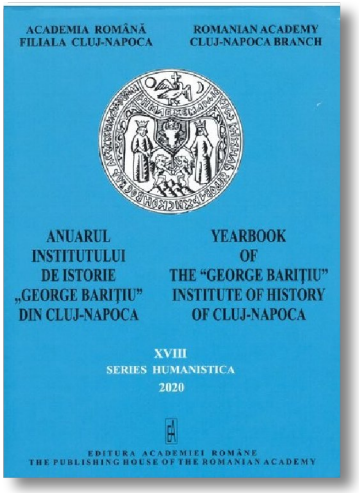

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Quelques remarques sur le sens opposé des mots originaires chez Freud, Benveniste et Lacan

Marcel Hosu

How to cite this article:
Hosu, Marcel (2020) *Quelques remarques sur le sens opposé des mots originaires chez Freud, Benveniste et Lacan*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 18, pp. 233–256.
DOI: 10.5281/zenodo.22964399

© 2020: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

QUELQUES REMARQUES SUR LE SENS OPPOSÈ DES MOTS ORIGINAIRES CHEZ FREUD, BENVENISTE ET LACAN

Marcel Hosu [1]

Eberhard Karls Universität Tübingen

Abstract: *A FEW REMARKS ON THE ANTITHETICAL MEANING OF PRIMARY WORDS IN FREUD, BENVENISTE AND LACAN - The article analyses the clash between linguistics and psychoanalysis with regard to the supposed antithetical meaning of primary words. Taking the encounter between Lacan and Benveniste as a starting point, it discusses the majority of arguments that have been brought forward in this longstanding debate, often led by confusion with re*

gard to its object. After insisting upon the necessary distinction between language and speech, passing through two important excursions, on the one hand into the question of being and signification and on the other hand into the wonderful world of Heraclitean opposites, the article finishes with an extended and chronological analysis of all major references which exist in Freud's works about this subject.

Keywords: *antithetical sense, speech, language, unconscious, signification, Freud, Lacan, Heraclitus, Shakespeare.*

À la fin de la leçon du 23 novembre 1955 du séminaire *Les psychoses* Lacan dit: « Une conférence de M. Benveniste l'année dernière vous a présenté une critique efficace du point de vue du linguiste, mais il n'en reste pas moins que la remarque de Freud prend toute sa portée de l'expérience des névrosés » (Lacan, 1955/1981, p. 36). Lacan parle ici du fameux article de Freud *Le sens opposé des mots originaires* et de la conférence de Benveniste (1954/1966) qui porte directement dessus, intitulée *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne.* Il s'agit de la thèse selon laquelle il y a « une analogie entre le langage de l'inconscient, qui n'admet pas de contradictions, et ces mots primitifs qui se caractériseraient de désigner les deux pôles d'une propriété ou d'une qualité, bon et mauvais, jeune et vieux, long et court etc. » (Lacan, 1955/1981, p. 36).

[1] Marcel Hosu M.A. is a doctoral student at the Eberhard Karls University of Tübingen and an associate researcher at the European College in Cluj-Napoca. His research themes are: Psychoanalysis, Heideggerian Phenomenology, the thought of Parmenides. His main areas of research are: phenomenology, psychoanalysis, linguistics, poetry, ontology and ancient philosophy.

Anuarul Inst. de Istorie „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XVIII, 2020, p. 233–256

Benveniste, « contrairement à ce qu'espérait le psychanalyste » — dit Josette Larue-Tondeur (2010, p. 1973) —, critique cette thèse formulée par Karl Abel et reprise par Freud dans son article homonyme. Il semble que Lacan ait lui-même incité Benveniste à traiter de la thèse freudienne[2], mais je ne suis personnellement pas sûr qu'il ait été nécessairement déçu de la suite. Lacan semble ne pas dévier de son expérience clinique ; si les linguistes disent autre chose ils se trompent. Je cite encore une fois Lacan (1955/1981) : « la remarque de Freud prend toute sa portée de l'expérience des névrosés », et il continue paradoxalement, « s'il y avait quelque chose pour en garantir la valeur, ce serait bien l'accent que lui confère au passage le dénommé Schreber » (p. 36). La question est tranchée. Freud, nous dit Lacan (1955/1981) dans la leçon de 25 janvier, « avait simplement le tort de prendre pour référence un linguiste qu'on trouvait un peu avancé, mais qui touchait quelque chose de juste » (p. 124).

Cette lecture est à mon avis une mauvaise lecture de l'événement. D'une part, il ne s'agit pas de s'éloigner des sciences linguistiques et de leur opposer des faits purement cliniques, comme si la clinique lacanienne ne se fondait pas sur des découvertes linguistiques. Il ne s'agit pas non plus, d'autre part, d'une critique de la thèse freudienne par Benveniste. Ce dernier s'étonne simplement que Freud ne voie pas sa thèse confirmée clairement par le mythe et la poésie: « Freud ne comprenait pas qu'il aurait pu trouver [dans le surréalisme poétique] quelque chose de ce qu'il cherchait à tort dans le langage organisé » (Benveniste, 1954/1966, p. 83).

La critique de Benveniste (1954/1966), orienté donc seulement contre Abel, peut se réduire à une seule phrase : aucune *langue organisée* — ce qui veut dire toutes les langues qu'on parle, anciennes ou nouvelles — n'échappe à priori pas au principe de contradiction (p. 82). L'existence des mots avec des sens opposés est une illusion qui disparaît quand on la regarde de plus près.

Une première et la plus simple dissolution de l'apparente existence de ces mots peut être tirée d'une remarque faite par Claude Hagège dans son livre *L'homme des paroles* (1985, p. 149-151). On pourrait l'appeler « la solution par la généralité ». C'est une idée qui vise aussi une expérience personnelle, un résidu porté depuis mon enfance à l'âge adulte que je vais prendre comme exemple. En allant me coucher je disais à ma mère de tirer les rideaux *sur* la fenêtre. En me levant je disais la même chose : tirer les rideaux *sur* la fenêtre et pas *de* la fenêtre. L'action de déplacer le rideau, n'importe dans quelle direction, était désignée par le même mot: *pe* en roumain. C'est tard dans ma vie que quelqu'un a attiré mon attention sur le fait qu'il y avait une différence entre *sur* et *de* (*pe* et *de pe* en roumain) quand il s'agissait de tirer les rideaux. Il s'est ensuivi que, ce qui d'un

[2] Lacan s'est tourné vers Benveniste, « le plus grand [linguiste] qui fût parmi les français », en lui demandant une contribution sur cette intrigante question des mots à sens antithétique que Freud avait soulevée dans son compte rendu de l'article du philologue Karl Abel sur les mots primitifs. (Ducard, 2012. Voir aussi : Larue-Tondeur, 2010, p. 173)

point de vue géométrique était une droite désignant simplement un lieu, est devenu un vecteur indiquant également une orientation, une direction. Il n'y avait dès lors plus aucun moyen de revenir à la généralité d'avant, dont le flou même était devenu très étrange.

C'est exactement ce genre d'exercice que croit nous proposer Karl Abel. Imaginez-vous que les égyptiens disaient *fort* pour dire à la fois *fort* et *faible*. La solution contre l'idée qu'il s'agissait ici d'un sens opposé est simple : ils ont désigné une notion plus générale, une sorte de droite représentant la force sans indiquer le sens : force ou faiblesse. Le sens opposé du mot latin *altus*, qui dit en même temps *haut* et *profond*, est infirmé par Benveniste d'une manière similaire en révélant le fait qu'il désigne une distance non orientée (Benveniste, 1954/1966, p. 81). Il donne comme exemple la profondeur, *altus*, de la mer ou du ciel.

J'ai découvert cette référence à Hagège dans un livre de Lina Balestrière intitulé *Freud et la question des origines* et qui traite aussi le problème d'*Urworte*, *Ur* - étant en allemand le préfixe qui désigne l'origine. Elle prend tous ses arguments de l'étude d'Alain Gibeault, *Destins de la symbolisation*, et formule sa propre conclusion de la manière suivante : « langue et écriture ont une logique qui exige le maintien du principe de contradiction », en ajoutant « en tant qu'elles visent à la communication » (Balestrière, 2008, p. 137). C'est une condensation de troisième ordre qui ne rend pas justice à l'argument de Benveniste perdu en chemin. Elle ne cite même pas la suite de l'argument de Gibeault qui change la visée de son écrit : « Il peut toutefois en être autrement si l'écriture ne vise pas à communiquer mais à dissimuler, à cacher » (Gibeault, 1989, p. 1560).

Ce que dit Gibeault à la page suivante est encore plus important. Il énonce clairement que la langue n'a pas toujours comme but principal la communication. C'est n'est pas un hasard si Lacan discute la thèse de Freud à propos de Schreber. La langue primitive évoque dans ce contexte « la pensée concrète et démétaphorisée des schizophrènes, où la fonction référentielle du signe est totalement mise en cause. La pensée concrète est le contraire d'une langue, comme en témoigne d'ailleurs la langue fondamentale de Schreber, à laquelle Freud compare cette langue primitive », dit Gibeault (1989, p. 1561). Cette langue fondamentale conduit nécessairement à une « mise en cause de la fonction de communication de la langue » (p. 1561).

Ce serait donc une erreur de croire que Benveniste (1954/1966) rejette les mots avec un sens opposé sur le fond de la communicabilité. Il parle par contre de la « logique du langage » (p. 82). Je cite le long passage qui concentre son argument :

> En tant qu'institution collective et traditionnelle, toute langue a ses anomalies, ses illogismes, qui traduisent une dissymétrie inhérente à la nature du signe linguistique. Mais il n'en reste pas moins que la langue est système, qu'elle

> obéit à un plan spécifique, et qu'elle est articulée par un ensemble de relations susceptibles d'une certaine formalisation. Le travail lent mais incessant qui s'opère à l'intérieur d'une langue ne s'opère pas au hasard, il porte sur celles des relations ou des oppositions qui sont ou ne sont pas nécessaires, de manière à renouveler ou à manipuler les distinctions utiles à tous les niveaux de l'expression. L'organisation sémantique de la langue n'échappe pas à ce caractère systématique. C'est que la langue est instrument à agencer le monde et la société, elle s'applique à un monde considéré comme ‹ réel › et reflète un monde ‹ réel ›. Mais ici chaque langue est spécifique et configure le monde à sa manière propre. Les distinctions que chaque langue manifeste doivent être rapportées d'emblée à une évaluation universelle. A cet égard, les langues anciennes ou archaïques ne sont ni plus ni moins singulières que celles que nous parlons, elles ont seulement la singularité que nous prêtons aux objets peu familiers. Leurs catégories, orientées autrement que les nôtres, ont néanmoins leur cohérence. Il est donc a priori improbable — et l'examen attentif le confirme — que ces langues, si archaïques qu'on les suppose, échappent au ‹ principe de contradiction › en affectant d'une même expression deux notions mutuellement exclusives ou seulement contraires. (Benveniste, 1954/1966, p. 82)

Ce sur quoi Benveniste (1954/1966) insiste est donc une certaine cohérence de catégories des langues qui découpe le réel, chaque langue à sa façon, sans aucune référence à des catégories transcendantales absolues, mais avec un système de référentialité interne et particulière. C'est cette cohérence qui empêcherait qu'on dise en même temps une chose et le contraire. Que reste-il, dès lors, de ce sur quoi Freud et Lacan insistent : l'expérience des névrosés, le langage du rêve, mais aussi la langue dans la psychose ?

Une première option serait d'insister, comme le fait Larue-Tondeur (2010), sur le fait que « les propos de Benveniste sont contestables » (p. 173), même du point de vue linguistique. Contrairement à ce que Benveniste admet comme évidence, la présence évidente des porteurs des sens opposés dans la littérature (« sous l'influence des forces psychiques », d'après lui), ces phénomènes linguistiques seront présents « dans tous les domaines de la parole » (p. 173). Elle donne une pléiade d'exemples :

> Les termes ‹ rien › et ‹ personne › font preuve d'énantiosémie selon leur distribution contextuelle. […] La formulation ‹ comme par hasard › ne s'emploie que pour nier le hasard. […] L'expression populaire antiphrastique ‹ Ça crève les yeux › signifie ‹ c'est évident, bien visible ›. […] Dans le même domaine de la vision, ‹ être ébloui › peut signifier ‹ ne plus rien voir › ou ‹ être émerveillé par ce qu'on voit ›. Une exclamation populaire telle que ‹ c'est la meilleure! › est employée comme antiphrase si bien que ‹ la meilleure › désigne le paroxysme du pire […] L'adjectif terrible, qui véhiculait originairement un sens uniquement négatif, s'est adjoint le sens inverse d'intensité positive, cela sous l'influence d'une pratique populaire de l'antiphrase. Le premier sens tend à se raréfier. (Larue-Tondeur, 2010, p. 174)

Elle semble nous dire qu'il faut réduire la distance entre langue parlée et littérature, l'origine littéraire de nos expressions communes étant habituellement oubliée.

Elle ajoute que toutes ces expressions — qui tirent d'après elles leur origine d'une ambivalence psychique — sont une seule manifestation parmi les autres d'une ambivalence plus profonde. Larue-Tondeur (2010) conclut : « L'ambivalence qui caractérise notre psychisme se reflète dans la langue, dans la pensée et dans l'imaginaire ainsi que dans nos comportements sociaux. » (p. 174). C'est une conclusion qui semble être dans la ligne de pensée de Freud, sur laquelle je reviendrai. Mais peut-on dire la même chose avec Lacan ? Ne commettrions-nous pas une erreur qui semble prendre notre langage comme étant structuré par l'inconscient, plutôt que de considérer l'inconscient comme étant structuré par le langage ? — comme si l'ambivalence de notre psychisme était antérieure au langage. L'erreur de ce renversement est explicitement démasquée par Benveniste (1954/1966) dans cet article : « justement dans les sociétés ‹ primitives ›, loin que le langage reproduise l'allure du rêve, c'est le rêve qui est ramené aux catégories de la langue » (p. 83).

Il est vrai par exemple que, selon Laurent Danon-Boileau (2013) : « la rhétorique permet de construire des énoncés comparables aux images visuelles du rêve : ils peuvent dire un jugement et le jugement opposé » (p. 108). Le contraire est donc aussi vrai. Bien sûr que la rhétorique peut imiter le rêve. Benveniste conclut avec cette remarque sur le *style* qu'il oppose au *langage* et qui vise ce deuxième mouvement : « c'est dans le style plutôt que dans la langue, que nous verrions un terme de comparaison avec les propriétés que Freud a décelées comme signalétiques du ‹ langage › onirique » (Benveniste, 1954/1966, p. 86-87). Il continue :

> On est frappé des analogies qui s'esquissent ici. L'inconscient use d'une véritable ‹ rhétorique › qui, comme le style, a ses ‹ figures ›, et le vieux catalogue des tropes fournirait un inventaire approprié aux deux registres de l'expression. On y trouve de part et d'autre tous les procédés de substitution engendrés par le tabou : l'euphémisme, l'allusion, l'antiphrase, la prétérition, la litote. (p. 86-87)

Ce que Benveniste dit semble aller dans la même direction que Larue-Tondeur, qui le critique apparemment, sans avoir non plus saisi l'ampleur de son argument. Pour mieux comprendre, il faut lire attentivement le début de son article où il pose la distinction sur laquelle est fondée toute la suite : la distinction entre *parole* et *langage*. Ainsi, « L'analyste opère sur ce que le sujet lui *dit* » (Benveniste, 1954/1966, p. 75). L'univers de la parole – qui est dans cet article synonyme de discours – est pour Benveniste l'univers de la subjectivité (p. 77) :

> Tout au long des analyses freudiennes, on perçoit que le sujet se sert de la parole et du discours pour se ‹ représenter › lui-même, tel qu'il veut se voir, tel qu'il appelle l'‹ autre › à le constater. Son discours est appel et recours, sollicitation parfois véhémente de l'autre à travers le discours où il se pose désespérément, recours souvent mensonger à l'autre pour s'individualiser à ses propres yeux. Du seul fait de l'allocution, celui qui parle de lui-même installe l'autre en soi et par là se saisit lui-même, se confronte, s'instaure tel qu'il aspire à être, et finalement s'historise en cette histoire incomplète ou falsifiée. Le langage est donc ici utilisé comme parole. (p. 77-78)

Nous avons donc une opposition entre parole et langage : parole comme lieu de la subjectivité et langage qui est d'après Benveniste (1954/1966) une « structure socialisée » (p. 78). Le vrai débat du sens opposé des mots ne semble donc pas être un débat sur leur existence, mais sur leur endroit. Pour Benveniste (1954/1966), ils se placent purement du côté de la parole. L'antinomie entre parole et langage est indiscutable (p. 78), différence que Benveniste (1954/1966) tire du « brillant mémoire sur la fonction et le champ de la parole et du langage en psychanalyse, [du] docteur Lacan » (p. 77). Il s'agit d'après Benveniste (1954/1966) donc de « deux symbolismes » : « Au-delà du symbolisme *inhérent* au langage, [le psychanalyste] percevra un symbolisme *spécifique* qui se constituera, à l'insu du sujet, autant de ce qu'il omet que de ce qu'il énonce » (p. 78, *italiques ajoutés*).

Mais est-il suffisant de placer l'origine de ces phénomènes dans le symbolisme propre à un inconscient, qui a « sa propre syntaxe », comme le dit Benveniste (1954/1966, p.78) ? Ne devrions-nous pas au moins entretenir l'hypothèse selon laquelle cette curiosité de la langue pourrait être originaire non pas de la parole mais de *l'ordre* symbolique même, en tant qu'il est ordonné ?

Pour coller à ce mot « syntaxe » employé par Benveniste, nous pouvons évoquer une autre manière de penser l'origine du sens opposé. Selon Pierre Cadiot et Leland Tracy (2003) : « Les sens opposés proviennent d'un effet de bord, qui d'une part, tient à l'investissement par un imaginaire binaire (antonymie) et, d'autre part, se situe dans la continuité d'une variation systématique de la valeur des mots en contexte » (p. 44). Leur exemple est éclairant : *Il y a travail et travail*. Le sens opposé est pour eux « un artifice », « un effet de surface » (p. 33) pour lequel on n'a pas besoin de plus que de la syntaxe :

> La mise en forme syntaxique force à dissimuler une même entité et à charger cette confrontation du même pour en dégager une altérité posée, qu'on peut au reste qualifier à sa guise. Au moment où on fait émerger une dissociation entre deux occurrences d'une même unité lexicale (ici *travail*), la dissociation est investie sur fond d'opposition. (Cadiot & Tracy, 2003, p. 44)

Sommes-nous toujours ici purement dans la rhétorique ? La phrase *Il y a travail et travail* reste évidemment un exemple de phrase rhétorique. Mais n'est-il pas pensable qu'on touche avec cet exemple, qui met l'accent sur l'ordre des mots, un tout autre domaine : celui du principe organisateur de la chaîne signifiante ?

Dans la leçon du 25 janvier 1956 du séminaire sur *Les Psychoses*, Lacan (1955/1981) résume dans une phrase l'argument de Benveniste : « Là où il existe des mots, ils sont forcément faits par couples d'oppositions, ils ne peuvent joindre en eux-mêmes deux extrêmes » (p. 124). Mais, ajoute-il: « Quand nous passons à la signification c'est autre chose » (p. 124).

Il faut attendre deux semaines pour qu'il reprenne et développe cette idée, dans un contexte précis : la problématique du signifiant dans le réel. « Résumons-nous », dit Lacan (1955/1981),

> le sens va toujours vers quelque chose, vers une autre signification, vers la clôture de la signification, il renvoie toujours à quelque chose qui est en avant ou qui revient sur lui-même. Mais il y a une direction. Est-ce à dire que nous n'avons pas de point d'arrêt ? (p. 155)

Quel est le point d'arrêt du discours ?, demande Lacan (1955/1981). La première réponse sera négative : ce n'est pas « l'indication de la chose » (p. 155). L'explication existait déjà chez saint Augustin :

> Si je désigne quelque chose par un geste du doigt, on ne saura jamais si mon doigt désigne la couleur de l'objet, ou sa matière, ou si c'est une tâche, une fêlure, etc. Il faut le mot, le discours, pour le discerner. (p. 155)

Quelle est donc la « référence fondamentale du discours » ? Lacan (1955/1981) choisit de dire qu'il est à placer « toujours au niveau de ce terme problématique qu'on appelle l'être » (p. 155) — terme problématique effectivement.

Prenons un moment pour éclairer un point de confusion à propos de la notion d'être : la distinction élémentaire dans la philosophie classique entre l'être et l'essence. On a d'un côté ce qu'on appelle couramment « l'être » (d'une chose ou de quelqu'un) ou l'être du sujet (qu'il lui manque structurellement). Cet « être » n'est pas l'être comme concept philosophique, mais ce qu'on appelle en latin *quidditas* ou *essentia.* C'est la réponse à la question : « qu'est-ce que c'est que cette chose ? » ou, reformulé, « quel est le signifiant qui la représente ? ». L'être comme concept est, lui, la traduction de *l'existentia*. Cette distinction vient bien avant le renouvellement de la question de l'être au XX^{e} siècle. Elle renvoie aux débats médiévaux. Ce que fait Heidegger par exemple est un pas de plus, en disant que même l'*existentia* a été voilée et qu'elle est restée figée selon les époques dans des *concepts* comme *ens creatum* ou comme *objet*.

Lacan (1955/1981) dit dans la phrase suivante, immédiatement après avoir évoqué l'être : « Je ne voudrais pas ici faire un discours trop philosophique » (p. 155), ce qui pourrait indiquer qu'il n'y s'intéresse pas. Mais je pense que cela pourrait être aussi, parce que le débat qui se porte dans la philosophie même, a abouti à une sorte de renoncement au questionnement conceptuel de l'être,

Heidegger étant le premier à en montrer les limites. La manière dont Lacan (1955/1981) poursuit après avoir refusé d'entrer dans ce discours philosophique s'inscrit effectivement dans le même style qu'Heidegger — un style presque poétique, évoquant cependant plusieurs traditions que le philosophe : « Je vous prie donc de vous arrêter un instant à ceci », commence-t-il,

> Vous êtes au déclin d'une journée d'orage et de fatigue, vous considérez l'ombre qui commence d'envahir ce qui vous entoure, et quelque chose vous vient à l'esprit, qui s'incarne dans la formulation *la paix du soir*. Je ne pense pas que quiconque a une vie affective normale ne sache pas que c'est là quelque chose qui existe, et qui a une valeur tout autre que l'appréhension phénoménale du déclin des éclats du jour, de l'atténuation des lignes et des passions. Il y a dans *la paix du soir* à la fois une présence, et un choix dans l'ensemble de ce qui vous entoure (p. 156).

De quoi parle-t-il ? La réponse vient dans la leçon suivante : il parle du signifiant. Pourquoi alors cette excursus de *la paix du soir*, qui n'a pas été très bien reçu par son auditoire ? Il se sent obligé d'y revenir et de leur donner « la solution de l'énigme que semble avoir constitué pour certains mon morceau de bravure de la dernière fois sur la paix du soir » (Lacan, 1955/1981, p. 168). Sa thèse était simple : « la réalité est marquée d'emblée de la néantisation symbolique » (Lacan, 1955/1981, p. 168).

Arrivons-nous donc à l'autre possible conception des mots avec un sens contraire ? Dès le début il s'agissait pour Freud de trouver une analogie entre les mots primitifs et « le langage de l'inconscient, qui n'admet pas de contradictions » (Lacan, 1955/1981, p. 36). L'inexistence de la négation est donc au centre de ce problème, et c'est pour cela qu'il est impératif d'y réintégrer la pluralité sur laquelle Lacan a tant insisté. Je parle bien sûr premièrement de la distinction entre la *Verneinung*, la dénégation, qui ne se produit pas au niveau de l'inconscient, la *Verdrängung* qui est le refoulement, et la *Verwerfung* du signifiant, qui est autre chose.

Qu'en est-il alors avec *la paix du soir* ? Faut-il ignorer ce que Lacan dit dans la leçon précédente et nous concentrer seulement sur les clarifications qu'il donne après ? Il indique que non : « Ce n'est pas une excursion qui, comme le dit Platon, fait une discordance, et manque au ton analytique » (Lacan, 1955/1981, p. 169), même si il faut ajouter que le changement de ton entre les deux leçons est perceptible. « Si vous lisez le texte de Freud sur le président Schreber » continue-t-il, « vous le verrez aborder comme un argument clinique pour la compréhension dudit Président, la fonction qu'a joué chez un autre de ses patients la prosopopée de Nietzsche dans son *Zarathoustra* qui s'appelle *Avant le lever du soleil* » (Lacan, 1955/1981, p. 169). Il s'agit effectivement d'un patient de Freud qui a perdu son père très tôt et qu'il le cherchait « *in allem Großen und Erhabenen der Natur* » (Freud, 1910/1973, p. 179) : dans tout ce qui est grand et sublime dans la nature. Ce patient conduit Freud à penser que l'écrit de Nietzsche a été produit par le

même sentiment de *Sehnsucht*, de vague à l'âme ou de langueur. Ce n'est pas le patient qui fait ce lien, mais Freud lui-même dans un paragraphe où il parle du soleil comme symbole du père.

Qu'est que c'est donc « la néantisation symbolique » ? L'exemple que prend Lacan reste dans le même champ lexical : le jour et la nuit. C'est quand l'être humain se détache du jour qu'on parle de néantisation symbolique (Lacan, 1955/1981) : « L'être humain n'est pas, comme tout nous laisse à penser que l'est l'animal, simplement immergé dans un phénomène comme celui de l'alternance du jour et de la nuit » (p. 169). Lacan conclut : « L'être humain *pose* le jour comme tel, et par là le jour vient à la présence du jour — sur un fond qui n'est un fond de nuit concrète, mais d'absence possible de jour. » (p. 169, *italiques ajoutés*).

Le fond sur lequel se pose le jour c'est donc la possibilité de l'absence du jour : « Le jour en tant que jour n'est pas un phénomène, le jour en tant que jour implique la connotation symbolique, l'alternance fondamentale du *vocal* connotant la présence et l'absence » (Lacan, 1955/1981, p. 170, *italiques ajoutés*). Je trouve intéressant le fait que Lacan choisisse ici le terme vocal. Cela semble être en continuation avec ce qu'il disait la semaine d'avant quand il parlait du *verbal* :

> Voilà, n'est-ce pas, qui laisse entière la question de savoir quel rapport entretient *avec sa formulation verbale* cet ordre d'être, qui a bien son existence, équivalente à toute sorte d'autres existences dans notre vécu, et qui s'appelle la paix du soir. (Lacan, 1955/1981, p. 156, *italiques modifiés*)

Des êtres « qui ne la formuleraient pas verbalement » (Lacan, 1955/1981, p. 156) pourraient-ils distinguer cet ordre ? Comment cet ordre se présenterait-il à eux ?

> Ce pourrait être un sentiment de panique, par exemple, de la présence du monde, une agitation que vous notez au même moment dans le comportement de votre chat qui a l'air de chercher dans tous les coins la présence de quelque fantôme. (Lacan, 1955/1981, p. 156)

À la fin de la discussion assez longue et détaillée sur ce sujet, il conclut : « Nous sommes maintenant arrivés à la limite où le discours, s'il débouche sur quelque chose au-delà de la signification, c'est sur du signifiant dans le réel » (Lacan, 1955/1981, p. 157). La question posée au début de la « clôture de la signification » semble aboutir sur le thème du signifiant réel au-delà de la signification. Pourquoi donc mentionner la question de l'être ? Je le répète : « Le discours vise essentiellement quelque chose pour lequel nous n'avons pas d'autre terme que l'être » dit-il (Lacan, 1955/1981, p. 156).

Je pense qu'il faut remonter au tout début de la philosophie pour trouver une possible réponse, où il s'agit non seulement de la découverte de l'être et en même temps de l'absence, mais où on trouve aussi des références au sens contraire des mots.

C’est une charmante coïncidence que Parménide, jeune homme porté par son désir, θυμὸς, doive dépasser la porte *où jour et nuit se croisent*, pour arriver à la déesse sans nom. C’est lui qui a inventé le mot ἐόν en grecque (Gadamer, 1991, S. 30), d’où provient étymologiquement et historiquement le domaine de l’ontologie — le discours sur l’être. J'évoque ici deux passages qui posent la question du rôle du langage. Premièrement, le fragment B 4 qui commence avec les mots λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα[3] qu’on peut traduire : « regarde, comment les choses absentes sont, pour l’esprit, présentes. » Ensuite, les vers 35 et 36 du fragment B 8 : « car, en dehors de l’étant, en quoi il est énoncé, tu ne trouveras pas l’esprit. »[4] L’esprit, peut-on dire, est étroitement lié à « cela en quoi il est énoncé », à son support : ἐν ᾧ πεφατισμένον. On trouve ici, selon une interprétation possible, la capacité de rendre les choses absentes présentes par l’esprit, lié à son support énonciatif nécessaire.

Que se passe-t-il donc dans le poème quand on le regarde de plus près ? C’est n’est pas seulement une *onto-logie* qui se présente, mais aussi un certain engagement attendu de la part de la déesse de suivre « le mot », en grecque μῦθος, qu’on peut translittérer par *mythos* mais qui n’est pas à traduire par mythe. Il veut dire simplement « mot ». Il y a une distinction à faire, dans le poème, entre le *mythos* et le *logos*. Le *mythos* — comme indication du langage — renvoie à un mot, qui se présente d’une manière extrêmement particulière dans le poème : tout seul, presque hors contexte et hors syntaxe. Ce mot, nommé à deux endroits différents de la même manière[5], est le mot ἔστιν qui se traduit en français par « est ». Le mot ἔστιν est une expression sans sujet, impossible à construire dans la langue française, analogue à l’expression *pluit* en latin, qu’on doit traduire en ajoutant un sujet : *il pleut*. Il est possible de tirer la conclusion suivante d’une interprétation attentive du poème : pour arriver à suivre le *logos*, la théorie de l’être, il faut d’abord être ouvert au « mot », aux *mythos*, qui thématise le rapport au langage même.

Pourquoi évoquer tout cela ? Pour indiquer que, dès le début de l’ontologie, il y a une ambiguïté qui porte sur la possibilité de signifier l’être, et qui est en lien avec le fait qu’il y a quelque chose de l’ordre du langage qui doit faire « mariage avec le discours » comme le dit Lacan (1955/1981, p. 157), mariage avec le *logos*, pour qu’il arrive à signifier. Parménide est loin de formuler les choses dans ces termes et ce qu’il continue à faire après, dans le fragment B 8, nous donne toutes les raisons de critiquer (ou d’applaudir, comme le fait Lacan) « l’audace innocente » qu’il y avait dans l’espoir des présocratiques de trouver « la prise sur l’être » (Badiou, 2008, p. 8).

[3] Fragmentes numérotés après l’édition standard : Diels-Kranz (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

[4] Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

[5] Fragments B 2, 3 (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας) et B 8, 1 (μόνος δ΄ ἔτι μῦθος ὁδοῖο).

Si aux yeux de Lacan (1973/1975), Parménide a tort, comme il le dira beaucoup plus tard dans le séminaire *Encore*, c'est Héraclite (ca. 500 av. J.-C./ 2011) qui a raison — figure qui pourrait nous intéresser beaucoup dans ce contexte. Lacan cite pour étayer son propos le fragment B 93 : ὁ ἄναξ « le prince qui vaticine à Delphes » οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει αλλὰ σημαίνει « il n'avoue ni ne cache, [mais] il signifie » (Lacan, 1973/1975, p. 103). C'est chez Héraclite qu'on découvre des fragments étroitement liés au thème du sens contraire des mots. Héraclite dit : « Le chemin montant descendant est un et le même » (B 60 ; Héraclite, ca. 500 av. J.-C./2011, p. 408) et : « Sont le même le vivant et le mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux » (B 88 ; Héraclite, ca. 500 av. J.-C./2011, p. 372).

Il semble que ce n'est pas Abel qui observe pour la première fois le sens contraire des mots, ni Gottfried Heinrich von Schubert avant lui, référence donnée par Freud, ni même Quintilien auquel Freud se réfère aussi, mais Héraclite. L'amusante remarque de Oliver Kohns dans son article sur Freud et Schreber trouve encore un autre noyau : « Chaque origine supposée de la théorie n'est pas vraiment originale et comme pour les poupées matriochka, il y a derrière chaque début un autre » (Kohns, 2010, p. 72).

Mais plus intéressante que ces remarques d'Héraclite est la façon dont il joue avec la langue dans un autre passage : τῷ τόξῳ ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος (B 48, ca. 500 av. J.-C./2011). C'est un fragment qui vise l'équivoque présente dans le mot « bios ». Il est connu que jusqu'au IIe siècle, on écrivait sans espaces entre les mots, et sans accents. Avant la réforme carolingienne et l'invention de la minuscule afin de copier les manuscrits plus vite, on écrivait ainsi en majuscules.

Héraclite joue donc avec le mot ΒΙΟΣ, qui à l'écrit peut signifier aussi bien *la vie* (βίος) que *l'arc* (βιός). Le passage se laisse traduire par : « Pour l'arc, le nom est vie ; mais l'œuvre est mort ». L'arc « fait œuvre de *mort*, lui dont le nom signifie la *vie* » (Héraclite, ca. 500 av. J.-C./2011, p. 423).

Le fragment est à mettre en lien avec ce qu'il dit des contraires dans un autre passage : « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim » (B 67 ; Héraclite, ca. 500 av. J.-C./2011, p. 379). Le dieu n'est ni l'un ni l'autre, mais la différence constitutive de leur identité.

« La guerre est le père de toutes choses » dit un autre fragment célèbre (B 53 ; Héraclite, ca. 500 av. J.-C./2011, p. 441). À propos de Dieu, cependant, Héraclite dit autre chose. Pour comprendre ce qu'il dit dans la suite de ce fragment déjà cité, et le formidable jeu de langue qu'il fait et qui est fondé sur une subtile équivoque, il faut nécessairement regarder le texte en grec. Le dieu : ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ (B 67). Le jeu se centre sur les premières lettres : ΑΛΛΟΙΟΥΤΑΙ. Comme je le disais, il n'y avait pas d'espace entre les mots à ce temps-là. Nous pouvons donc les séparer comme nous le souhaitons. Si nous prenons le mot ΑΛΛΟΙΟΥΤΑΙ tout entier, la suite du fragment se laisse traduire : « il *change* comme le feu ». Si nous le divisons en lisant deux mots ΑΛΛ et ΟΙΟΥΤΑΙ, la phrase peut se traduire avec le

contraire : « *mais* il *reste le même* comme le feu » (Mikecin, 2013). Dieu change comme le feu / mais il reste le même comme le feu.

Pourquoi Lacan s'intéresse-t-il aux présocratiques ? D'après Badiou (2006), justement parce que les présocratiques ont « différencié l'identité », tandis que Platon a « identifié la différence » (p. 12). C'est la même chose qu'on trouve dans la tautologie de Parménide que Lacan considère « bête » : *l'être est*. C'est d'après moi aussi une manière de différencier l'identité, mais je ne vais pas y insister.

Revenons donc aux mots originaires. Je pense qu'il est temps de regarder ce que dit Freud lui-même de tout cela. Il y a dans l'œuvre de Freud six références importantes[6]. Commençons par l'article qui porte le nom du livre d'Abel que Freud commente : *Über den Gegensatz der Urworte*, paru en 1910. L'article est composé presque dans sa totalité de citations. Je n'analyserai pas les exemples tirés d'Abel. Comme l'a déjà dit Benveniste (1954/1966) : « Il est facile de montrer qu'aucune des preuves alléguées par Abel ne peut être retenue. » (p. 83). Il se contente d'analyser des exemples « pris aux langues occidentales » (Benveniste, 1954/1966, p. 83), mais il semble que « les affirmations d'Abel concernant la langue des Égyptiens sont devenues caduques » bien avant déjà, « depuis les travaux de Johann Adolf Erman (1854-1937), fondateur de l'égyptologie moderne » (Freud, 1993a, p. 167).

Freud se réfère aussi à un autre auteur que j'ai déjà nommé au tout début de son article : Gottfried Heinrich von Schubert et son livre *Die Symbolik des Traumes* paru en 1814. C'est en rapport avec le rêve que Schubert parle de sens opposé des mots, une pratique qui vient de l'Antiquité, nous dit Freud (1910/1993a, p. 169, 1970b, p. 229). La visée recherchée par Schubert, indiquée dans le chapitre auquel Freud se réfère, est moins intéressante pour notre sujet, puisqu'elle entend trouver dans le rêve des indices de divination de l'avenir. Plus étrange encore, la plupart des exemples de mots avec des sens opposés donnés par Schubert ne sont pas dans le chapitre indiqué par Freud, *Le langage du rêve*, mais dans le chapitre *D'une confusion babylonienne des langues*. Schubert les prend lui-même d'un autre auteur, Johann Arnold Kanne, qui a écrit au début du XIX[e] siècle le *Panthéon de la philosophie naturelle primitive*.[7] L'exemple le plus intéressant est la possible étymologie commune de ἔρως, *l'amour*, et ἔρις, *la discorde* : « Dans différentes langues, les mots signifiant „unité, réunion" et „ennemi, désunir" ont la même origine. » (Schubert, 1814/1982, p. 107, 1840, p. 103) D'après le dictionnaire de l'étymologie du grec ancien, il n'est pas sûr, au moins dans ce cas précis, que la thèse soit vraie. Il n'existe pas une étymologie

[6] En ordre chronologique : *Traumdeutung (1900), Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905), Über den Gegensinn der Urworte (1910), Totem und Tabu (1912), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916), Das Unheimliche (1919)*.

[7] Kanne, J.A., *Älteste Urkunde, Pantheon der ältesten Philosophie, System der indischen Mythologie*.

claire pour ἔρως, mais il semble que le -ι fasse partie de la racine du mot ἔρις (Frisk, 1954-1972), ce qui indiquait deux racines différentes.

Pour se référer encore à un linguiste plus ancien que ceux nommés précédemment – puisqu'il y en a apparemment toujours un – on trouve le *Traité de la formation méchanique des langues et des principes physiques de l'étymologie* écrit en 1765 par Charles de Brosses, qui n'était pas seulement linguiste, mais aussi président du parlement de Dijon. Il y évoque, parmi d'autres choses, le déplacement métonymique dans le développement des langues. (Kohns, 2010, p. 72). C'est par le déplacement du sens qu'on arrive à parler par exemple d'un « jeune sénateur », quand sénateur vient de *senex* qui veut dire « vieux » — ce que de Brosses appelle des vrais monstres étymologiques (Genette, 2001, p. 122).

Je reviens à Freud. Il faut remarquer qu'il commence son article avec une citation de lui-même, qui vient de la *Traumdeutung* — deuxième référence très importante. Je cite le passage entier :

> La façon dont le rêve se comporte à l'égard de la catégorie de l'opposition et de la contradiction est de plus frappante. Celle-ci est tout bonnement négligée, le ‹ non › semble pour le rêve ne pas exister. Avec une particulière prédilection, les oppositions sont contractées en une unité ou présentées en une seule fois. Mieux, le rêve s'octroie la liberté de présenter n'importe quel élément au moyen de son opposé-quant-au-souhait, de sorte que d'emblée on ne sait d'aucun élément susceptible d'avoir un contraire s'il est contenu positivement ou négativement dans la pensée de rêve. (Freud, 1900/2004, p. 362-363, 1972, p. 316)

On constate ici que la thèse des mots avec un sens opposé, qui concerne premièrement le rêve, est non seulement plus vaste, mais ne doit pas être dissociée du problème de la négation. Il poursuit avec un exemple :

> Dans l'un des rêves mentionnés […] la rêveuse descend en enjambant une balustrade tout en tenant dans ses mains un rameau de fleurs. Comme à propos de cette image il lui vient à l'idée l'ange portant dans la main une tige de lis dans les tableaux de l'Annonce faite à Marie (elle-même s'appelle Marie) et les jeunes filles vêtues de blanc allant en procession à la Fête-Dieu par le rues ornées de rameaux verts, il est tout à fait certain que le rameau en fleurs dans le rêve est une allusion à l'innocence sexuelle. Mais ce rameau est recouvert de fleurs rouges, dont chacune ressemble à un camélia. À la fin de sa route, est-il dit dans la suite de rêve, les fleurs sont déjà plus ou moins tombées. Suivent alors des allusions indéniables aux règles. Ainsi donc le même rameau […] présente l'innocence sexuelle et aussi son contraire. (Freud, 1900/2004, p. 363, 1972, p. 317)

Le même rameau, dit Freud (1900/2004, p. 369, 1972, p. 322) peu après, « signifie à la fois innocence et péché sexuel ». Voilà donc la thèse de Freud exemplifiée. C'est un exemple que je trouve surprenant, parce qu'il ne s'agit pas d'un élément de rêve, le rameau, qui signifierait en même temps son contraire, dans

ce cas-là le rameau n'ayant pas vraiment un contraire comme ce serait le cas avec jour et nuit. Il s'agit plutôt de ce que le rameau représente (*darstellt*) ou de ce qu'il signifie (*bedeutet*). C'est cette signification, à laquelle le rameau renvoie, qui a un contraire, signifié lui aussi par le même rameau. Il s'agit donc d'un mécanisme à trois éléments, et non d'un simple renversement.

Un peu plus tard, dans le chapitre *Les affects dans le rêve*, Freud revient sur la question :

> Une telle transformation dans le contraire est rendue possible par l'intime enchaînement associatif qui dans notre pensée attache la représentation d'une chose à celle de son opposé. Comme tout autre déplacement, elle sert aux fins de la censure, mais fréquemment aussi elle est l'œuvre de l'accomplissement de souhait [*Wunscherfüllung*], car au fond l'accomplissement de souhait ne consiste en rien d'autre que dans le remplacement d'une chose déplaisante pas son contraire. (Freud, 1900/2004, p. 521, 1972, p. 454)

Il s'agit donc d'un déplacement, qui comme toute autre déplacement est lié au désir.

Comment se fait-il donc qu'à partir de ces remarques, Freud en arrive à parler huit ans plus tard de la thèse d'Abel et des langues anciennes ? Il est impossible d'ignorer un autre aspect très important, qui est le fait que Freud lie toute cette problématique à la présence des symboles dans le rêve. C'est ou moins ce qu'il fait quand il revient en 1915-1916 sur cette question dans les *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, afin de résumer sa position.

D'après Lina Balestrière (2008), Freud s'intéresse aux *Urworte* pas seulement pour leurs sens contraires, mais pour mettre en évidence le contenu archaïque des rêves. Le matériel de rêve se compose d'après lui également des symboles. Ces symboles nous les connaissons : « à partir de sources très diverses, les contes et les mythes, les farces et les traits d'esprit, le folklore » (Freud, 1916/2000, p. 163, 1997, p. 168). Il y a effectivement une dimension qu'on pourrait dire universaliste chez Freud, liée à l'histoire des symboles, mais qui peut être trompeuse et mérite à ce titre une attention plus soignée.

Prenons la thèse de Lina Balestrière (2008) :

> La question des Urworte, mots originaires, représente le point de convergence du Freud fondateur d'une nouvelle science, la psychanalyse, la science des rêves, et du Freud praticien qui pose une méthodologie de l'interprétation basée sur les associations du patient, restes diurnes, souvenirs, perlaborations. Soutenir que la psychanalyse est une science impose de sauvegarder l'ancrage de son objet à l'universel ; soutenir que la psychanalyse est une pratique impose de sauvegarder l'ancrage de son objet particulier. (p. 139)

Ce serait donc pour garantir la scientificité de la psychanalyse que Freud s'intéresserait aux mots originaires. Balestrière (2008) souligne tout de même que

ce n'est pas par une « traduction fixe » (p. 140) que Freud résout le problème, mais par le maintien de « la nécessité d'un dualisme dans le sens » (p. 140).

Cette thèse doit être complétée par ce qu'écrit Gibeault (1989) dans *Destins de la symbolisation* :

> Devant cette structure à double sens, qui définit tout aussi bien le symbolisme de l'inconscient que le symbolisme du langage, Freud doit en fait trouver les principes de régulation qui permettent l'effectuation du sens. La langue du rêve confronte Freud à l'alternative suivante : soit une surdétermination du rêve, qui enlève toute possibilité de fixer le sens et dont on peut valoriser l'enchaînement infini comme chez Jung ; soit une clef des songes, comme dans les méthodes d'interprétation des rêvés, que Freud critique et auxquelles il est ramené dans ses recherches sur une symbolique du rêve aux significations constantes et extérieures au travail du rêve. On sait que Freud trouve dans le contexte associatif du rêveur une exigence spécifique du travail d'interprétation du rêve qui fixe des pertinences et permet d'échapper à l'arbitraire de la clef des songes ; mais en revanche la mise en cause par Jung de la dimension sexuelle de la libido et la nécessité de rendre compte de l'universalité de la symbolique le conduit à évoquer un *code du rêve* qui a valeur de *système et de loi*, et qui permet d'effectuer le sens au-delà des limites du rêveur. L'hypothèse d'une *langue primitive sexuelle* qui continuerait d'habiter les nuits du rêveur, vient appuyer l'option technique choisie par Freud. (p. 1561, *italiques ajoutés*)

Le but de Freud est donc de combattre la méthode interprétative de Jung et de garder la signification sexuelle du langage : « Dans la controverse avec Jung, le gain est immense. Si Freud a pu sauver sa découverte de l'inconscient et de la sexualité infantile, c'est *en privilégiant la pensée verbale* sur la pensée non verbale » — contrairement à Jung (Gibeault, 1989, p. 1561-1562, *italiques ajoutés*). Gibeault (1989) ajoute à la fin du paragraphe : « l'hypothèse théorique d'une langue primitive ne faisait que reporter le débat quant aux fondements d'un processus de symbolisation. On devine comment le recours à l'analyse philologique porte en germe l'interprétation lacanienne de l'inconscient. » (p. 1562, *italiques ajoutés*). Les explications de Gibeault parviennent à éclaircir en même temps l'enjeu de la signification sexuelle du langage et d'éloigner Freud d'un universalisme arbitraire.

Je passe maintenant à deux autres références dans l'œuvre de Freud qui doivent être discutées quant aux sens opposés des mots. Il s'agit bien sûr de « l'inquiétant », *das Unheimliche*, et du *tabou*. Ils semblent être les seuls exemples à respecter *ad litteram* la thèse des sens opposés telle que la formule Abel. Freud tire l'attention sur le fait que *heimlich* « familier » peut aussi signifier son contraire *unheimlich* « inquiétant ». Il nous renvoie au dictionnaire où le mot *heimlich* se présente avec deux sens : « qui fait partie de la maison, non étrange, apprivoisé, cher et intime » (Freud, 1919/2002, p. 154, 1970c, p. 245) et « dissimulé, tenu caché, secret » (Freud, 1919/2002, p. 156, 1970c, p. 247). Si *unheimlich* signifie

inquiétant, Freud (1919/2002, p. 159, 1970c, p. 250) se permet de conclure que : « *unheimlich* est en quelque sorte une espèce de *heimlich*. »

Le mot *heim* signifie la maison. Si *unheimlich* est une espèce de *heimlich*, c'est précisément parce que *unheimlich* se réfère aussi à quelque chose de connu. On peut avoir l'impression, que par la logique d'opposition, *unheimlich* signifierait non-familier, première hypothèse considérée par Freud. Ce n'est pas suffisant : « Au nouveau et au non-familier, doit d'abord s'ajouter quelque chose qui en fait l'inquiétant » (Freud, 1919/2002, p. 153, 1970c, p. 244).

Freud insiste tout spécialement sur la définition d'*unheimlich* donnée par le philosophe allemand Friedrich Schelling : « Serait *unheimlich* tout ce qui devrait rester un secret, rester dans le monde du caché, et qui est venu au jour » (Freud, 1919/2002, p. 158, 1970c, p. 248-249).

L'exemple que Freud (1919/2002) prend du récit de E. T. A. Hoffmann *L'homme au sable* (p. 160, 1970c, p. 251) montre qu'il s'agit toujours dans ce phénomène de « quelque chose de refoulé qui fait retour » (p. 175, 1970c, p. 263) : d'une « répétition non intentionnelle » (p. 171, 1970c, p. 260) soit d'une croyance infantile qui semble s'avérer (p. 182-183, 1970c, p. 270), soit des « complexes infantiles refoulés » (p. 184, 1970c, p. 271). Dans le dernier cas : « ce qui se trouve refoulé, c'est un certain contenu de représentation, dans l'autre [cas], la croyance en sa réalité (matérielle) » (Freud, 1919/2002, p. 184, 1970c, p. 271). Le mot *unheimlich* désigne donc cette ambiguïté présente dans le phénomène du refoulement : la coïncidence du connu et de l'inconnu.

C'est en 1905 dans *Le mot d'esprit* que Freud a thématisé pour la première fois le lien entre le refoulement et les sens opposés des mots, qu'il a découvert dans le rêve et qu'il trouve aussi à l'œuvre dans le *Witz*. La négation, qu'il nomme « rejet par le jugement », *Urteilsverwerfung*, n'est pas présente dans l'inconscient ; donc, il n'y a pas des jugements négatifs dans le rêve, mais il y a refoulement, *Verdrängung*, et c'est par le refoulement qu'on peut avoir dans le rêve des éléments, dont on peut difficilement savoir s'ils ne représentent pas leurs contraires (Freud, 1905/2014, p. 202, 1970a, p. 163). « Le refoulement peut très justement être décrit comme le stade intermédiaire entre le réflexe de défense et le jugement de condamnation », écrit Freud dans *Le mot d'esprit* (1905/2014, p. 202, 1970a, p. 163).

La dernière référence de Freud que j'ai regardée se trouve dans *Totem et Tabou*. Le mot tabou, nous dit Freud (1912/2009), est un mot polynésien difficile à traduire : « La signification de mot diverge selon deux directions opposées. Il veut dire, pour nous, d'une part : sacré, consacré ; d'autre part : inquiétant, dangereux, interdit, impur. » (p. 219, 2013, p. 311). Il faut noter que Freud (1912/2009) emploie ici le même mot *unheimlich* dont il parlera sept ans plus tard.

Le partenaire de dialogue principal de Freud (1912/2009) dans cet écrit est Wilhelm Wundt, qui voit l'origine du tabou dans « la peur des démons » (p. 226-227, 2013, p. 316-317). Freud nous explique au contraire que ni la peur, ni les

démons ne sont des éléments fondamentaux de la psychologie. La thèse de Wundt semble être fondée par l'idée d'un concept plus originaire et donc plus « général » que les deux sens connus du mot tabou. Il dit que dans ce cas, il n'y avait « pas encore de démarcation entre *sacré* et *impur* » (Freud, 1912/2009, p. 227, 2013, p. 317). Le sens originaire existait, sous une forme non encore différenciée. Nous serions donc en présence d'une signification « située indifféremment à mi-chemin », d'une « concordance originelle » (Freud, 1912/2009, p. 227, 2013, p. 317).

Freud conteste cette thèse. Ce qui est au fond de ce phénomène n'est pas une signification non différenciée, mais d'après lui, une ambivalence. Il s'agit plus précisément de la relation étroite — et d'un conflit persistant — entre l'interdit et la pulsion, *Verbot* et *Trieb*. Il s'agit du comportement ambivalent de l'individu envers un seul objet (Freud, 1912/2009, p. 231-232, 2013, p. 321). Le mot tabou, conclut Freud (1912/2009), « s'attachait d'abord à des relations humaines tout à fait déterminées auxquelles était propre [une] grande ambivalence de sentiment » (p. 275, 2013, p. 357). Il évoque d'ailleurs dans les pages précédentes les « sentiments scindés » et l'ambivalence dans le deuil par exemple, qui provient du mélange des sentiments tendres et hostiles envers la personne décédée (Freud, 1912/2009, p. 269, 2013, p. 353). Le tabou est un « symptôme de compromis du conflit d'ambivalence », conclut-il (Freud, 1912/2009, p. 274, 2013, p. 356).

Un autre mot comporte une ambivalence similaire : le mot *sacer*, que Freud (1912/2009) met en équivalence avec le tabou (p. 219, 2013, p. 311). Il s'agit d'un exemple très discuté, pas seulement par les linguistes. Benveniste (1954/1966) dit, apparemment contrairement à Freud, que là aussi il s'agit d'une confusion :

> au Moyen-Âge, un roi et un lépreux étaient l'un et l'autre, à la lettre, des ‹ intouchables ›, mais il ne s'ensuit pas que ‹ sacer › renferme deux sens contradictoires ; ce sont les conditions de la culture qui ont déterminé vis-à-vis de l'objet ‹ sacré › deux attitudes opposées. (p. 83)

Le mot n'est capable de renfermer ces deux sens qu'à partir d'autre chose, des conditions de la culture pour Benveniste (1954/1966) ; Freud explique la dualité autrement : par la névrose. C'est bien-sûr « le toucher » ou « l'intouchabilité », que Freud (1912/2009) prend comme premier exemple pour éclaircir le cœur de sa thèse sur le tabou. Il dit que « l'interdit capital et nucléaire de la névrose est, comme dans le tabou, celui de toucher ; d'où son nom : angoisse de toucher, *délire de toucher* » écrit Freud en français (p. 229, 2013, p. 319). Il poursuit son argument en élargissant le domaine même du toucher : « Tout ce qui dirige les pensées sur ce qui est interdit et suscite un toucher par pensée est aussi interdit que le contact corporel immédiat ; la même extension se retrouve dans le tabou » (Freud, 1912/2009, p. 229-230, 2013, p. 319).

Il ne s'agit donc pas simplement d'un parallélisme, mais plus exactement, d'une démarche qui essaye de trouver la genèse du tabou dans la névrose :

> au tout début, dans la toute première enfance, se manifestait un fort plaisir-désir de toucher [Berührungs*lust*], dont le but était bien plus spécialisé qu'on ne pourrait s'y attendre. À l'encontre de ce plaisir-désir vint aussitôt, de l'extérieur, un interdit, celui précisément de ne pas exécuter ce toucher. L'interdit fut adopté, car il pouvait s'appuyer sur de puissantes forces internes ; il s'avéra plus puissant que la pulsion qui voulait se manifester dans le toucher. Mais, par la suite de la constitution psychique primitive de l'enfant, l'interdit ne réussit pas à supprimer la pulsion. Le succès de l'interdit fut seulement de refouler la pulsion — la plaisir-désir de toucher — et de la bannir dans l'inconscient. (Freud, 1912/2009, p. 231-232, 2013, p. 321)

Le moins que l'on puisse dire, c'est donc que du point de vue de Freud la signification « intouchable » du mot *sacer* devrait être référée au refoulement. Il y a dans le terme *sacer*, non seulement cette dualité que nous évoquons, mais également une équivoque qui persiste, à regarder par exemple l'usage qu'on en faisait dans le *droit romain.* Il est intéressant de considérer la remarque faite par Giorgio Agamben dans le premier volume de son ouvrage *Homo Sacer* : *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Il trouve dans le traité de Pompeius Festus *Sur la signification des mots* écrit dans le II^e^ siècle ap. J.-C la définition suivante : « L'homme sacré est, toutefois, celui que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide » (Agamben, 2016, p. 69).

Le projet d'Agamben (2016) cherche dans la *sacratio* « une structure *politique* originaire, située en un lieu qui précède la distinction entre sacré et profane, religieux et juridique » (p. 71). Il énonce comme hypothèse l'idée suivante : « au-delà du droit pénal comme du sacrifice, l'*homo sacer* présenterait la figure originaire de la vie prise dans le bon souverain et garderait ainsi la mémoire de *l'exclusion originaire* à travers laquelle s'est formée la dimension politique » (Agamben, 2016, p. 78, *italiques ajoutés*). La figure du *homo sacer*, se demande Agamben (2016), se situe-t-elle donc « au croisement d'un meurtre licite et d'un sacrifice interdit, en dehors aussi bien du droit humain que du droit divin ? » (p. 71).

Cette loi particulière avait un caractère étonnant déjà dans les premiers siècles. Agamben (2016) note « la perplexité des *antiqui auctores* » en citant Macrobe :

> Il ne semble pas déplacé de traiter alors de la condition de ces hommes que la loi décrète consacrés à des divinités déterminées, car certains trouvent étrange, je ne l'ignore pas, qu'il soit interdit de violer une chose sacrée et qu'il soit permis en revanche de tuer l'homme sacré. (p. 70)

Je n'insiste pas plus sur le travail d'Agamben (2016) qui porte sur un autre objet, même s'il ne serait pas dérisoire de mettre en lien cette exclusion originaire, qui par une « exclusion inclusive » (p. 80) implique « la vie nue dans l'ordre juridico-politique » (p. 80), avec une théorie psychanalytique de la constitution du

même ordre. Ce qui reste intéressant chez Agamben, est le fait qu'il cherche à expliquer la figure d'homo sacer, dans une démarche qui montre quelques similitudes avec celle de Freud, en insistant davantage sur une logique que sur des découvertes étymologiques qui se révèlent souvent trompeuses : « Il existe un moment dans la vie des concepts », dit Agamben (2016),

> où ceux-ci perdent leur intelligibilité immédiate et peuvent, comme n'importe quel terme vide, se charger de sens contradictoires. Dans le cas du phénomène religieux, ce moment coïncide avec la naissance, à la fin du siècle dernier, de l'anthropologie moderne, au cœur de laquelle ce n'est sans doute pas un hasard si nous trouvons des notions ambivalentes comme *mana*, *tabou*, *sacer*. Comme l'a montré Lévi-Strauss, le terme mana fonctionne comme un signifiant excédent qui ne sert qu'à indiquer l'excès de la fonction signifiante sur les signifiés. On pourrait formuler des remarques en quelque sorte analogues sur les concepts de tabou et de sacré, en évoquant leur utilisation et leur fonction dans le discours des sciences humaines entre 1890 et 1940. (p. 76)

Je passe à un autre auteur, tout en restant dans champ lexical du sacré, un auteur qui évoque ce mot — *heilig* en allemand — pour désigner le contraire : *unheilig*. Il s'agit de Daniel Paul Schreber et de ce qu'il nomme *Grundsprache* ou « la langue que parle Dieu lui-même » (Schreber, 1903/1985, p 28, 2003, p. 10). C'est dans cette langue que les mots peuvent signifier leurs contraires. Je cite ses *Mémoires* où il dit du *Grundsprache* qu'elle se caractérise « par sa richesse en euphémismes (ainsi, par exemple, à l'inverse du sens : récompense pour châtiment ; poison pour nourriture, jus pour poison, impie pour saint, etc.) » (Schreber, 1903/1985, p. 28, 2003, p. 10).

On pourrait se demander pourquoi Freud, qui écrit son texte sur Schreber très peu de temps après le texte sur Abel, n'évoque pas ce passage. Il évoque seulement l'usage du mot *selig*, presque synonyme avec *heilig*, et qui a été traduit en français par « béatitude céleste ». Freud dit:

> Cette sexualisation surprenante de la béatitude céleste nous donne l'impression que chez Schreber le concept de béatitude pourrait être née de la condensation des deux significations principales du mot allemand : défunt [*verstorben*] et heureux par le sens [*sinnlich glücklich* — le mot sens est à prendre ici dans le sens du sensoriel] » (Freud, 1910/1993b, p. 252, 1973, p. 157).

Freud (1910/1993b, p. 252, 1973, p. 157) dit un peu avant que « la béatitude céleste [*Seligkeit*] serait à comprendre comme intensification et prolongement du plaisir sensuel terrestre ».

Pourquoi donc évoquer seulement le sens sexuel et non pas le sens contraire de « la langue de fond » ? Je note, avant de répondre, la relation particulière de Freud à Schreber, soulignée aussi dans le séminaire III par

Lacan. S'agit-il de l'effroi de voir sa propre théorie formulée déjà dans un délire ? « Freud note à la fin de son analyse », nous dit Lacan (1955/1981), « qu'il n'a encore jamais rien vu qui ressemble autant à la sienne théorie de la libido […] que la théorie des rayons divins de Schreber » (p. 37). Ce n'est donc pas du tout un problème de ce genre, Freud était bien conscient des similitudes. Freud dit qu'il « ne redoute pas la critique ni ne craint l'autocritique » en ajoutant : « Il appartient à l'avenir de décider si dans la théorie est contenu davantage de délire que je ne voudrais, ou dans le délire plus de vérité que d'autres ne le trouvent aujourd'hui croyable » (Freud, 1910/1993b, p. 300, 1973, p. 200).

Il est à souligner que Freud ne parle pas ici de la théorie du sens opposé des mots. Il n'en parle pas, puisqu'il ne la mentionne nulle part dans l'ensemble du texte. Oliver Kohns (2010) insiste sur ce silence inquiétant de la part de Freud. Il pourrait se fonder sur la découverte d'« une proximité troublante entre la sémiotique et la paranoïa », proximité qui renvoie à « la murmurante irrationalité du sens même » (p. 67). En parlant de la démarcation entre une interprétation sans fin qui réside sur l'arbitraire du sens et la paranoïa, Kohns (2010), en suivant Derrida (2014), remarque le caractère paranoïaque de toute l'épistémologie moderne classique (p. 65).

Les deux usages des sens contraires chez Freud et chez Schreber sont donc fondamentalement différents. Si chez Freud le sens contraire est basé sur un troisième terme — le rameau dans le rêve qui signifie en même temps l'innocence et le pêché — ou renvoie à un terme qui décrit le processus de refoulement même — l'*unheimlich* et le tabou — par contre, chez Schreber, ces mots renvoient tout simplement à leurs contraires dans un langage plat où les significations sont fixes. Kohns (2010) conclut : « Comme Schreber, Freud suppose que les signifiants sont fondamentalement ambigus, mais contrairement à Schreber, il ne transforme pas cette hypothèse en paranoïa mais en théorie », théorie fondée sur « la variabilité fondamentale du signifiant » (p. 76).

Il n'est pas sans importance que Kohns commence son texte en citant Gerhard Neumann, et en parlant d'un nouveau modèle sémiotique, d'une culture comme système poétique, comme système de pluralité du sens et des voix, d'hybridation même des significations, dépliée dans la découverte d'une dimension inattendue de la culture dans les conceptions théoriques de Karl Lachmann, Heinrich Schliemann, Sigmund Freud et Claude Lévi-Strauss (Kohns, 2010, p. 76; Neumann, 1999, p. 420).

C'est dans la même ligne que je termine mon texte avec une courte référence à Shakespeare que l'on trouve dans l'excellent ouvrage de William Empson (1948), *Seven Types of Ambiguity*. La septième forme d'ambiguïté analysée par Empson (1948) est précisément le sens contraire de Freud. Il parle de Macbeth, qui, confronté soudainement au titre « *thane de Cawdor* » et à la prescience des sorcières, se noie un instant dans l'anticipation effrayante du crime et dans des

doutes intolérables quant à la nature de la prescience (Empson, 1948, p. 200-201). Puis, s'écartant du problème pendant un moment, parce qu'il n'a besoin de rien décider avant d'avoir vu sa femme (Empson, 1948, p. 201), Macbeth dit :

Come what come may,

Time, and the Houre, runs through the roughest Day.

Soit, explique Empson (1948), *s'il veut que cela arrive*, on peut imaginer Macbeth dire :

> l'opportunité du crime ou l'accomplissement du crime, la crise concernant la décision et l'action, arrivera quoi qu'il en soit ; de toute façon, submergé dans les horreurs de l'imagination, on a l'impression de ne jamais pouvoir se décider. Je n'ai donc pas à m'en soucier pour le moment. (p. 201)

Soit, *s'il ne veut pas que cela arrive*, on peut interpréter ses mots par : « Cette condition d'horreurs n'a duré que quelque minutes à peine ; le temps a coulé pendant tout cela. Je ne l'ai pas tué encore, il n'y a donc pas à s'en soucier pour le moment » (Empson, 1948, p. 201).

Cette opposition est permise par l'interprétation transitive ou intransitive du verbe *runs through*. Le jour et l'heure, *time and the houre*, sont donc soit le temps qui reste jusqu'à l'accomplissement d'un fait inévitable, soit le temps qui coule en permanence, silencieusement, et qui lui permet d'ignorer l'acte, de l'intégrer dans l'indifférence face au temps infini (Empson, 1948, p. 201). Mais la remarque de Macbeth, conclut Empson (1948), ne semble pas du tout ambiguë, et c'est parce qu'elle est une façon d'abriter l'indécision, plutôt qu'une expression de celle-ci (p. 201-202).

Un autre exemple plus passionnant encore, analysé par Empson, vient de *Mesure pour mesure* :

In her youth
There is a prone and speechless dialect
Such as move men

Il s'agit de l'innocente Isabelle décrite par son respectueux frère Claudio. Une possible traduction en serait : « car il est à son âge un langage muet et touchant qui est fait pour émouvoir les hommes. »[8] L'adjectif *prone* peut signifier d'après Empson (1948) « inactif, couché ou allongé » mais aussi « active, tendant à ». Mais le mot le plus intéressant est *speechless*. Le mot refuse de révéler si elle est timide ou sournoise, et le mot *dialect* qui vient après montre l'abandon de tout l'effort de les distinguer (Empson, 1948, p. 202) — un *speechless dialect*, un dialecte sans paroles étant bien sûr à la limite entre parole et silence, une sorte de silence articulé. Voilà un possible usage du sens

[8] Traduction : François Pierre, Guillaume Guizot.

contraire des mots, commun dans l'écriture élisabéthaine, où la négation était souvent employée de telle manière, qu'on devrait l'ignorer pour comprendre le sens. Une formulation usuelle de Shakespeare sonne ainsi : « There lives *not* three good men unhanged in all England, and one of them is fat and grows old » (Empson, 1948, p. 207).

BIBLIOGRAPHIE

Agamben, G. (2016). *Homo Sacer, L'intégrale 1997-2015*. Paris : Éditions du Seuil.

Badiou, A. (2006). Lacan and the Pre-Socratics. Dans S. Žižek (Éd.), *Lacan, The Silent Partners* (pp. 7–16.). London : Éditions Verso.

Balestrère, L. (2008). *Freud et la question des origines*. Bruxelles : Éditions De Boeck Université.

Benveniste, É. (1966). Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne. Dans É. Benveniste (Éd.), *Problèmes de linguistique générale I* (pp. 75-87). Paris : Éditions Gallimard (conférence de 1954).

Cadiot, P., Tracy, L. (2003). Sur le « sens opposé » des mots. *Langages*, *37*(150), 31-47. En ligne: https://doi.org/10.3406/lgge.2003.913.

Danon-Boileau, L. (2013) Sens opposé des mots et jeu associatif. *Libres cahiers pour la psychanalyse*, *1*(27), 105-120. En ligne: https://www.cairn.info/revue-libres-cahiers-pour-la-psychanalyse-2013-1-page-105.htm.

Derrida, J. (2014). *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil.

Diels, H., Kranz, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Tübingen : Éditions Weidmann.

Ducard, D. (2012). Que ne se sont-ils compris ! Benveniste, Lacan, Culioli. *Arts et Savoirs*, 2, 25-41. En ligne: https://doi.org/10.4000/aes.454.

Empson, W. (1948). *Seven Types of Ambiguity*. London : Éditions Chatto and Windus.

Freud, S. (1970a). Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. IV (pp. 9-220). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1905).

Freud, S. (1970b). Über den Gegensinn der Urworte. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. IV (pp. 227-234). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1910).

Freud, S. (1970c). Das Unheimliche. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. IV (pp. 241-274). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1919).

Freud, S. (1972). Die Traumdeutung. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. II. (pp. 488–588). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1900).

Freud, S. (1973). Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographischen beschriebenen Fall von Paranoia. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. VII (pp. 133-204). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1910).

Freud, S. (1993a). Du sens opposé des mots originaires (J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, & A. Rauzy, trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. X (pp. 165-176). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1910).

Freud, S. (1993b). Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit sous forme autobiographique (J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, & A. Rauzy, trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. X

(pp. 225-304). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1910).

Freud, S. (1997). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. I (pp. 34-445). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1916-17).

Freud, S. (2000). Leçons d'introduction à la psychanalyse (J.-G. Delarbre, D. Hartmann, F. Robert, & J. Altounian, trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. XIV (pp. 9-480). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1916-17).

Freud, S. (2002). L'inquiétant (J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, R.-M. Zeitlin, trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. XV (pp. 147-188). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1919).

Freud, S. (2004). L'interprétation du rêve (J. Altounian, P. Cotet, R. Lainé, A. Rauzy, & F. Robert, trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. IV (pp. 14-756). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1900).

Freud, S. (2009). Totem et tabou (J. Altounian, F. Baillet, A. Bourguignon, E. Carstanjen, P. Cotet, R. Lainé, C. von Petersdorff, A. Rauzy, F. Robert, & J. Stute-Cadiot, trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. XI, (pp. 189-385). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1912-13).

Freud, S. (2013). Totem und Tabu. Dans A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Éds.), *Studienausgabe* Vol. IX (pp. 287-444). Frankfurt a. M. : Éditions S. Fischer (l'œuvre originale est apparue en 1912-13).

Freud, S. (2014). Le trait d'esprit et sa relation à l'inconscient (J. Altounian, P. Haller, C. Jouanlanne, F. Kahn, R. Lainé, A. Rauzy, & F. Robert (trad.). Dans A. Bourguignon (Dir.), P. Cotet (Dir.), & J. Laplanche (Éds.), *Œuvres complètes* Vol. VII (pp. 15-269). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue en 1905).

Frisk, H. (1954-1972). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg : Éditions Winter.

Gadamer, H.-G. (1991). Parmenides oder das Diesseits des Seins. Dans H.-G., Gadamer (Éd.), *Gesammelte Werke VII: Griechische Philosophie III* (pp. 143-176). Tübingen : Éditions Mohr Siebeck.

Genette, G. (2001). *Mimologiken, Reise nach Kratylien*. Frankfurt a. M. : Éditions Suhrkamp.

Gibeault, A. (1989). Destins de la symbolisation. *Revue française de psychanalyse*, *LIII*(6), 1493-1515.

Hagège, C. (1985). *L'homme des paroles*. Paris : Éditions Fayard.

Héraclite. (2011). *Fragments* (M. Conche, trad.). Paris : Éditions Presses Universitaires de France (l'œuvre originale est apparue ca. 500 av. J.-C.).

Kohns, O. (2010). *Freud und Schreber über den Gegensinn der »Urworte«*. En ligne: https://orbilu.uni.lu/bitstream/10993/3040/1/Freud%20und%20Schreber%20%c3%bcber%20den%20Doppelsinn.pdf

Lacan, J. (1973/1975). *Séminaire XX : Encore*. Paris : Éditions du Seuil (Séminaire de 1972-1973).

Lacan, J. (1981). *Séminaire III : Les Psychoses*. Paris : Éditions du Seuil (Séminaire de 1955-1956).

Larue-Tondeur, J. (2010). Ambivalence et inversions d'intolérance, *La Lettre R*, 172-178. En ligne : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00599961/document

Mikecin, I. (2013). *Heraklit*. Zagreb : Éditions Matica hrvatska.

Neumann, G. (1999). Schreiben und Edieren. Dans H. Bosse, & U. Renner-Henke (Éds.), *Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel* (pp. 401-426). Freiburg i. B. : Éditions Rombach.

Schreber, D. P. (1985). *Mémoires d'un Névropathe*. Paris : Éditions du Seuil (l'œuvre originale est apparue en 1903).
Schreber, D. P. (2003). *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Berlin : Éditions Kadmos (l'œuvre originale est apparue en 1903).
Schubert, G. H. (1840). *Die Symbolik des Traumes*. Leipzig : Éditions F. A. Brockhaus (l'œuvre originale est apparue en 1814).
Schubert, G. H. (1982). *La symbolique du rêve*. Paris : Éditions A. Michel (l'œuvre originale est apparue en 1814).