libre-arbitre, favorisant la confusion entre l'acte de se tuer, que réalise effectivement la cellule en utilisant les exécuteurs qu'elle possède, et les modalités de déclenchement de cet acte, qui dépendent de son environnement.

Le chant des Sirènes et le chant d'Orphée

Albert Camus débutait *Le Mythe de Sisyphe* par ces mots : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste vient ensuite. Ce sont des jeux ; [...] il faut d'abord répondre. »

Chacune des cellules de notre corps serait-elle, en permanence, en train de « juger » si « la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue » ?

Il nous faut d'abord réaliser que l'ambiguïté de la notion de suicide dépasse le caractère anthropomorphique qu'a la métaphore quand elle s'applique à des cellules. La notion de suicide est profondément ambiguë, y compris quand nous l'appliquons aux comportements humains : nous continuons à confondre le plus souvent dans un même terme l'acte de se tuer et la décision librement choisie d'accomplir cet acte. Ainsi, quand Socrate boit la ciguë, il se tue, mais ce n'est pas lui qui a décidé de sa mort, c'est

la collectivité athénienne. Ainsi, quand un samouraï se faisait *seppuku* ou *hara-kiri*, il se tuait, mais c'était son suzerain qui avait décidé de sa vie ou de sa mort. De même, si l'on peut considérer qu'une cellule se tue effectivement, en utilisant les exécuteurs qu'elle possède et qu'elle a fabriqués, il nous faut aussi réaliser que les modalités de déclenchement de cet acte dépendent avant tout de ses interactions avec les cellules qui l'entourent, ainsi que de son degré d'intégrité, c'est-à-dire de son environnement externe et interne. Mais il y a d'autres façons d'aborder de manière anthropomorphique la notion de suicide sans avoir à plonger dans un abîme philosophique ou mystique. Et c'est ce que nous suggèrent certains textes de la mythologie grecque.

Il y a un passage de *L'Odyssée* où la magicienne Circé indique à Ulysse qui va la quitter le périple qu'il doit accomplir avec ses compagnons pour regagner Ithaque, et les dangers qui le menacent : « Il vous faudra d'abord passer près des Sirènes. » Leur chant conduit à la mort les marins qui les entendent. Et Circé donne deux conseils à Ulysse : « Pétris de la cire à la douceur de miel, et de tes compagnons bouche les deux oreilles : que pas un d'eux n'entende ! Toi [...] écoute, si tu veux, mais pieds et mains liés, [...] fais-toi fixer au mât, et si tu les priais de desserrer les nœuds, que tes gens aussitôt donnent un tour de plus. » Ainsi, Ulysse put entendre le chant qui provoque la mort et y survivre : il ne pouvait accomplir les actes nécessaires à sa mort, il ne pouvait se tuer en réponse au chant des Sirènes. Les biologistes ont découvert, à la fin des années 1960, deux moyens pour empêcher les cellules de

répondre à un environnement qui déclenche leur autodestruction. Le premier était d'utiliser certaines substances chimiques — certains médicaments — qui empêchent la cellule de percevoir cet environnement. Comme les marins d'Ulysse aux oreilles bouchées par la cire, la cellule devient sourde au chant qui conduit à la mort. Un deuxième moyen était d'utiliser des substances chimiques qui paralysent la cellule, l'empêchant, en réponse à l'environnement qu'elle perçoit, de fabriquer les molécules nécessaires au déclenchement de son autodestruction. Pareille à Ulysse attaché au mât de son navire, la cellule devient alors incapable de répondre au chant des Sirènes. Ces deux moyens, ces deux ruses, ces deux tours découverts par les biologistes étaient — comme la cire et les liens — de nature artificielle.

Mais il y a, dans la mythologie grecque, un autre récit qui nous parle du chant des Sirènes. Il s'agit de l'expédition des Argonautes, qui conduit Jason vers la Toison d'or. Le poète Orphée est à bord du navire qui approche du territoire des Sirènes. Quand se fait entendre le chant qui conduit à la mort, Orphée commence à chanter et à jouer de sa lyre. Au chant des Sirènes se mêle le chant d'Orphée, et le chant des Sirènes perd alors le pouvoir de donner la mort. Le chant d'Orphée est un chant de vie qui, mêlé au chant de mort, s'y surimpose. Et c'est, de manière très simplifiée, un peu de cette façon que se déroulent, dans notre corps, certaines des interactions entre les cellules et leur environnement qui vont déterminer le déclenchement ou non du suicide cellulaire. Dans un environnement donné, à un instant donné, une cellule qui entend le chant

des Sirènes va s'autodétruire « sauf si... ». Sauf si elle perçoit dans son environnement un chant d'Orphée qui lui permettra de réprimer le déclenchement de son autodestruction. Et ainsi se dessinent, de manière métaphorique, dans deux légendes vieilles de près de trois mille ans — *L'Odyssée* et le récit de l'expédition des Argonautes —, certains des mécanismes qui déterminent la vie et la mort de nos cellules. Il existe de nombreuses représentations mythiques et philosophiques du suicide, mais cette histoire du chant des Sirènes présente, à mon sens, un intérêt particulier : elle nous révèle qu'on peut intégrer la notion de suicide dans un cadre conceptuel qui concilie l'anthropomorphisme avec une représentation simple et mécaniste des phénomènes qui conduisent à son déclenchement ou à son blocage.

L'origine de la mort

Quant au terme d'« apoptose » (littéralement la « chute d'en haut », un mot utilisé en grec ancien pour désigner la chute des feuilles en automne), ce qu'il décrit est la manière dont une cellule qui s'autodétruit disparaît : la succession de transformations stéréotypées — de métamorphoses — que réalise le plus souvent, mais pas toujours, la cellule à mesure qu'elle se détruit. Et l'utilisation fréquente du terme « apoptose » comme synonyme des termes « mort cellulaire programmée » et « suicide cellulaire » a longtemps favorisé une confusion entre les exécuteurs moléculaires responsables de la mort et les outils qui peuvent être simplement impliqués dans les transfor-

mations qui accompagnent l'autodestruction sans pour autant la causer.

Mais au-delà de ces ambiguïtés, cette potentialité paradoxale de déclencher leur mort prématurée, comment se fait-il que nos cellules la possèdent ?

« Rien n'a de sens en biologie, excepté à la lumière de l'évolution », écrivait Theodosius Dobzhansky, l'un des pères de la Synthèse moderne, qui intégra dans une même représentation du vivant, au milieu du ^{xx}^e siècle, la théorie darwinienne de l'évolution et la génétique.

Si nous voulons véritablement essayer d'appréhender la raison d'être d'une propriété apparemment mystérieuse de nos cellules ou de nos corps, il vaut mieux ne pas s'interroger sur la nature de son « rôle » apparent, de son utilité, de sa « fonction », ce à quoi elle nous semble servir aujourd'hui, mais partir à la recherche de ses origines, de la manière dont elle a pu initialement apparaître et se propager au cours de l'évolution du vivant. Et, selon les mots d'Edgar Morin, « le problème le plus passionnant, plus mystérieux encore que celui de l'origine de la vie, est bien celui de l'origine de la mort ».

Quand, au cours de l'évolution du vivant, a pu émerger pour la première fois la capacité de s'autodétruire ? Y a-t-il eu une période initiale durant laquelle la mort ne pouvait surgir que de l'extérieur, de destructions aléatoires provoquées par l'environnement ? Puis une période ultérieure à partir de laquelle la capacité de s'autodétruire, de déclencher la mort de l'intérieur, est soudain devenue une propriété intrinsèque du vivant ? Et si tel est le cas, où se situe cette frontière ?

C'est une question difficile, parce que le passé véritable de l'évolution du vivant nous est à jamais fermé : aucun des êtres vivants qui nous entourent aujourd'hui n'est un de nos ancêtres, tous sont nos contemporains. Mais nous pouvons essayer de distinguer, dans l'immense foisonnement des espèces qui nous environnent, des reflets imprécis des métamorphoses successives de leurs ancêtres les plus lointains. À partir du début des années 1980, et pendant près de quinze ans, le dogme scientifique — le paradigme — a été que la capacité des cellules à s'autodétruire ne pouvait être apparue qu'il y a environ 1 milliard d'années, au moment où ont émergé les premiers animaux, composés de plusieurs cellules, condamnées à vivre ensemble dans des corps. L'autodestruction — la capacité des cellules à se « sacrifier » au profit de la collectivité du corps — a été considérée à la fois comme un prix payé par le vivant à l'émergence de cette complexité et comme une réponse apportée aux problèmes posés par cette complexité. C'est une vision naïve mais fréquente de l'évolution du vivant qui consiste à penser que la « solution » à un problème nouveau apparaît au moment même où surgit le problème. Au début des années 1990, il fut découvert que l'autodestruction cellulaire était à l'œuvre dans la sculpture des corps non seulement des animaux, mais également des plantes. Parce que les premières plantes étaient aussi apparues il y a environ 1 milliard d'années, cela ne changea rien à ce dogme, qui évoquait implicitement les mythes anciens d'un « âge d'or originel » : au début, pendant les 3 premiers milliards d'années de la vie, durant lesquelles le vivant s'était uniquement propagé sous la forme d'orga-

nismes unicellulaires, régnaient la simplicité et l'immortalité potentielle. La mort ne pouvait survenir que de l'extérieur, sous forme d'accident ou de destruction. Puis apparut la complexité des corps. Et l'autodestruction fut le prix que payèrent les cellules en passant de la simplicité originelle à la complexité. Cette vision découpait le buisson du vivant en deux univers radicalement distincts. Le premier, constitué par les organismes unicellulaires, dont chaque cellule semble former à elle seule un individu à part entière, et qui se propage depuis près de 4 milliards d'années, semblait un univers dont chaque membre portait en lui une promesse d'immortalité. Le second, celui des organismes multicellulaires, qui se propage depuis environ 1 milliard d'années, portait en lui les mécanismes qui permettent à tout moment le déclenchement de l'autodestruction. Mais nous avons montré, au milieu des années 1990, que cette vision correspondait à une illusion : des organismes eucaryotes unicellulaires, apparus il y a environ 2 milliards d'années, les ancêtres des cellules des animaux et des plantes, étaient capables de s'autodétruire en réponse à leurs interactions avec les autres cellules qui composent leur colonie. La capacité de s'autodétruire sculpte la complexité des innombrables formes de sociétés invisibles à l'œil nu que bâtissent les êtres vivants les plus simples : non seulement les organismes eucaryotes unicellulaires, mais aussi les bactéries qui règnent probablement sur la Terre depuis environ 4 milliards d'années. Les myxobactéries, par exemple, sont capables, lorsque leur environnement devient défavorable, de s'assembler rapidement pour construire des corps multicellulaires qui

peuvent prendre la forme de tout petits arbres. Le « tronc » et les « branches » rigides sont constitués de cellules qui se sont autodétruites. Au sommet, les « feuilles » ou « fruits » sont constitués de cellules qui se sont transformées en spores, résistantes, capables de survivre longtemps sans se nourrir, à l'abri, et qui, lorsque l'environnement sera redevenu favorable, redonneront naissance à une nouvelle colonie. Ainsi, l'autodestruction d'une partie de la collectivité permet à ces cellules ancestrales de voyager à travers le temps, et d'échapper ainsi à la destruction inéluctable de l'ensemble de la colonie.

La capacité à s'autodétruire semble être profondément ancrée au cœur du vivant. Mais ses origines ont-elles un rapport avec l'« utilité », le « rôle » et la « fonction » qu'elle nous semble exercer, aujourd'hui, que ce soit dans les colonies d'organismes eucaryotes unicellulaires, dans les colonies de myxobactéries ou dans les cellules de notre corps ?

Le meurtre cellulaire

Il est possible que les relations actuelles entre la plupart des espèces bactériennes et les parasites (virus et plasmides) qui les colonisent fournissent un exemple de la manière dont les combats entre ces parasites et leurs hôtes ont pu, à eux seuls, donner naissance aux premiers ancêtres des exécuteurs et des protecteurs impliqués aujourd'hui dans l'autodestruction.

La plupart des bactéries libèrent des toxines qui leur permettent de tuer des bactéries appartenant à d'autres

espèces avec lesquelles elles sont en compétition pour l'exploitation des ressources énergétiques de l'environnement. Les bactéries qui sécrètent ces toxines sont protégées par des antidotes qui demeurent à l'intérieur des cellules qui les fabriquent. Les gènes permettant la fabrication de ces toxines et de ces antidotes procurent un avantage aux bactéries qui les possèdent dans leurs luttes avec d'autres espèces bactériennes. Mais la plupart de ces gènes qui ont été identifiés n'appartiennent pas véritablement à la bactérie. Ils appartiennent à des parasites — des plasmides ou des virus — et le premier effet de ces modules n'est pas de donner un avantage aux bactéries, mais tout simplement de donner un avantage aux agents infectieux qui les colonisent. En effet, un plasmide peut s'implanter dans l'ensemble d'une colonie sans avoir besoin d'infecter chaque cellule de la colonie : les bactéries infectées, qui libèrent la toxine, provoquent la mort des bactéries non infectées qui les entourent, et qui sont dépourvues d'antidote. Ce mécanisme assure aussi une forme d'irréversibilité à l'infection : si une bactérie « guérit » par hasard de l'infection (soit qu'elle ait par hasard détruit le plasmide, ou qu'elle n'en ait pas hérité lors de la division cellulaire), elle ne peut plus fabriquer ni la toxine ni l'antidote, et elle est détruite par la toxine libérée par les bactéries voisines infectées.

Une toxine est l'équivalent d'un exécuteur ; et un antidote, l'équivalent d'un protecteur. La différence entre ces modules toxine / antidote et les modules exécuteur / protecteur impliqués dans la mort cellulaire programmée est que les premiers participent à des phénomènes de

« meurtre cellulaire » alors que les derniers participent à des phénomènes de « suicide cellulaire ». Est-il possible d'imaginer que les premiers ancêtres des molécules et des gènes « altruistes » impliqués dans des phénomènes de « suicide cellulaire » aient pu être des molécules et des gènes « égoïstes » impliqués dans des phénomènes de « meurtre cellulaire » dans le cadre de rapports prédateur / proie ?

D'autres modules toxine / antidote — les modules de « dépendance » — présentent des similitudes encore plus intéressantes avec les modules exécuteur / protecteur impliqués dans le contrôle de la mort cellulaire programmée. De nombreux plasmides possèdent ces modules génétiques de « dépendance », qui permettent la fabrication d'une toxine et d'un antidote qui demeurent tous deux à l'intérieur de la bactérie infectée et ne sont pas libérés. La toxine est d'une grande stabilité, mais l'antidote est rapidement dégradé, et ne peut durablement neutraliser la toxine que s'il est constamment re-fabriqué par la bactérie à partir des gènes du plasmide. La survie de la bactérie infectée est donc couplée en permanence à la synthèse continue de l'antidote, et donc à la présence continue du module génétique toxine / antidote du plasmide. Si une bactérie « guérit » en détruisant par hasard le plasmide, ou n'en hérite pas pendant la division cellulaire, cette bactérie « guérie » de l'infection cesse soudain de produire et la toxine et l'antidote. L'antidote synthétisé avant la « guérison » est rapidement dégradé, libérant la toxine stable, qui exécute alors, de l'intérieur, la bactérie « guérie ». Les modules de « dépendance » agissent comme une drogue, dont le « manque » provoque la mort.

Proies et prédateurs

Ainsi, la bactérie infectée est devenue une collectivité, une société, dont la survie dépend désormais du maintien de la présence, en elle, d'un autre : le plasmide, qui seul permet à cette nouvelle société de réprimer son auto-destruction. Et c'est peut-être au cœur des combats « égoïstes » que se livrent depuis la nuit des temps des prédateurs (les plasmides) et leurs proies (les bactéries) que sont apparus, de manière paradoxale, les premiers ancêtres des « exécuteurs » et des « protecteurs » qui participent aujourd'hui aux phénomènes apparemment « altruistes » du « suicide cellulaire ».

Certaines bactéries possèdent dans leur chromosome des modules génétiques de « dépendance » isolés, qui ne sont pas, ou plus, associés à un plasmide ou à un virus. Ce qui déclenche l'arrêt de la fabrication par la bactérie de la toxine et de l'antidote, et donc la mort provoquée de l'intérieur par la toxine soudain libérée de l'antidote, c'est une réponse de la bactérie à une modification défavorable de l'environnement, telle qu'une diminution en ressources énergétiques. Face à la famine à venir, le déclenchement d'une autodestruction prématurée dans une partie de la colonie va favoriser la survie du reste de la colonie, qui disposera rapidement, comme ressource supplémentaire, des bactéries qui se seront autodétruites. Ainsi, nous commençons à entrevoir comment de mêmes outils moléculaires — une toxine et un antidote — et les gènes qui permettent de les fabriquer ont pu progressivement participer à une série de transitions qui ont fait

émerger, à partir de phénomènes « égoïstes » de « meurtre cellulaire », des phénomènes « altruistes » de « suicide cellulaire ».

Toute cellule — de la plus simple à la plus complexe — est un mélange d'êtres vivants d'origines diverses, un métissage, une cohabitation de différences, dont la pérennisation n'a probablement eu le plus souvent pour alternative que la mort. Les bactéries et leurs modules de dépendance d'origine plasmidique, les cellules eucaryotes et leurs mitochondries d'origine bactérienne (qui leur permettent de respirer et de produire de l'énergie), en représentent quelques exemples spectaculaires. Et j'ai proposé, au milieu des années 1990, que c'est peut-être au rythme de ces symbioses — de ces épisodes souvent irréversibles de fusion des altérités en de nouvelles identités — que se sont propagés et diversifiés au cours de l'évolution du vivant les enchevêtrements successifs des exécuteurs et des protecteurs qui aujourd'hui déterminent la vie et la mort de nos cellules.

L'hypothèse du péché originel

Mais je pense que l'origine du pouvoir de s'autodétruire est probablement encore plus ancienne, et que les toxines et les antidotes des modules de dépendance des plasmides ne représentent que des variations extrêmes sur un thème ancestral, qui a débuté avec la naissance même du vivant. J'ai proposé, au milieu des années 1990, l'idée (l'hypothèse du « péché originel ») selon laquelle le pouvoir de s'autodétruire pourrait avoir été, dès le début, une consé-

quence inéluctable du pouvoir d'auto-organisation qui caractérise la vie. Vivre, se construire et se reproduire, c'est utiliser en permanence des outils moléculaires qui risquent à tout moment de provoquer la mort. Et les outils qui participent à la vie possédaient probablement, depuis l'origine, le pouvoir de provoquer l'autodestruction.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Les « exécuteurs » et les « protecteurs » qui contrôlent la vie et la mort de nos cellules pourraient-ils avoir été tout simplement recrutés parmi les innombrables acteurs impliqués dans la production et la consommation d'énergie, la différenciation et la reproduction cellulaires ? Cette hypothèse est confortée par des données récentes. En effet, l'activation de la plupart des « exécuteurs » connus de l'autodestruction ne conduit pas nécessairement à la mort, mais peut au contraire jouer un rôle important dans les fonctions vitales de la cellule.

Je pense que les acteurs qui participent à l'autodestruction ont chacun, comme Janus, le dieu romain des portes, un double visage, participant, selon les circonstances, à des interactions moléculaires essentielles à la vie de la cellule, et à d'autres qui au contraire provoquent la mort.

« Nous n'aurons de cesse d'explorer », a écrit T.S. Eliot. « Et la fin de toutes nos explorations / Sera de revenir à l'endroit d'où nous sommes partis / Et de connaître le lieu pour la première fois. » De manière paradoxale, après près de quarante ans de quête d'un « programme » génétique spécifique dont la seule fonction possible serait la mort, il se pourrait que l'idée même d'un tel « programme de mort » et de tels « gènes de mort » corresponde tout simplement à une illusion. Et ce que nous commençons à

entrevoir, ce sont les contours d'une nouvelle complexité, fondée sur l'intrication et l'interchangeabilité, au cours de la longue histoire de l'évolution du vivant, et au cœur de chacune de nos cellules, des mécanismes moléculaires qui contrôlent la vie et la mort. Ces notions n'ont pas qu'un intérêt d'ordre théorique : elles ont aussi des implications potentiellement importantes dans les domaines de la compréhension des maladies et du développement de stratégies thérapeutiques.

Usure de la vie

Ces relations anciennes que nos cellules entretiennent avec la mort sont-elles aussi à l'œuvre dans la sculpture de notre longévité ? Le vieillissement, cette ultime frontière entre la santé et la maladie, est-il uniquement dû à une usure inévitable — comme celle d'une falaise ou d'une machine — et à une accumulation progressive d'erreurs au cours du temps ? Ou notre mort, comme la mort des cellules qui nous composent, pourrait-elle procéder d'une forme d'autodestruction ?

Les frontières apparemment infranchissables de la longévité « naturelle » maximale ont commencé à révéler, dans certaines espèces animales, leur extraordinaire degré de plasticité. De manière remarquable, l'augmentation de la longévité, causée aussi bien par des modifications d'un seul gène que par des modifications d'une seule composante de l'environnement extérieur, ne se traduit pas par une augmentation de la durée de la vieillesse, mais par une prolongation de la durée de la jeunesse et de la fécondité.

Les frontières de la longévité semblent avoir été sculptées de manière contingente par les confrontations successives, de génération en génération, entre les individus et leur environnement. Elles apparaissent comme des points d'équilibre, des formes de compromis entre des conflits que se livrent, à l'intérieur même des corps, des phénomènes « protecteurs » qui favorisent la pérennité des individus, et des phénomènes « exécuteurs » qui abrègent leur durée de vie mais favorisent leur développement et leur capacité à engendrer une descendance. Et nous voyons réapparaître, dans le contexte des mécanismes qui contrôlent le vieillissement des individus, cette notion de multifonctionnalité, de pléiotropie des exécuteurs de la mort que je viens d'évoquer dans le contexte des mécanismes qui contrôlent l'autodestruction cellulaire. Mais qu'en est-il de l'origine même du vieillissement ? Pendant longtemps, le vieillissement — que ce soit au niveau des corps ou des cellules qui les composent — a été considéré comme un prix payé par le vivant, il y a environ 1 milliard d'années, à l'émergence de la complexité — l'apparition des premiers corps multicellulaires des animaux et des plantes. C'est August Weismann qui, à la fin du XIX^e siècle, a proposé cette idée : le vieillissement serait dû à la séparation des cellules, dans les corps des animaux et des plantes, en cellules « somatiques » qui partagent le destin du corps, vieillissant et disparaissant avec eux, et en cellules « germinales » potentiellement « immortelles », les spermatozoïdes et les ovules, qui permettent la construction d'un nouvel individu. Pour August Weismann, « les organismes unicellulaires », qui se reproduisent en « se divisant en deux

moitiés identiques [...] dont aucune ne peut être considérée comme plus jeune ou plus âgée que l'autre», peuvent être considérés comme potentiellement immortels, éternellement jeunes et féconds : « Si un heureux hasard les protège d'une mort violente, ils continuent toujours à vivre. » Cette vision, qui a profondément influencé la biologie pendant près d'un siècle, évoque, là encore, les mythes anciens d'un « âge d'or originel » au cœur du vivant : au début, pendant les 3 premiers milliards d'années de la vie, durant lesquelles le vivant s'était uniquement propagé sous la forme d'organismes unicellulaires, régnait la promesse d'immortalité, d'éternelle jeunesse et d'éternelle fécondité. Puis apparut la complexité des corps. Alors le vieillissement obligatoire et la mort inéluctable furent le prix que payèrent les cellules en passant de la simplicité originelle à la complexité.

Mais cette vision, si longtemps considérée comme une évidence, correspond en fait à une illusion. Nous savons aujourd'hui qu'une forme obligatoire de vieillissement est à l'œuvre dans des organismes unicellulaires ancestraux — les levures, et au moins deux espèces bactériennes. Et l'origine du vieillissement cellulaire est peut-être aussi ancienne que celle de l'autodestruction cellulaire.

Dans certaines espèces de levures, où la cellule-« mère » est aisément distinguable par sa taille de la cellule-« fille » en train de naître, chaque cellule donne naissance à un nombre limité de cellules-filles, puis vieillit, devient stérile et disparaît. Ainsi, la capacité potentiellement illimitée d'une colonie de levures à se reproduire ne tient pas à une éternelle jeunesse de chacune des cellules qui la compo-

sent, mais aux enfantements successifs de cellules éphémères. Et chaque cellule de levure naît, croît, enfante, vieillit et meurt, comme un animal, comme une plante.

À mesure que chaque cellule donne naissance à une cellule nouvelle, elle ne répartit pas de manière égale et symétrique la moitié de ses constituants dans la cellule-fille : en particulier, elle retient en elle-même certains constituants, des équivalents d'« exécuteurs », dont l'accumulation progressive provoque le déclenchement de son vieillissement, de sa stérilité puis de sa mort. Et, dans un tel contexte, les notions de vieillissement cellulaire et d'autodestruction cellulaire semblent se rejoindre.

Les cellules-mères se sacrifient-elles, de manière « altruiste », au profit de la survie de leurs cellules-filles ? Ou les cellules-filles forcent-elles, de manière égoïste, leurs cellules-mères à garder en elles les molécules qui précipitent leur fin ? Cette question, sous la forme où elle est posée, n'a pas vraiment de sens, et il faut éviter de céder à la tentation d'adopter des termes et des concepts anthropomorphiques, ou propres à décrire des comportements d'animaux conscients, tels qu'« altruisme » ou « égoïsme », où affleurent des notions de projet et d'intentionnalité. L'important est de réaliser que la disparition prématurée d'une des deux cellules, la cellule-mère, est probablement l'un des mécanismes fondamentaux de rupture de symétrie — de brisure de symétrie — qui a permis un jour par hasard, et continue à permettre, l'émergence de ce phénomène moléculaire paradoxal et encore mystérieux que nous appelons la jeunesse. Phénomène qui permet à chaque cellule-fille qui naît toujours plus vieille que sa

mère, au long d'une généalogie de plusieurs centaines de millions ou de plusieurs milliards d'années, de débiter son existence avec la même espérance de vie et la même fécondité que chacun de ses ancêtres, disparus depuis longtemps.

« Bichat disait autrefois : "La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort" ; aujourd'hui on aurait plutôt tendance à dire que la vie est l'ensemble des fonctions capables d'utiliser la mort », a écrit le biologiste et philosophe Henri Atlan. Le vieillissement progressif d'une cellule, à mesure qu'elle enfante des cellules un temps plus jeunes et plus fécondes ; l'autodestruction brutale d'une partie des cellules aboutissant à la survie du reste de la collectivité ; le vieillissement d'un corps capable d'engendrer des corps nouveaux, un temps plus jeunes et plus féconds, toutes ces fins de monde, donnant naissance à des mondes nouveaux avant de disparaître, ressemblent à autant de variations sur un même thème.

Ce que nous appelons la vie

« Rien / Est la force qui rénove le monde », écrivait Emily Dickinson.

Pouvons-nous essayer de comprendre le comportement de nos cellules et de nos corps, et tenter de les modifier, si nous ne réalisons pas que ce qui nous fait vieillir et disparaître est peut-être ce qui, en d'autres, avant nous, nous a permis de naître ?

Si nous voulons pouvoir encore progresser dans notre compréhension du vivant, il nous faudra probablement faire l'effort de nous défaire des dernières notions de

vitalisme qui transparaissent encore aujourd'hui, de manière implicite et confuse, dans la vision habituelle de la théorie darwinienne de l'évolution, et plus généralement dans la biologie.

Il nous faudra abandonner l'idée que certaines des molécules qui composent le vivant sont, par elles-mêmes, vivantes : un gène n'est pas « vivant ». Ce que nous appelons la vie n'est présent dans aucune molécule, mais émerge des interactions entre ces molécules. Il nous faudra abandonner les notions de « besoin » et d'« intérêt », de « succès » et d'« échec », quand elles font référence à des molécules, à des gènes ou à des cellules ; et remplacer la notion ambiguë de « nécessité » (« nécessaire » à qui ou à quoi ?) par celle de contraintes... Pour mieux percevoir ce qui persiste de l'ancienne vision vitaliste dans nos représentations du vivant, il peut être intéressant d'imaginer l'effet que produirait l'utilisation des mêmes termes et des mêmes notions pour rendre compte, par exemple, de la course des planètes à travers le ciel. Le fait que la Terre tourne depuis longtemps autour du Soleil ne nous conduit plus, aujourd'hui, à imaginer que la Terre exprime un « besoin » ou un « intérêt » à tourner, ni qu'il s'agit là de son « but », ou que cette trajectoire constitue pour notre planète, ou pour le Soleil, un « succès » évolutif. Pourquoi nous faut-il alors être confusément persuadés que le voyage d'une bactérie — à laquelle nous ne prêtons aucune conscience ni intention — vers un environnement favorable traduit l'« intérêt », le « besoin » qu'elle a d'éviter de disparaître ? Nous n'imaginons pas qu'une étoile ait « intérêt » à ne pas disparaître, ni que sa disparition s'apparente,

pour elle-même ou pour l'univers, à un « échec ». Pourtant, persiste toujours en biologie, de manière implicite, la notion d'intentionnalité, même quand il s'agit de molécules — de la notion d'*horror autotoxicus* de Paul Ehrlich à la fin du XIX^e siècle, à la notion de « gène égoïste » de Richard Dawkins à la fin du XX^e siècle. Un des pièges récurrents du réductionnisme est la tentation de prêter aux éléments qui composent un ensemble des propriétés qui n'émergent qu'au niveau de l'ensemble lui-même. Dans un univers vivant dont nous pensons qu'il a évolué en dehors de tout projet, de toute intentionnalité et de toute finalité, la mort, qu'elle surgisse de l'extérieur sous la forme d'une destruction ou qu'elle surgisse de l'intérieur sous la forme d'une autodestruction, ne peut être considérée (sauf par des êtres conscients) ni comme un « échec » ni comme un « succès » : elle est, plus simplement, le nom que nous pouvons donner aux innombrables phénomènes de déconstruction qu'a subis, depuis l'origine, ce que nous appelons la vie.

Il y a près de cent cinquante ans, Charles Darwin concluait *L'Origine des espèces* par ces mots : « Ainsi, des guerres de la nature, de la famine et de la mort, ont directement résulté les réalisations les plus extraordinaires que nous puissions concevoir, c'est-à-dire l'émergence des animaux supérieurs. Il y a de la grandeur dans cette vision de la vie... »

Il y a probablement aussi une certaine « grandeur » dans l'idée que l'émergence et l'évolution d'une forme contrôlée de déconstruction, inscrite au cœur même du vivant, ont pu paradoxalement contribuer à sa capacité à résister, dans

un combat perdu d'avance, à l'usure et aux agressions permanentes de l'environnement.

Et il nous faut essayer d'appréhender jusqu'à quel point une forme aveugle, contingente et de plus en plus complexe de jeu avec la mort — avec sa propre fin — a pu être un déterminant essentiel de l'extraordinaire voyage qu'a accompli à ce jour le vivant à travers le temps, et de sa merveilleuse capacité à donner naissance à la jeunesse, à la nouveauté et à la diversité.

Il y a une dernière question que je voudrais aborder.

La « loi naturelle »

Depuis son origine, au long de ses métamorphoses, l'univers vivant a réalisé d'innombrables variations sur un même thème : la construction de sociétés. Toujours renouvelées, imbriquées les unes dans les autres, elles donnent l'image d'une structure en fractale. Chaque cellule est une société à part entière qui naît, grandit, donne ou non naissance à une descendance, se déconstruit, puis disparaît. Ces cellules sont elles-mêmes devenues, au cours du temps, parties intégrantes d'autres sociétés complexes — une fleur, un oiseau, un papillon ou un être humain — un individu qui naît, grandit, donne ou non naissance à des descendants, se déconstruit et disparaît. Chacun de ces individus, à son tour, a participé à la construction de collectivités d'une infinie diversité, des forêts aux termitières géantes, des bancs de poissons aux tribus de marmottes... Et nos sociétés humaines ne représentent que l'une des manifestations les plus sophistiquées et les

plus rapidement changeantes de cette propension fondamentale des êtres vivants à créer des communautés et à s'y intégrer.

Les relations d'interdépendance que nous avons découvertes au cœur des sociétés cellulaires se poursuivent-elles, sous d'autres formes et à d'autres niveaux, au sein des communautés que constituent les individus? L'exploration des sociétés cellulaires suggère qu'une forme de fragilité, de précarité et de dépendance extrêmes peut favoriser les capacités d'adaptation et la pérennité d'une partie de la collectivité aux dépens d'une autre. Est-ce que la précarité — et le sentiment de précarité —, la dépendance — et le sentiment de dépendance — ont aussi pu jouer un rôle dans la structuration de nos cultures et de nos sociétés? Est-ce que la dépendance et la précarité sont de simples conséquences de la complexité croissante de nos sociétés, ou se pourrait-il que des formes extrêmes de dépendance et de précarité aient été partie intégrante de la construction de ce que nous appelons le « progrès »? Pourrait-il s'agir là d'une « loi naturelle » d'émergence de la complexité, de portée générale, que nous révélerait l'évolution du vivant? Et si tel était le cas, devrions-nous la favoriser, ou au contraire la combattre?

Bâtie en dehors de tout projet sur la variation aléatoire et la diversité, faite de déconstructions et de reconstructions incessantes, tissant la trame de la continuité à partir d'innombrables discontinuités, et fondée sur des modalités d'interdépendance, de sursis et de précarité qui se traduisent en termes de vie et de mort, l'évolution du vivant depuis près de 4 milliards d'années constitue un extraor-

dinaire modèle d'émergence de la complexité. Mais ce modèle nous dévoile aussi le prix de sa splendide efficacité : une indifférence aveugle et absolue au devenir, à la liberté et à la souffrance de chacune des entités qui composent l'univers vivant.

C'est dans la tentation de prendre exemple, dans la recherche fascinée d'une forme de « loi naturelle » propre à fonder ou à justifier le fonctionnement de nos sociétés, que sont nés, et naissent encore, les pièges et les dangers de la sociobiologie. La fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle ont révélé comment les dérives du « darwinisme social » — les tentatives d'applications sociales et politiques, à la fois scientifiquement aberrantes et moralement indignes, des « lois naturelles » que semblait révéler la théorie darwinienne de l'évolution — ont pu conduire, dans des démocraties occidentales, à l'eugénisme, à la stérilisation forcée de très nombreuses personnes, au racisme et, dans des dictatures occidentales, au génocide. Et c'est d'une condamnation des applications à l'homme, par l'homme, de ces concepts biologiques, que sont nées, en 1947, lors du jugement de Nuremberg, les premières lois de bioéthique.

À la fin du XIX^e siècle, Thomas Henry Huxley, qui fut l'un des plus brillants et des plus ardents défenseurs de Darwin, proposa dans une conférence prémonitoire intitulée « Évolution et éthique » une vision radicale de la manière dont l'humanité devrait utiliser les connaissances des lois de la nature dans l'élaboration de ses valeurs morales. « Il nous faut réaliser, une fois pour toutes, disait-il, que le progrès éthique d'une société dépend non pas de

sa capacité à imiter les lois cosmiques, encore moins à les fuir, mais de sa capacité à les combattre.»

Je pense qu'il ne s'agit pas tant de combattre que d'essayer de comprendre. De découvrir le récit tumultueux de nos origines, non pour nous y enfermer, nous appauvrir et nous dessécher, mais pour nous permettre au contraire d'ouvrir le champ de nos possibles, et d'essayer d'inventer librement notre avenir. Et de retisser sans cesse le lien toujours fragile et changeant entre la démarche scientifique — notre interrogation sur ce que nous sommes — et la démarche éthique — notre interrogation sur ce que nous voulons devenir, dans le respect et la préservation de notre commune humanité.

*

JULIA KRISTEVA : Les applaudissements qui suivent votre conférence disent plus que je ne saurais le faire l'intérêt que suscite en nous la richesse des connotations que nous avons pu tisser en écoutant votre discours dans toute sa rigueur. Pour ma part, je voudrais reprendre une idée que vous avez développée avant de conclure : celle de la vie comme répression de la mort, et ensuite celle de la complexification de ce processus qui aboutit à la multifonctionnalité du vivant. En d'autres termes, l'expression « mort programmée » est-elle véritablement pertinente ? Ne vaudrait-il pas mieux parler de génération d'un processus de nouvelles différenciations ou de nouvelle vie, dans lequel l'idée d'une mort créatrice reste néanmoins vivante ? Ce constat suscite naturellement en moi une cascade de

métaphores littéraires anthropomorphes que vous rejetterez, j'en suis sûre, aussi les garderai-je pour moi. Je reviendrai plutôt à l'épistémologie scientifique qui a conduit à ces découvertes. Vous notez que la mort-sculpteur (je résume) a été découverte il y a un certain temps, après quoi on a laissé s'endormir cette conception pendant une vingtaine d'années, pour réveiller la même hypothèse et lui donner une accélération déterminante au cours de la période la plus récente. Comment s'est opérée cette redécouverte d'une mort cellulaire comme sculpteur du vivant ? Quels outils scientifiques ont contribué à cette évolution ? Est-ce un simple changement de regard « philosophique », dirai-je, qui a révolutionné la pensée biologique et l'a poussée à prendre un nouveau départ ?

JEAN CLAUDE AMEISEN : La science avance toujours par « changements de regard », par changements de représentation du monde. Et il en a été de même au cours de la longue aventure des recherches sur la mort. Comment s'effectuent ces « changements de regard » ? Ils sont favorisés par l'émergence et l'utilisation d'outils scientifiques nouveaux. Mais ces outils ne suffisent pas, à eux seuls, le plus souvent, à provoquer ces changements conceptuels. Il y a près d'un demi-siècle, le philosophe des sciences Thomas Kuhn proposait que les révolutions scientifiques débutent par la perception de ce qu'il a appelé des « anomalies », des observations que les concepts scientifiques, les paradigmes de l'époque ne permettent pas d'expliquer. C'est la découverte de ces « anomalies », pensait Kuhn, qui contraint les chercheurs à remettre en cause leurs représen-

tations du monde, à élaborer des théories nouvelles, des grilles de lecture nouvelles qui permettent d'intégrer ces observations dans une nouvelle représentation plus complète et plus cohérente du monde. Mais « quand commencent les anomalies ? », demandaient, il y a une quinzaine d'années, les philosophes des sciences Alan Lightman et Owen Gingerich. Quand, au bout de combien de temps, des observations difficiles, voire impossibles, à expliquer dans le cadre des concepts scientifiques d'une époque, vont-elles être considérées par les scientifiques comme des « anomalies » dignes d'intérêt et conduire à remettre en question les concepts prédominants ? Lightman et Gingerich ont montré que très souvent dans l'histoire des sciences, à différentes époques, la découverte d'« anomalies » n'a pas du tout conduit à remettre en cause les paradigmes prédominants. Il en a été ainsi, par exemple, des paradigmes qui continuaient à rendre compte, longtemps après Ptolémée, de la course des planètes à travers le ciel ; ou, avant Darwin, des paradigmes concernant l'origine des espèces ; ou encore, avant Wegener, et même après, des paradigmes concernant l'origine des continents. Dans tous ces domaines, la découverte d'« anomalies » a d'abord été perçue comme une source de gêne, de dissonances difficiles à supporter. Ces anomalies ont été considérées comme des erreurs, écartées, rejetées ou méconnues aussi longtemps que personne n'avait élaboré une théorie permettant de poser autrement, et d'essayer de résoudre, le problème qu'elles soulevaient. Ce n'est que l'émergence d'une nouvelle représentation du monde, d'une nouvelle grille de lecture — transformant enfin ces « anomalies » en

phénomènes « normaux », enfin compréhensibles — qui a chaque fois permis, par un processus de « reconnaissance *a posteriori* », d'intégrer et de prendre en compte l'existence de ces « anomalies », au moment où elles avaient cessé d'en être. Autrement dit, ce n'est souvent pas la découverte d'anomalies qui provoque un changement de paradigme, mais un changement de paradigme qui permet de reconnaître, rétrospectivement, l'existence d'anomalies qu'on refusait, jusque-là, de prendre en compte. Bien sûr, les choses sont probablement, comme toujours, plus complexes : pendant les périodes où les « anomalies » ne sont pas prises en compte, elles peuvent néanmoins exercer, de manière souterraine, une influence sur certains esprits, contribuant à miner progressivement les certitudes. Et c'est ce qui s'est produit à de nombreuses reprises, et depuis le début, au cours de la longue aventure de l'exploration des relations entre la vie et la mort. Dès le milieu du XIX^e siècle, au moment où a commencé à se répandre l'utilisation des microscopes de bonne définition, avaient été observés, dans de nombreuses espèces animales, des phénomènes de mort cellulaire parfois massifs survenant au cours du développement des embryons. Et cette découverte avait causé une grande perplexité. En effet, on considérait à l'époque que la mort ne pouvait être due qu'à des accidents, à des maladies ou au vieillissement. Que signifiaient ces phénomènes de mort qui survenaient en l'absence de toute maladie, dans des êtres par définition jeunes et, dans la plupart des espèces animales, protégés des agressions de l'environnement ? Parce qu'on ne leur trouvait pas d'explication, ces phénomènes de mort cellu-

laire ont été décrits, puis oubliés, puis re-décrits comme si c'était la première fois, plus d'une vingtaine de fois, entre les années 1850 et les années 1950. Jusqu'à ce qu'au milieu du xx^e siècle deux biologistes, Glücksman et Saunders, proposent pour la première fois non pas une explication à ces phénomènes, mais un rôle : un rôle dans ce qu'on allait appeler plus tard la « sculpture » de la forme de l'embryon. Et à partir de ce moment, ces phénomènes cesseront alors d'être considérés comme des « anomalies ». Ils ne seront plus oubliés : ils deviendront l'objet de recherches. Mais de semblables processus de « reconnaissance *a posteriori* » vont continuer, à différents niveaux, à transformer encore pendant un demi-siècle l'histoire des recherches sur la mort cellulaire. Ainsi, la capacité de s'autodétruire sera longtemps considérée comme une propriété exclusive des cellules de l'embryon, avant que n'émergent, au début des années 1990, deux notions nouvelles : la capacité d'autodestruction persiste dans toutes les cellules tout au long de l'existence ; et elle ne joue pas seulement un rôle dans le fonctionnement normal du corps, mais aussi dans le développement de nombreuses maladies. Puis cette capacité d'autodestruction continuera, pendant encore quelques années, à être considérée comme une propriété relativement restreinte dans l'univers vivant — une propriété exclusive des cellules des organismes multicellulaires — avant que ne commence à être envisagée, à partir du milieu des années 1990, l'idée qu'il pourrait aussi s'agir d'une propriété partagée par les organismes unicellulaires.

Je pense que l'idée même que des cellules — des entités vivantes non conscientes — puissent déclencher leur auto-

destruction a très longtemps été considérée par la communauté scientifique comme une notion profondément contre-intuitive et paradoxale. Pour cette raison, à chaque fois que cette capacité d'autodestruction était découverte, dans un contexte particulier, elle continuait à être considérée comme une forme d'« anomalie », une forme d'exception dans le monde vivant, que seul un degré très particulier de complexité pouvait expliquer — qu'il s'agisse, au cours de l'existence d'un individu, de la construction de l'embryon, ou, au cours de l'évolution du vivant, de l'émergence des corps multicellulaires des animaux et des plantes.

Le deuxième élément qui a favorisé un « changement de regard » a été, comme je l'ai déjà mentionné, le détour par la simplicité. Quand un problème, en biologie, concerne l'être humain, il nous paraît évident *a priori* que ce n'est que chez l'être humain, ou chez les animaux qui nous ressemblent le plus, que nous pourrions découvrir la réponse. Mais le paradoxe, c'est que les phénomènes qu'on observe chez l'homme ou chez les animaux qui nous ressemblent le plus apparaissent souvent indéchiffrables en raison de leur complexité. Lorsqu'on veut essayer de trouver une réponse simple à un problème complexe, le meilleur moyen, en science, est souvent d'essayer de poser la même question dans un contexte plus simple, dans un « modèle » plus simple. Or, en biologie, les « modèles » simples, c'est ce qui nous rapproche du passé : ce sont les organismes vivants qui nous paraissent ressembler le plus, aujourd'hui encore, à nos lointains ancêtres disparus ; ce sont les organismes qui semblent avoir le moins changé au cours du

temps ; ceux dont l'évolution semble avoir été la moins spectaculaire depuis que leurs ancêtres se sont séparés des nôtres. Ces organismes « modèles » — la mouche du vinaigre, le ver *Caenorhabditis elegans*, les levures, les bactéries — sont bien sûr prodigieusement éloignés et différents de nous. Et c'est la raison pour laquelle il nous paraît souvent improbable, voire impossible, d'en attendre une réponse qui nous concerne. Pourtant, nous avons tendance à oublier que l'émergence de la nouveauté et de la diversité au cours de l'évolution du vivant s'est faite à partir d'innombrables variations sur un nombre relativement limité de thèmes. Et c'est ce degré de parenté de certaines caractéristiques de l'« architecture » élémentaire du vivant qui permet souvent de trouver — et c'est chaque fois source de surprises — une réponse à un problème qui concerne une espèce vivante que nous considérons comme particulièrement complexe — la nôtre, par exemple — en parcourant d'autres branches, parfois très éloignées, de l'arbre du vivant. Les prix Nobel de physiologie et de médecine des trois dernières années en fournissent des exemples intéressants. En 2000, le prix Nobel a été attribué à Arvid Carlsson, Paul Greengard et Eric Kandel pour leurs découvertes concernant le fonctionnement du système nerveux et du cerveau. Eric Kandel explorait les mécanismes impliqués dans les processus de mémorisation chez une limace de mer, l'aplysie. Ces mécanismes se sont révélés correspondre, en partie, à ceux qui sont impliqués dans les processus de mémorisation chez la souris et l'être humain. Ce chercheur — un médecin psychiatre de formation, passionné par la psychanalyse et le fonction-

nement du cerveau humain — avait décidé que, pour tenter de trouver des réponses à des questions apparemment très complexes, il fallait d'abord essayer de les formuler dans le contexte, dans le « modèle », le plus simple possible. Et il avait choisi l'aplysie. En 2001, le prix Nobel a été attribué à Leland Hartwell, Paul Nurse et Tim Hunt pour leurs découvertes concernant les mécanismes qui contrôlent les phénomènes de reproduction cellulaire. Leland Hartwell et Paul Nurse avaient réalisé ces découvertes en étudiant des cellules de levure, et il s'avérait rétrospectivement que la manière dont les cellules de levure se reproduisent révélait en partie la manière dont les cellules humaines, et notamment les cellules cancéreuses, se reproduisent. En 2002, le prix Nobel a été attribué à Sydney Brenner, John Sulston et Bob Horvitz pour leurs découvertes, chez le petit ver transparent *Caenorhabditis elegans*, de certains des mécanismes essentiels du développement embryonnaire. John Sulston et Bob Horvitz avaient découvert des gènes impliqués dans les phénomènes d'autodestruction des cellules de l'embryon du petit ver. Les démarches qui permettent de rendre lisibles des phénomènes très complexes sont souvent réalisées dans des organismes « modèles » qui, au départ, n'intéressent personne, parce qu'ils sont extrêmement éloignés de notre principal centre d'intérêt en biologie et en médecine : nous-mêmes.

Dans les années 1960, quand Sydney Brenner a commencé, en Angleterre, à s'intéresser au problème du développement embryonnaire, l'animal de choix, partout dans le monde, était la souris, parce que la souris était, parmi

les animaux facilement étudiables en laboratoire, celui qui ressemblait le plus à l'homme. Sydney Brenner était persuadé que, si l'on voulait comprendre quelque chose à un phénomène aussi complexe que le développement embryonnaire, il fallait essayer de chercher la réponse dans l'animal le plus simple que l'on puisse trouver. Certains avaient choisi la drosophile, la mouche du vinaigre. Sydney Brenner trouvait la drosophile encore beaucoup trop compliquée. Et il choisit le petit ver *Caenorhabditis elegans*.

La grande révolution récente qu'a connue le domaine des recherches sur la mort cellulaire a schématiquement résulté de la conjonction de deux révolutions qui ont eu lieu entre la fin des années 1980 et le tout début des années 1990 : la découverte d'un rôle joué par les dérèglements des mécanismes d'autodestruction cellulaire dans des maladies humaines ; et la découverte de gènes impliqués dans le contrôle de la mort des cellules humaines. Et à partir du milieu des années 1990, un domaine de recherche jusque-là confidentiel, qui impliquait un nombre très restreint de chercheurs dans le monde, deviendra une discipline majeure de la biologie.

Les découvertes les plus importantes concernant la santé ou les maladies humaines ne proviennent pas obligatoirement de recherches dites « appliquées » ou « finalisées ». Les paliers, les seuils qui permettent de passer d'un état de la connaissance à un autre et d'envisager soudain des applications jusque-là insoupçonnées sont souvent franchis par la recherche dite « fondamentale » ou « cognitive », celle qui n'a pas d'autre objectif *a priori* que l'explo-

ration de l'inconnu et la remise en cause des certitudes. Et la preuve a été souvent faite, comme je le mentionnais tout à l'heure, que des détours par des branches parfois très éloignées du vivant peuvent finir par se révéler être des raccourcis pour la compréhension de la biologie et de la médecine humaines.

Mais la recherche « fondamentale » nous apprend aussi que l'apparente simplicité de certains êtres vivants peut être trompeuse : elle n'est pas toujours le reflet d'une simplicité originelle. Penser que les êtres vivants qui nous entourent sont des « modèles » de l'être humain, c'est céder à une vision anthropomorphique et finaliste de l'évolution. Les êtres vivants qui nous entourent sont des organismes à part entière, qui évoluent depuis longtemps et ont chacun leur histoire singulière. Par exemple, les ancêtres du petit ver *Caenorhabditis elegans*, qui se sont séparés de nos ancêtres il y a environ 700 millions d'années, ont continué depuis à évoluer. Et il semble que l'évolution des ancêtres du petit ver se soit faite, dans certains domaines tout du moins, vers une simplification : ce qu'on appelle un processus d'« évolution réductrice ». Et c'est cette évolution réductrice, et non pas une simplicité originelle, qui aurait rendu particulièrement lisibles, chez leurs descendants qui sont aujourd'hui nos contemporains, certains phénomènes comme l'autodestruction cellulaire.

Le petit ver a été considéré comme le « modèle », le paradigme qui révélait soudain, dans l'ensemble des espèces animales, l'existence jusque-là indéchiffrable de gènes permettant aux cellules de fabriquer des outils,

des protéines, dont le seul effet serait de provoquer la mort. Mais, de manière paradoxale, il est récemment apparu que le petit ver est probablement l'unique exemple de ce paradigme. Comme je l'ai dit tout à l'heure, dans les autres espèces animales et, d'une manière plus générale, dans les autres branches du vivant, la plupart des protéines et des gènes impliqués dans le contrôle de la mort cellulaire se sont avérés exercer aussi d'autres fonctions essentielles à la survie des cellules. Ce « modèle » ne semble donc pas être l'exemple d'une règle mais, au contraire, constituer une exception. Et la grille de lecture qui a été déduite de ce « modèle » apparaît, rétrospectivement, non seulement ne pas être universelle — elle pourrait aussi être trop réductrice — et probablement inexacte, en ce qui concerne le petit ver. Même chez lui, ces « gènes de mort » semblent aussi exercer d'autres fonctions essentielles. Même chez le petit ver, la découverte d'une extrême et lumineuse simplicité a probablement été une illusion.

JULIA KRISTEVA : Votre réponse nous renvoie à la recherche fondamentale, ce qui m'amène à deux nouvelles questions concernant cette fois son application dans l'actualité des sciences du vivant, telle que l'entend le grand public. Vers la fin de votre livre, et ici même ce soir, vous semblez dire que certaines différences entre les cellules du corps adulte et les cellules embryonnaires commencent à s'estomper ; que l'on va découvrir, comme cela a été le cas pour les cellules du cerveau, que nous avons en nous des cellules souches et qu'il ne sera pas nécessaire de

réserver des embryons pour les obtenir. Ces cellules seront donc peut-être capables, si elles existent, d'auto-engendrer l'humain. Est-ce une utopie ou une possibilité? Toujours dans la perspective de cette « science-fiction », j'ai été très intéressée par les implications morales et politiques que suggère pour vous le clonage : vous semblez dire que ce qui pose problème est moins la capacité à cloner, que le fait qu'il serve à discriminer un être ou un autre à partir des conditions de sa naissance.

JEAN CLAUDE AMEISEN : En effet, le problème essentiel, à mon sens, dans ce domaine comme dans les autres, est le respect de la dignité humaine. D'après ce que l'on a appris chez l'animal, la pratique d'un clonage reproductif chez l'être humain comporterait aujourd'hui un grand risque de donner naissance à un enfant malade ; il s'agirait donc d'une expérimentation très dangereuse, sans bénéfice pour l'enfant, et donc d'un acte criminel. Pour cette raison, l'interdiction du clonage reproductif est, à l'heure actuelle, la seule attitude compatible avec le respect de la dignité humaine. Mais il ne suffit pas d'interdire un acte pour en empêcher la réalisation. Et il me semble essentiel que la réprobation que l'on manifesterait à l'encontre de ceux qui feraient naître un enfant par clonage ne s'étende pas à l'enfant qui en naîtrait. De même que, dans le cas d'un enfant né d'un inceste, par exemple, le caractère interdit d'une modalité de reproduction ne devrait en aucun cas conduire à faire de l'enfant l'objet d'une discrimination, à lui retirer une part de son humanité. Les débats sur le clonage « reproductif » ont souvent eu une dimension

incantatoire et irrationnelle qui a contribué à brouiller les enjeux. Pourtant, on devrait pouvoir à la fois condamner cette pratique et rappeler qu'un enfant qui naîtrait d'un clonage reproductif serait un être humain à part entière, unique et singulier, et en aucun cas un « double », une « copie » de la personne dont on aurait utilisé les gènes pour réaliser le clonage. Ce que le débat sur le clonage reproductif a révélé, à mon sens, c'est la croyance très répandue en un déterminisme génétique absolu.

La manière dont la génétique est perçue par la société est liée à la manière dont les chercheurs en parlent au grand public. La notion de programme génétique, dont j'évoquais auparavant toute l'ambiguïté, favorise l'idée selon laquelle notre présent et notre avenir, ce que nous sommes et ce que nous allons devenir, sont entièrement déterminés par nos gènes. Considérer que l'environnement puisse exercer une influence importante ne pose habituellement pas de problème si on s'intéresse à autre chose que le vivant. Ainsi, lorsque l'eau passe de l'état liquide à l'état de vapeur ou à l'état de glace, qui sont des états très différents, il ne viendrait à l'idée de personne qu'il a fallu modifier, de l'intérieur, la nature des molécules qui composent l'eau pour obtenir ces différents états. Chacun est prêt à admettre qu'il a suffi d'un changement de certaines composantes de l'environnement extérieur, comme la température ou la pression. Mais dès qu'il s'agit d'entités vivantes — d'organismes ou de cellules — apparaît l'idée que tout changement essentiel ne peut impliquer que les gènes.

Pourtant, en biologie, les situations ne sont pas rares où

l'on peut obtenir exactement le même effet en modifiant soit l'intérieur (les gènes), soit l'extérieur (l'environnement) d'un organisme. Dans de nombreuses espèces animales, on peut retarder le vieillissement et augmenter la durée de l'existence soit en modifiant un seul gène, soit en changeant une seule composante de l'environnement extérieur, la quantité de nourriture disponible par exemple. Mais de nombreux scientifiques ont persuadé le grand public que ce sont toujours les gènes qui jouent un rôle essentiel, et que l'environnement ne joue qu'un rôle négligeable. De là l'idée répandue qu'un enfant né d'un clonage serait le « double », la « copie » identique de la personne dont il possède les gènes. Mais aucun être vivant n'est identique à un autre. Des animaux clonés peuvent, par exemple, ne pas avoir la même couleur de pelage que l'animal dont ils ont hérité les gènes.

Les centaines de milliers de milliards de connexions nerveuses qui composent notre cerveau ne sont pas identiques chez deux jumeaux vrais, avant même leur naissance, tout simplement parce que la construction de ces connexions implique une part de hasard et des phénomènes d'auto-organisation, et qu'elles ne sont pas prédéterminées, pas pré-inscrites, en tant que telles, dans les gènes. Une personne qui naîtrait d'un clonage serait encore plus différente de la personne dont elle a hérité les gènes que ne le sont deux jumeaux vrais, issus d'une seule cellule œuf fécondée. Le clonage consiste à introduire, dans un ovule, le noyau d'une cellule de la personne « donneuse », qui contient les chromosomes (la quasi-totalité des gènes) de cette cellule. Mais l'ovule ne possède pas les

mêmes mitochondries, ni les mêmes gènes mitochondriaux, que les cellules de la personne « donneuse ». Et l'embryon cloné se développerait dans une mère qui ne serait pas la mère de la personne « donneuse » ; et même si c'était le cas — la même mère —, ce ne serait, contrairement à des jumeaux, ni au même moment, ni dans les mêmes conditions, ni dans le même environnement.

De plus, que signifierait être le « double » de quelqu'un d'autre ? Si j'ai un jumeau et qu'il se marie, assiste à un concert ou se fait opérer, ce n'est pas moi qui serai marié à sa femme, me souviendrai de cette musique ou me réveillerai sur la table d'opération. L'idée, le fantasme qu'une personne qui naîtrait d'un clonage serait quelqu'un d'autre qu'elle-même — vivrait ou revivrait la vie de quelqu'un d'autre — est donc pour le moins étrange. Le problème n'est pas celui du « double » : le problème est de savoir où nous établissons la frontière entre la ressemblance et la différence. Une personne née d'un clonage serait, sur de nombreux plans, plus semblable à la personne dont elle aurait hérité les gènes qu'à des personnes sans liens de parenté, mais elle serait moins semblable à cette personne que ne le sont deux vrais jumeaux ; jumeaux qui, de toute façon, sont intrinsèquement différents l'un de l'autre. Nous pouvons parler de degrés de différence, de types de différence, mais en aucun cas d'identité. Un individu qui naîtrait d'un clonage ne peut être le « double », la « copie conforme » d'un autre être : il posséderait sa propre identité, sa propre subjectivité ; il serait un individu à part entière.

JULIA KRISTEVA : Tout le problème tient à la similarité.

JEAN CLAUDE AMEISEN : Les sociétés humaines ont toujours été fascinées par les problèmes de ressemblance. Elles ont peur de la ressemblance quand elles la jugent excessive : elles ont souvent eu peur des vrais jumeaux. Mais, d'un autre côté, elles ont peur aussi de la différence quand elles la jugent excessive : elles rejettent souvent l'étranger. Ainsi nous voulons à la fois de la ressemblance, mais pas trop, et de la différence, mais pas trop, notions hautement relatives et subjectives puisqu'elles dépendent de notre regard.

JULIA KRISTEVA : Je résumerai en termes freudiens : ni le même, ni l'inquiétante étrangeté.

JEAN CLAUDE AMEISEN : Exactement. Ou comme disait Verlaine : « Car nous voulons la Nuance encor / [...] rien que la nuance! »

Une autre notion importante qu'ont révélée à mon sens les débats autour du clonage, c'est une obsession ancestrale concernant les modalités de la conception et de la naissance. Qu'il s'agisse d'enfants légitimes et d'enfants naturels, de bâtards, des systèmes de castes... les sociétés ont été hantées par un besoin, une obsession, de catégoriser les individus en fonction de leurs modalités de conception et de naissance : voyez les récits mythologiques! « Dis-moi comment tu as été conçu, je te dirai qui tu es. » Pourtant, si vous ne saviez pas qu'il y a eu clonage, vous n'auriez probablement aucun moyen, ou très peu de moyens, de

découvrir que vous avez affaire à une personne née par clonage ou pas. Dans ce cas, en quoi ce mode de conception particulier devrait-il influencer sur la manière dont on considérerait cette personne ?

Il a été dit qu'une des raisons d'interdire le clonage reproductif serait d'éviter que des individus nés d'un clonage ne soient utilisés comme des esclaves, par exemple. Mais considérer qu'un individu né d'un clonage ne serait pas un être humain à part entière, n'est-ce pas justement suggérer qu'il pourrait être légitime de le considérer comme un esclave ? L'humanité n'a malheureusement pas attendu les avancées de la biologie pour instrumentaliser l'autre : l'esclavage a été une pratique ancestrale et longtemps universelle, et n'a pas encore aujourd'hui disparu. L'instrumentalisation ne résulte pas des avancées de la science, mais du regard porté sur l'autre.

Même si, dans l'avenir, le clonage s'avérait ne plus présenter, comme aujourd'hui, des risques inacceptables pour la santé de l'enfant à naître, je comprendrais que l'on maintienne l'interdiction de ce mode de conception, parce qu'il s'agit probablement, en tout état de cause, d'un degré d'instrumentalisation excessif et inutile de l'enfant à venir.

Mais je voudrais revenir un instant encore à ce mélange de fascination et de terreur qui a surgi aussi bien dans le discours scientifique que dans les médias et le grand public, et qui me semble lié en grande partie à cette notion de déterminisme génétique absolu, comme si nous étions chacun, tout entier, dans nos gènes. Cette notion traduit une méconnaissance profonde du rôle des gènes et de l'environnement dans l'hérédité. En effet, des travaux

récents mettent en évidence la complexité des mécanismes à l'œuvre dans l'hérédité et dans l'émergence de la singularité des individus. Je vais vous en donner un exemple. Chez l'animal (la souris et le rat), certains comportements à l'âge adulte, tels que l'anxiété (et les particularités de structuration cérébrale qui lui sont associées), ont été attribués à des facteurs génétiques, parce qu'ils sont transmis de génération en génération dans des lignées d'animaux génétiquement identiques, établies en laboratoire. Pourtant, ces caractères sont modifiés si le nouveau-né est élevé par une mère de substitution, génétiquement différente. De plus, si ce nouveau-né est une femelle, elle donnera naissance à des petits qui, si elle les élève, auront à l'âge adulte un comportement et un cerveau semblables à ceux de leur mère, c'est-à-dire semblables à ceux de la lignée d'adoption et non à ceux de la lignée génétique d'origine. Des travaux encore plus récents indiquent un rôle additionnel joué par l'environnement, avant même la naissance, dans la transmission non génétique de ces comportements, lorsque l'embryon est implanté dans une « mère porteuse » génétiquement différente. Ainsi se révèle la multiplicité des déterminismes à l'œuvre dans l'émergence des comportements. Ainsi se révèle le caractère réducteur et inexact de la thèse du « tout génétique ».

JULIA KRISTEVA : L'identité d'un individu cloné dépendrait aussi, si je vous ai bien entendu, de la mère.

JEAN CLAUDE AMEISEN : J'en suis persuadé. Considérer qu'une « mère porteuse » est simplement un véhicule prêté

à l'embryon (on parle de « prêt d'utérus »), et que cette « mère porteuse » n'exerce aucune influence sur le développement et le devenir de l'enfant à naître, est une vision extrêmement réductrice. Les déterminismes sont multiples.

D'ailleurs, il est intéressant de se souvenir que nous connaissons depuis très longtemps des exemples spectaculaires de la multiplicité de ces déterminismes dans certaines espèces animales, qui ont longtemps été considérées comme des exceptions : les insectes sociaux, comme les abeilles, par exemple. Une cellule œuf d'abeille peut se développer soit en une reine, qui vivra dix ans et sera féconde, soit en une ouvrière, qui vivra deux mois et sera stérile. C'est la nature de l'environnement extérieur dans lequel l'embryon se développera — les hormones émises par la reine adulte, la manière dont la larve sera nourrie par les ouvrières adultes — qui fera que les mêmes gènes seront utilisés de manières différentes par les cellules du corps. Il n'y a pas que l'intérieur qui compte : l'extérieur compte aussi. L'intérieur et l'extérieur interagissent, et l'organisme est à la fois le lieu, le produit et l'acteur de ces interactions.

Cette problématique est très générale et très ancienne, et se décline à différents niveaux : c'est la problématique des relations entre gènes et environnement, entre inné et acquis, entre nature et culture...

JULIA KRISTEVA : Qu'en est-il des cellules souches humaines ?

JEAN CLAUDE AMEISEN : Depuis environ cinq ans, il a été découvert que l'on peut isoler des cellules souches embryonnaires humaines. On peut les cultiver dans un tube à essai et les transformer, les différencier en plusieurs (et peut-être la totalité) des 200 familles de cellules qui composent notre corps adulte. D'autre part, il a été découvert que l'on peut isoler du corps de l'enfant et de l'adulte plus de cellules souches qu'on ne le pensait, et que de nombreux organes (comme le cerveau, par exemple) pourraient avoir des capacités de reconstruction jusque-là insoupçonnées. La découverte récente de l'importance de ces capacités de renouvellement cellulaire est comme une image en miroir de la découverte récente de l'importance des capacités d'autodestruction cellulaire dont je vous ai parlé.

Les cellules souches de l'embryon semblent avoir, et ce n'est pas surprenant, des potentialités de différenciation plus importantes que les cellules souches du corps de l'enfant et de l'adulte. Mais jusqu'à quel point les cellules souches du corps de l'enfant et de l'adulte sont-elles riches de promesses de fécondité et de diversité? Et jusqu'à quel point ces promesses pourraient-elles être sources d'applications thérapeutiques? On ne le sait pas encore. Mais l'aventure du clonage de la brebis Dolly a été riche d'enseignements, d'un point de vue purement scientifique. Le clonage a révélé que, lorsque l'on transfère le noyau (qui contient les gènes) d'une cellule de la peau dans le corps cellulaire d'un ovule dont on a préalablement retiré le noyau, on rend possible le développement d'un embryon. Mais les mêmes gènes, lorsqu'ils sont dans une cellule

de la peau, ne permettent pas le développement d'un embryon. Qu'est-ce qui fait que telle cellule puisse donner ou non naissance à un embryon ? Cela ne tient pas à la nature des gènes, mais à la manière dont ils sont utilisés par la cellule. Or, ce qui détermine la manière dont les gènes sont utilisés, c'est la nature de l'environnement direct des gènes, c'est-à-dire la nature du corps de la cellule dans laquelle résident les gènes. Et la nature du corps d'une cellule donnée — un ovule ou une cellule de la peau — dépend de son histoire particulière, de ses interactions avec les autres cellules, des environnements successifs dans lesquels la cellule a été plongée depuis qu'elle est née d'une des cellules souches embryonnaires initiales, elles-mêmes nées de la cellule œuf fécondée.

Pourrait-on un jour faire émerger, à partir d'une cellule souche du corps d'un enfant ou d'un adulte, une cellule qui ait les propriétés d'une cellule souche embryonnaire ? Dans le règne végétal, les cellules souches de certaines plantes adultes sont capables spontanément de se transformer en cellules souches embryonnaires et de donner naissance à une nouvelle plante. Et de telles transformations, réalisées en laboratoire, sont utilisées pour la production industrielle de nombreuses espèces de plantes. Ces transformations seraient-elles aussi possibles dans le règne animal ? Nous n'en savons encore rien. Nous ne savons encore rien aujourd'hui de ce qui, dans la composition ou la structure d'un ovule (ou d'une cellule souche embryonnaire), lui permet, contrairement à une cellule de la peau ou du foie, de donner naissance à un embryon. Quand nous l'aurons compris, peut-être pourrons-nous

alors chercher le moyen de favoriser ce type de transformation.

JULIA KRISTEVA : En sommes-nous au même point qu'au siècle dernier, ou les choses ont-elles changé depuis la fin des années 1990 ?

JEAN CLAUDE AMEISEN : Les choses ont beaucoup changé depuis la fin des années 1990. C'est à cette période qu'ont été isolées chez l'être humain les cellules souches embryonnaires, dont les capacités de culture et de transformation en tube à essai avaient été auparavant découvertes chez la souris. Et c'est aussi à cette période qu'ont été découvertes, chez la souris et chez l'être humain, des cellules souches du corps de l'enfant et de l'adulte dont on ne soupçonnait ni l'existence ni les potentialités de transformation. Pour l'instant, chez l'animal, les succès obtenus en matière de stratégies thérapeutiques expérimentales à visée de « médecine régénératrice » ont beaucoup plus concerné l'utilisation de cellules souches du corps adulte que l'utilisation de cellules souches embryonnaires. Il y a là une raison simple : les cellules souches embryonnaires ont une propension, quand on les change d'environnement et qu'on les injecte dans un corps d'animal adulte, à provoquer, dans environ un tiers des cas, des tumeurs. Mais il apparaît que ces risques de formation de tumeurs peuvent être évités si l'on permet aux cellules souches embryonnaires de se différencier en tube à essai avant de les injecter dans le corps d'un animal adulte. Et il est possible que l'on obtienne un jour avec des cellules souches

embryonnaires des effets thérapeutiques que l'on ne pourrait pas obtenir avec les cellules souches du corps adulte.

Les potentialités des cellules souches ont à peine commencé à être explorées. Mais il y a une confusion, actuellement, dans l'esprit de beaucoup, entre l'importance qu'il y a de poursuivre les recherches sur les cellules souches, c'est-à-dire d'essayer de comprendre ce qu'elles sont, et ce dont elles sont capables, et le rêve de pouvoir les utiliser dès demain pour le traitement de maladies. Il y a là une confusion entre le caractère essentiel du développement de la recherche fondamentale et l'espoir d'obtenir à court terme des outils thérapeutiques. Nous vivons actuellement ce qui apparaît comme le début d'une révolution scientifique. Et nul n'est capable de prédire aujourd'hui la nature des applications qui pourraient éventuellement en découler. Il est possible que le développement de ces recherches ait un jour des implications majeures, non pas pour des stratégies de « médecine régénératrice » telles qu'elles sont imaginées et attendues aujourd'hui, mais, par exemple, pour la compréhension du développement de l'embryon, ou pour la compréhension et la modulation du vieillissement, ou encore pour la compréhension et le traitement des cancers.

Aujourd'hui, certaines approches thérapeutiques de médecine à visée régénératrice ont déjà été utilisées dans certaines maladies humaines. Elles sont fondées sur l'utilisation de cellules souches du corps humain d'enfant ou d'adulte. Il s'agit soit de thérapies déjà anciennes qui ont fait la preuve de leur efficacité, comme les greffes de cellules souches de la moelle osseuse ou des cellules du

sang du cordon ombilical pour traiter les leucémies, par exemple ; soit de thérapies expérimentales récentes, comme la greffe de cellules souches musculaires pour essayer de traiter l'infarctus du myocarde. En revanche, il n'y a pas eu, pour l'instant, chez l'homme, d'approches thérapeutiques basées sur l'utilisation de cellules souches embryonnaires. Pour obtenir des cellules souches embryonnaires humaines, il faut détruire un embryon humain au stade où il n'est encore constitué que d'environ 100 cellules. Et le débat actuel, au niveau international, est le suivant : « Est-il licite, sur un plan éthique, de détruire des embryons surnuméraires, obtenus par fécondation *in vitro* dans le cadre de l'assistance médicale à la procréation, et ne faisant plus l'objet d'un projet parental, afin de prélever, à visée de recherches, des cellules souches embryonnaires? »

JULIA KRISTEVA : Certains pays permettent de telles solutions.

JEAN CLAUDE AMEISEN : En effet. La loi de bioéthique de 1994, qui aurait dû être révisée au bout de cinq ans, l'interdit dans notre pays, mais d'autres pays l'autorisent. (Note ajoutée en 2005 : la loi de bioéthique d'août 2004 l'autorise maintenant, à titre dérogatoire, pour une période de cinq ans.) Le deuxième débat international, qui, contrairement au premier, pose véritablement, à mon sens, un problème éthique, est le suivant : « Est-il licite de réaliser, à visée de recherches, une fécondation *in vitro*, de laisser l'embryon se développer jusqu'au stade de

100 cellules, et ensuite le détruire et prélever les cellules souches embryonnaires?» (*Note ajoutée en 2005* : la loi de bioéthique d'août 2004 l'interdit.) Enfin, un troisième débat au niveau international est le suivant : « Est-il licite d'obtenir des cellules souches embryonnaires à visée de recherches en créant un embryon *in vitro* par transfert d'un noyau d'une cellule du corps adulte dans un ovule dont on a préalablement retiré le noyau ? » (*Note ajoutée en 2005* : la loi de bioéthique d'août 2004 l'interdit; mais la loi anglaise l'autorise, soulignant les divergences de vues au niveau européen.) Cette dernière approche correspond à ce qu'on appelle un « clonage thérapeutique », terme à mon sens inapproprié car il donne l'illusion qu'il s'agirait déjà d'une démarche à visée thérapeutique, alors qu'il s'agit pour l'instant d'une démarche de recherche à visée cognitive.

Il y a d'autres approches encore, qui constituent des variations sur le thème du transfert de noyau, et qui posent d'autres types de problèmes. Par exemple, une équipe chinoise a rapporté dans une publication scientifique avoir réussi des transferts de noyaux de cellules humaines dans des ovules de lapin dont le noyau avait été préalablement retiré. Des embryons se sont développés en tube à essai jusqu'au stade d'une centaine de cellules, puis les chercheurs ont détruit ces embryons pour prélever les cellules souches embryonnaires. Ils ont rapporté avoir réussi à cultiver *in vitro* ces cellules souches, et avoir commencé à les caractériser et à explorer leurs propriétés. Ainsi est apparue une nouvelle source potentielle de cellules souches embryonnaires, pour une utilisation à visée de

recherches. Quel pourrait être l'avantage d'une telle approche, d'un point de vue éthique? On n'a pas effectué, chez des femmes, de prélèvement d'ovules à visée de recherches. Quel pourrait être le problème, d'un point de vue éthique? On a produit des embryons hybrides. S'agit-il d'embryons humains? N'y aurait-il pas un risque, si l'on décidait qu'ils ne sont pas humains, que des chercheurs soient tentés de les implanter dans des « mères porteuses » animales pour explorer leur développement et leur devenir? Ce que j'essaie de vous montrer, c'est que des approches techniques nouvelles qui peuvent apparaître, par certains aspects, comme des solutions à des problèmes éthiques, peuvent aussi être elles-mêmes sources de nouveaux problèmes éthiques.

PIERRE CHARTIER : Ce que vous dites est intéressant de multiples façons, à la fois pour suivre un certain nombre des réflexions et des travaux de savants à l'œuvre aujourd'hui, mais aussi pour suivre la manière dont une équipe peut se sentir en relation dans un travail commun, pour sentir le travail épistémologique accompli en science, et y compris dans ses implications philosophiques. Seriez-vous d'accord pour dire qu'on abandonne en cours de route toutes sortes de choses qui sont sans doute d'une fécondité extrême? On ne sait pas lesquelles, mais on peut imaginer que trois individus bizarres dans un coin, ou un seul homme un peu fou, poursuivant leurs marottes, ont peut-être mis au jour quelque chose qui pourrait modifier du tout au tout un point de vue admis. S'il est vrai que la référence la plus utile et la plus féconde consiste, pour

apporter des lumières à l'extrême complexité que nous sommes, à aller voir chez les êtres les plus simples, ne peut-on pas penser que cette extrême complexité fait que les lumières amenées par l'extrême simplicité restent très imparfaites ? Nous connaissons le même problème dans les « sciences humaines » : les facteurs sont si multiples, si complexes, si changeants, si difficiles à apercevoir, qu'il est difficile d'avancer à pas sûrs. Certes, l'ethnologie peut rendre certains services à l'histoire, mais le rapport de la simplicité à la complexité n'est-il pas si considérable que les lumières que nous en tirons demeurent douteuses ?

JEAN CLAUDE AMEISEN : C'est exact. Mais il me faut d'abord, pour vous répondre, revenir à un premier problème que j'ai déjà évoqué : l'ambiguïté de la notion de simplicité. Ce que nous appelons la simplicité est une notion très relative, qui dépend des critères de comparaison que nous utilisons, et du type de problème que nous nous posons et que nous souhaitons résoudre. Il nous faut réaliser que la simplicité n'est jamais vraiment simple. Le degré de complexité de la moindre bactérie est extraordinaire. Considérons la matière inerte et considérons une bactérie, et demandons-nous comment a pu s'accomplir le passage de l'une à l'autre. Il n'est pas du tout sûr que la transformation progressive de la matière en bactérie ait été moins complexe, et soit plus facile à comprendre, que la transformation progressive et ultérieure des bactéries en plantes et en animaux, ou la transformation progressive et ultérieure des primates non humains en êtres humains.

De fait, nous pensons aujourd'hui mieux comprendre ces deux dernières transformations que la première.

Le deuxième problème qu'il faut prendre en compte est l'ambiguïté de la notion de « modèle ». Quel que soit leur degré apparent de simplicité ou de complexité, aucune des espèces vivantes qui nous entourent n'est le « modèle » d'une autre. Quel que soit leur degré de parenté, elles sont toutes contemporaines. Et même leurs états préexistants, leurs ancêtres, ne sont pas réellement des « modèles » : la matière inerte n'est pas un « modèle » des bactéries, et un fossile d'un de nos ancêtres primates non humains n'est pas un « modèle » des êtres humains. L'ambiguïté intrinsèque à la notion de « modèle » est l'illusion d'un projet, d'une finalité, d'une intentionnalité à l'œuvre dans le passage d'un état à l'autre, dans le passage de l'apparente simplicité à l'apparente complexité. La seule intentionnalité à l'œuvre dans cette notion de « modèle », c'est la nôtre. C'est notre regard qui choisit telle situation comme « modèle » pour une meilleure compréhension d'une autre. Le véritable acteur de ces transformations, de l'émergence de la nouveauté, est aveugle et dénué de toute intention : c'est l'évolution, la succession de variations aléatoires, de dérives, de recompositions, les innombrables formes d'adaptation transitoires à des environnements changeants...

La démarche réductionniste permet de trouver, dans l'apparente simplicité des « modèles » qu'elle choisit, des réponses importantes et inattendues à des questions posées dans le contexte de la complexité. Mais cette démarche réductionniste devient souvent à son tour source de

nouveaux questionnements. L'exploration de la simplicité révèle un degré inattendu de complexité, qui devient à son tour un objet de recherche à part entière. Ainsi les bactéries avaient été considérées comme des « modèles » extrêmement simples du fonctionnement des autres organismes vivants. Mais depuis quelques années, les bactéries ont révélé un très grand degré de complexité. Elles ont des comportements qui ressemblent, par beaucoup d'aspects, à ceux de nos cellules. Elles ont des interactions multiples d'une très grande richesse, elles s'autodétruisent, elles vieillissent, elles se différencient, elles construisent des sociétés multicellulaires d'une très grande diversité, elles ont de remarquables capacités d'adaptation individuelles et collectives aux changements de leur environnement. Cette démarche de recherche qui mène du complexe au simple, et du simple au complexe, est d'une très grande fécondité, et permet à la recherche biologique de toujours se renouveler. Le simple et le complexe se répondent. On ne peut pas substituer, réduire, l'un à l'autre. Il nous faut cheminer sans cesse de l'un à l'autre, avec un regard toujours ouvert. Dans l'attente, toujours, d'un nouveau questionnement.

JULIA KRISTEVA : Vous nous dites que le simple n'est pas si simple que cela, et vous nous mettez en garde contre la sociobiologie, c'est-à-dire contre la volonté de réduire la complexité humaine au modèle émanant de cette formule : « J'ai compris comment les choses se passent chez la souris ou chez la drosophile, donc j'ai compris comment elles se passent chez l'être humain. » Votre travail empêche

précisément toute identification des problèmes animaux aux problèmes humains. C'est là le sens de la question de Pierre Chartier : nous ne pouvons pas dire que nous avons compris l'humain quand nous croyons avoir compris ce qu'il dit, même si c'est complexe. Car il s'agit d'une autre complexité. En outre, vous le dites très nettement : la sociobiologie n'est pas votre problème.

JEAN CLAUDE AMEISEN : Je ne le dis pas exactement de cette manière. Je dis que la sociobiologie peut être source de confusions, de dangers. Je dis que mon problème, avec la sociobiologie, c'est de veiller à ce qu'elle ne devienne pas un problème. Être attentif à ses pièges et combattre ses dérives.

Mais revenons à la question que vous évoquez : comment appréhender les ressemblances entre l'animal et l'humain, tout en essayant de préserver l'idée de différence, de singularité et de spécificité ? C'est une question importante et difficile. Je vais essayer de prendre un exemple. La souris est, par de nombreux aspects, radicalement différente de l'être humain. Ces différences nous ont conduits à penser qu'aucune question touchant à ce que nous considérons comme « le propre de l'homme » ne peut être posée chez la souris. Et tant que nous pensions cela, il y a toute une série de questions qui n'étaient tout simplement pas posées chez la souris. Puis vient un jour où nous réalisons que la souris pourrait éprouver de l'anxiété, des émotions, une souffrance qui ressemblent aux nôtres, et qu'il est temps de changer la manière dont nous la traitons. Nous réalisons alors soudain qu'il existe peut-être des questions qui

concernent nos émotions, nos souffrances, certains de nos comportements, que nous pensions ne pas pouvoir poser chez la souris et que nous pouvons désormais envisager de poser, en les reformulant. Et nous découvrons des réponses inattendues qui nous conduisent à nous poser, en les reformulant, certaines questions sur nous-mêmes. Cette démarche de va-et-vient constant, qui éloigne et rapproche alternativement, de manière à chaque fois différente, l'animal de l'humain, enrichit notre compréhension du vivant. Pendant longtemps, la science a vécu dans le confort d'une vision dualiste. Si la vie était tellement différente de la matière, c'était dû à la nature particulière du vivant. Si l'être humain était tellement différent de l'animal, c'était dû à la nature humaine. Si l'esprit était tellement différent du corps, c'était dû à la nature particulière de l'esprit, à l'existence d'une « âme ». Mais chaque fois que la science a entamé ces certitudes et a rendu ces frontières plus floues, le risque a été celui d'une confusion entre absence de frontières nettes et identité. À chaque fois, le risque a été, et demeure, d'appauvrir nos représentations au lieu de les enrichir. Que nous partagions beaucoup de points communs avec les chimpanzés ne fait pas de nous des chimpanzés, et ne fait pas des chimpanzés des êtres humains. Ce serait là nier l'évolution même du vivant, la profondeur du temps, les transformations, l'émergence de la nouveauté et de la diversité. Mais quand nous nous demandons ce que peut être la « nature humaine », quand nous voulons remonter à son origine au niveau d'un individu, nous finissons par découvrir une cellule, la cellule œuf fécondée. La question devient : à

mesure que cette cellule enfante d'autres cellules, quand et comment émerge la personne humaine ? Lorsque nous nous posons cette question des origines en parcourant la lignée de nos ancêtres à la recherche de l'homme originel, nous découvrons des primates non humains. La question devient : quand et comment des primates non humains sont-ils, un jour, devenus des êtres humains ? Et de quoi est faite cette différence ?

De nombreuses cultures ont eu, 'ou ont toujours, la conviction qu'il a existé un jour, quelque part, un « modèle » originel et idéal de la nature humaine, qui représenterait une référence à laquelle nous devrions essayer de nous conformer. Mais combien d'espèces différentes d'êtres humains, plus ou moins semblables à nous, sont apparues et ont disparu avant nous ? Combien de manières différentes de vivre ce que nous appelons la « nature humaine » nous ont précédés ? Depuis que Darwin a proposé, il y a près de cent cinquante ans, qu'il n'y a jamais eu de « modèle » idéal de l'être humain, mais une succession d'évolutions et d'émergences, il y a eu une forte tentation de chercher le « modèle » dans ces lois de la nature qui ont permis l'émergence de l'humanité.

Le plus grand danger, à mon sens, de la sociobiologie, ce n'est pas tant une confusion possible entre une bactérie, une drosophile, une souris et un homme, que l'idée selon laquelle les lois de la nature qui nous ont fait naître devraient nous servir de guide dans l'élaboration de nos valeurs et de nos conduites. Le « darwinisme social », l'ancêtre de la sociobiologie, a été animé de cette tentation d'appliquer ces lois de la nature au fonctionnement de nos

sociétés. Beaucoup des plus grands biologistes de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e ont prétendu que, puisque les mécanismes qui nous ont donné naissance impliquent la sélection naturelle, la société devrait non seulement la favoriser, mais encore mieux faire : transformer un processus naturel aveugle en projet culturel humain. L'« eugénisme » de cette période a représenté une des manifestations tragiques, sur le plan moral et humain, de ce projet de « naturalisation » de la culture et de la société. Une entreprise criminelle, présentée comme un bien (le préfixe grec *eu-* du mot « eugénisme »), qui a consisté, dans des démocraties occidentales, à contraindre à la stérilisation des dizaines de milliers de personnes désignées comme « inadaptées » ou « anormales » — handicapés, pauvres, filles-mères... — dans le but d'« améliorer l'espèce humaine ».

Je voudrais mentionner un point souvent méconnu. Charles Darwin était opposé, pour des raisons morales, à de telles pratiques « eugénistes », contrairement à ses contemporains et à ses successeurs qui justifiaient cette entreprise par sa théorie. Les propagateurs du culte des grands penseurs n'ont souvent pas la dimension intellectuelle et morale de ceux qu'ils révèrent.

Je voudrais mentionner un autre point souvent méconnu, qui concerne non plus la dimension morale, mais une dimension d'aberration scientifique dans le projet « eugéniste », par rapport à la théorie darwinienne sur laquelle se fondaient les partisans de ce projet. En effet, que postulait la théorie darwinienne ? Elle proposait que les êtres humains étaient issus d'êtres différents, « anor-

maux », nés de primates non humains. Et si ces ancêtres non humains avaient eux-mêmes éliminé leurs descendants différents, « anormaux », « inadaptés », alors la « nature humaine », et nous-mêmes, ne serions jamais apparus. Voilà pour le contresens scientifique : si nos lointains ancêtres avaient pu et voulu appliquer la logique eugéniste du « darwinisme social », cette logique aurait empêché notre venue au monde. Ce pourrait d'ailleurs être, à un niveau très différent, un des risques du clonage comme mode de reproduction : si les ancêtres communs aux chimpanzés et aux êtres humains avaient découvert le clonage et l'avaient massivement appliqué, nous ne serions pas là pour en parler...

QUESTION DU PUBLIC : Je suis un béotien en biologie, mais, à vous écouter, me vient une question sur la précarité des équilibres dans la complexité. Au contraire du schéma déterministe, toutes sortes d'éléments très complexes interfèrent. Si donc on change les équilibres, comment s'assurer de la pérennité des équilibres qui font que nous sommes nous-mêmes ? Si l'on pense aux manipulations sur les OGM, peut-on être assuré qu'elles ne modifieront rien ?

JEAN CLAUDE AMEISEN : La pérennité des équilibres implique, paradoxalement, à terme, leur changement. Et la pérennité de la vie implique, en permanence, son renouvellement et sa transformation. Nul n'est capable, dans aucun domaine, et en particulier dans le domaine du vivant, de prédire l'avenir avec précision. Nous ne sommes

même pas capables de prévoir le temps qu'il fera dans deux semaines. Les limites de prévisibilité sont toujours jugées comme le reflet d'un échec scientifique, alors qu'elles traduisent aussi intrinsèquement la richesse des émergences, des recompositions et des interactions de la matière et du vivant. Qu'il s'agisse d'équilibres écologiques, d'organismes génétiquement modifiés, de toutes leurs évolutions possibles à venir à l'échelle de notre durée d'existence, nous ne pouvons faire que des projections, toujours mieux informées par des connaissances de plus en plus riches, mais toujours avec un degré irréductible d'incertitude. Et si ce degré d'incertitude n'existait pas, la science n'aurait plus de raison d'être : tout serait connu. La vie serait terriblement monotone, mais s'agirait-il encore de la vie?

Pensons-nous que l'avenir est, à tout moment, déjà entièrement pré-écrit, et deviendrait entièrement lisible si seulement nous parvenions à un certain état d'avancées de la science? Pensons-nous qu'il y a 3 à 4 milliards d'années, au moment où ce que nous appelons la vie apparaissait sur Terre, notre venue au monde, et celle de tous les êtres vivants qui nous entourent et nous ont précédés, était déjà pré-écrite, programmée, inéluctable, et lisible, pour un biologiste suffisamment savant, s'il avait pu être présent à cette période?

À mon sens, la question la plus importante concernant les conséquences possibles de nos interventions est la suivante : dans le contexte de la meilleure connaissance que nous puissions avoir, et avec un degré irréductible d'incertitude, les bénéfices que nous espérons d'une action

justifient-ils les risques que nous pensons prendre? Dans la pratique médicale, le précepte d'Hippocrate — *primum non nocere* — recommande de prendre d'autant moins de risques que la situation de départ ne semble pas poser de problème majeur et que les bénéfices attendus sont minimales. Il est inacceptable, pour un médecin, de risquer de rendre gravement malade un individu bien portant, ou de risquer de provoquer sa mort, dans le cadre d'une démarche qui ne viserait qu'à lui procurer un éventuel avantage additionnel. Si, par contre, un médecin soigne une personne atteinte d'un cancer, l'utilisation de traitements pouvant entraîner la mort constitue un risque acceptable, parce que la maladie elle-même est mortelle. Le problème n'est pas tant l'évaluation du risque, du danger en tant que tel, qu'une réflexion scientifiquement éclairée sur le rapport prévisible bénéfices / risques. La question, me semble-t-il, n'est pas tant : « Que modifieront les OGM? », que : « Quels bénéfices vraiment importants pensons-nous que les OGM pourraient apporter à l'humanité, qui compenseraient les risques éventuels auxquels ils pourraient l'exposer? »

Il nous faut essayer de raisonner en termes de rapport bénéfices / risques, si nous ne voulons pas en arriver à des absurdités comme la notion de « risque zéro », qui ne veut rien dire.

La question la plus importante, à mon sens, n'est pas celle de la prévisibilité ou de la maîtrise totale — un ancien rêve, orgueilleux et souvent dangereux, de l'humanité — mais, à un niveau plus humble, la question de la responsabilité. Il nous faut essayer d'agir le mieux possible,

en prenant en compte les autres, autour de nous. Essayer d'anticiper, d'accompagner et d'analyser les conséquences de nos actes. Accepter de remettre en question nos certitudes et d'explorer l'inconnu. Considérer nos choix comme révisables et accepter de les réviser si nous pensons nous être trompés. Et ne jamais céder à l'illusion d'avoir enfin compris, de savoir une fois pour toutes. D'avoir trouvé la réponse et de ne plus avoir besoin de chercher.

JULIA KRISTEVA : Je vous remercie encore de la rigueur dont vous faites preuve dans vos démonstrations et vos exposés, et en même temps de la polyphonie de cette rigueur. C'est assez exceptionnel pour être souligné. Grâce à vous, cette soirée a été d'une grande intensité, entre plaisir et précision.

*Conférence prononcée le 9 décembre 2003,
mise à jour en décembre 2005*

Les auteurs

JEAN CLAUDE AMEISEN est médecin et chercheur, professeur d'immunologie à l'université Paris Diderot-Paris 7 et à l'hôpital Bichat, président du Comité d'éthique de l'INSERM. Il dirige l'équipe de recherches « Mort cellulaire programmée, pathogenèse du sida et interactions hôte / agents infectieux », EMI-U9922, INSERM-université Paris Diderot-Paris 7. Son ouvrage *La Sculpture du vivant* (Seuil, 1999, 4^e éd. mise à jour, coll. « Points Sciences », 2003) a obtenu le prix Biguet de philosophie de l'Académie française et le prix Jean-Rostand.

Cet éminent spécialiste de « la mort cellulaire programmée », qui n'ignore pas que la littérature est elle-même une expérience de vie et de mort, dans ses thèmes comme dans ses risques, ne demande pas aux sciences du vivant de se substituer aux questionnements éthiques ; ni d'exporter dans la morale ou la politique contemporaines des soi-disant « réponses » qui nous enfermeraient dans la reconstitution de nos origines enfin modélisées. Il veut au contraire « nous permettre d'inventer, de choisir et de bâtir librement notre avenir dans le respect de l'altérité et de la dignité humaine ». En d'autres termes, de connaître les logiques qui gouvernent notre biologie sans que les résonances anthropomorphiques remplacent les exigences philosophiques et éthiques.

ANDRÉ GREEN est médecin psychiatre, psychanalyste titulaire à la Société psychanalytique de Paris depuis 1965. Son œuvre est caractérisée par une ouverture à la philosophie et à la littérature.

Parmi ses ouvrages : *Le Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, PUF, 2004 (1^{re} éd. 1973) ; *Un œil en trop*, Minuit, 1981 ; *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, 1983 ; *La Folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Gallimard, 1990 ; *La Déliaison*, Les Belles Lettres, 1992 ; *Le Travail du négatif*, Minuit, 1993 ; *La Causalité psychique. Entre nature et culture*, Odile Jacob, 1995 ; *L'Enfant de ça. Pour introduire la psychose blanche* (avec Jean-Luc Donnet), Minuit, 1995 ; *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, PUF, 2002 ; *La Pensée clinique*, Odile Jacob, 2002 ; *Hamlet et « Hamlet »*. *Une interprétation psychanalytique de la représentation*, Bayard, 2003 ; *Le Travail psychanalytique*, PUF, 2003 ; *La Lettre et la mort*, Denoël, 2004 ; *Jouer avec Winnicott*, PUF, 2005 ; *Sortilèges de la séduction*, Odile Jacob, 2005.

André Green est une des figures les plus importantes de la pensée psychanalytique française. Il a su construire une œuvre magistrale, à l'écoute de Freud et de Lacan. Construction théorique sans égale et clinique de la plus grande finesse, le travail d'André Green est une épistémologie psychanalytique ouverte sur l'histoire de la pensée, tenant compte aussi bien des développements du cognitivisme que de la philosophie classique, de la linguistique et de la pensée ethnologique que de la littérature et des œuvres d'art : autant d'avancées cruciales dans la recherche clinique contemporaine devenues des outils indispensables ainsi qu'une source d'inspiration pour tous les analystes aujourd'hui.

FRANÇOISE HÉRITIER a effectué sa première mission d'ethnologue en Haute-Volta, de 1957 à 1958. Neuf missions successives en Afrique occidentale l'ont mise en contact avec les populations samo, pana, mossi, bobo et dogon. Elle a commencé sa carrière en 1959 à l'École pratique des hautes études, est entrée au laboratoire d'anthropologie sociale du CNRS en 1967, a été élue directeur d'études à l'École des hautes études en sciences humaines et sociales en 1982 et professeur au Collège de France, où elle est devenue titulaire de la chaire d'« Étude comparée des sociétés africaines », la même année, après Claude Lévi-Strauss.

Les systèmes de parenté et d'alliance, les ensembles de pratiques sociales et de représentations symboliques constituent ses grandes lignes de recherche. C'est une chercheuse passionnée, rigoureuse, attentive aux faits, largement impliquée dans les débats et les recherches du monde contemporain, en même temps qu'un penseur ardent de la réflexion sur les nouvelles technologies de la procréation et du clonage, notamment. Elle est en outre présidente du Conseil national du sida, membre du Conseil consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie, du Conseil économique et social de la population et de la famille, de l'Académie universelle des cultures.

Parmi ses nombreux ouvrages, on retiendra : *L'Exercice de la parenté*, Seuil-Gallimard, 1982 ; *De la violence I et II*, Odile Jacob, 1999 ; *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Odile Jacob, 1994 (cette étude de « l'inceste du deuxième type » élargit la notion d'inceste du premier type entre consanguins, et en décrit le soubassement anthropologique : à savoir l'interdit de l'inceste entre deux corps consanguins de même sexe, mis en contact entre eux par un tiers qui transporte de l'un à l'autre, et de l'autre à l'un, des substances identiques : du même dans le même) ; *Masculin / féminin*, t. 1 : *La Pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996 ; et t. 2 : *Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, 2002.

JEAN-LUC NANCY est professeur de philosophie à Strasbourg et professeur invité aux universités de Berlin et de Berkeley, il est spécialiste des langues germaniques et de la littérature comme de la philosophie européennes. Parmi ses publications : *Le Titre de la lettre. Une lecture de Lacan* (avec Philippe Lacoue-Labarthe), Galilée, 1972 ; *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand* (avec Philippe Lacoue-Labarthe), Seuil, 1978 ; *Ego sum*, Flammarion, 1979 ; *Le Partage des voix*, Galilée, 1982 ; *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986 ; *Le Sens du monde*, Galilée, 1993 ; *Le Regard du portrait*, Galilée, 2000 ; *L'Intrus*, Galilée, 2000 ; *La Pensée dérobée*, Galilée, 2001.

La réflexion de Jean-Luc Nancy s'inscrit, à la suite des œuvres de Nietzsche, Heidegger et Benjamin, dans le courant des pensées du

dépassement de la métaphysique. Avec de telles pensées, la philosophie a mis en question sa signification, ou plutôt s'est mise en question comme signification. Elle a ouvert du même coup la question de la signification, et s'est, dans le même geste, ouverte à elle. Pour Jean-Luc Nancy, il y a là un point de non-retour à partir duquel il s'agit de rappeler la philosophie à sa tâche proprement philosophique : *rouvrir le sens au travail du sens*.

CLAUDE RÉGY est metteur en scène. Il s'est consacré aux auteurs contemporains : Duras, Sarraute, Bond, dès les années 1960-1970. Il a introduit en France : Peter Handke, Botho Strauss, Gregory Motton, Jon Fosse, David Harrower. Il a fait connaître des poètes, Wallace Stevens, Charles Reznikoff, Henri Meschonnic.

Ses derniers travaux : *4.48 Psychose* (Sarah Kane), *Variations sur la mort* (Jon Fosse), *Comme un chant de David* (traduction des Psaumes, Henri Meschonnic).

Il a également mis en scène des opéras (Théâtre du Châtelet, Opéra Bastille, KunstenFestival des Arts de Bruxelles, Festival d'Aix-en-Provence).

Grand Prix national du théâtre en 1991, prix des Arts de la scène de la Ville de Paris en 1994.

Claude Régy a publié trois livres sur son travail : *Espaces perdus*, Plon, 1991, rééd. aux Éd. des Solitaires intempestifs, 1998 ; *L'Ordre des morts*, Éd. des Solitaires intempestifs, 1999 (prix du Syndicat de la critique 2000 : meilleure publication sur le théâtre) ; *L'État d'incertitude*, Éd. des Solitaires intempestifs, 2002. Il a réalisé un film : *Nathalie Sarraute. Conversations avec Claude Régy* (1989).

Des quelque soixante-dix mises en scène qu'a effectuées Claude Régy, accueillies dans le monde entier, on dégagera quelques traits : la tension vers une écriture et un théâtre contemporains ; une lutte constante contre le paradigme naturaliste ; un travail à l'articulation d'un régime de parole et d'un régime d'espace, sans que jamais l'un des deux régimes perde l'autre de vue. On relèvera aussi trois propositions neuves : une proposition sur le langage, une proposition sur l'espace et une proposition sur l'acteur, visant à ce que Claude Régy

appelle lui-même « la transmission ondulatoire des dérangements imperceptibles », qui advient quand on travaille, comme lui, à partir du réel, depuis sa potentialité. On ne manquera pas de lire le texte du séminaire CNRS de Marie-Madeleine Mervant-Roux intégralement consacré à Claude Régy (sous la direction de M.-M. Mervant-Roux, avec la collaboration d'Arnaud Rykner), dans la collection « Les Voies de la création théâtrale » aux Éditions du CNRS.

1. Introduction

2. Les fondements de la culture

3. L'évolution de la culture

4. La culture et la société

5. La culture et l'économie

6. La culture et la politique

7. La culture et la religion

8. La culture et la science

9. La culture et l'art

10. La culture et le sport

11. La culture et la technologie

12. La culture et l'éducation

13. La culture et la santé

14. La culture et l'environnement

15. La culture et le développement durable

16. La culture et la mondialisation

17. La culture et l'identité

18. La culture et la diversité

19. La culture et la paix

20. La culture et le futur

Table

<i>La question des questions,</i> préface de FRANCIS MARMANDE	7
FRANÇOISE HÉRITIER : <i>Modèle dominant</i> <i>et usage du corps des femmes</i>	15
JEAN-LUC NANCY : <i>Une exemption de sens</i>	87
ANDRÉ GREEN : <i>Négatif et négation en</i> <i>psychanalyse</i>	119
CLAUDE RÉGY : <i>Les états latents du réel</i>	163
JEAN CLAUDE AMEISEN : <i>La mort et la sculpture</i> <i>du vivant</i>	193
Les auteurs	277