

# Julia Kristeva et al., *La traversée des signes*, (recueil des travaux du séminaire « pratique signifiante et mode de production »), Paris, Seuil, 1975, 266 p., Coll. « Tel Quel ».

Pierre Ouellet

Volume 9, numéro 2, août 1976

Linguistique et littérature

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/500411ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/500411ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ouellet, P. (1976). Compte rendu de [Julia Kristeva et al., *La traversée des signes*, (recueil des travaux du séminaire « pratique signifiante et mode de production »), Paris, Seuil, 1975, 266 p., Coll. « Tel Quel ».] *Études littéraires*, 9(2), 409–416. <https://doi.org/10.7202/500411ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1976

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Julia KRISTEVA *et al.*, **La traversée des signes**, (recueil des travaux du séminaire « pratique signifiante et mode de production »), Paris, Seuil, 1975, 266 p., coll. « Tel Quel ».

C'est d'une *traversée* qu'il s'agit, au sens où ça *parcourt* le monde d'un extrême à l'autre, prenant l'Occident par sa racine — biblique —, l'Orient par ses multiples ramifications — à l'image des graphies de son langage — et au sens aussi où ça *fend* (traverse) la langue selon deux strates perméables, mais opposées, réfléchissant, pour l'une, symbolique, la loi théti que qui fonde le *signe*, et fléchissant, pour l'autre, sémiotique, la pulsion qui s'y fraye (un parcours) en *traces*. Les poétiques chinoise, sanskrite, islamique, les théories indiennes du langage et les discours bibliques forment cette carte du monde où se lit, selon une configuration à chaque fois particulière, cette double topologie du langage dont la traversée permet seule l'articulation : c'est depuis une frontière interne à la langue que s'entrevoient les frontières séparant les cultures, les civilisations. Et cette frontière, comme celles qui se tracent sur la carte, est le produit d'une *violence*, d'une loi — « l'événement théti que » — créant « un système ou une structure d'échange, de communication, donc signifiant » (p. 14) qui met fin à la violence anarchique (*av-αρχη*; sans maître, sans origine) de la chora sémiotique. Cette loi, cette origine : frontière d'une naissance, prend forme en l'arché dont s'instituent la Religion, l'État, comme représentation hiérarchique (sous le commandement sacré) du commencement, du *principe*; les grandes constructions du langage en sa pratique ou en sa théorie seront toujours ainsi solidaires des constructions étatiques et religieuses où se matérialise l'« événement théti-

que » fondateur du Symbolique. Cette solidarité n'est cependant pas de fixité, de stase, mais de dépendance réciproque dans une action, un processus où les deux séries se conjuguent pour constituer un mode de (re)production spécifique. L'interaction dont elles procèdent peut alors être définie comme une morphogénèse : forme de langage, forme mythique ou rituelle, forme étatique se pensent dans les catégories de *stabilité structurelle* et de *morphogénèse*<sup>1</sup>, selon la double fonction de toute pratique signifiante, qui est d'assurer, d'une part, la stabilisation du mode de production, et d'autre part, sa dépense — condition de son renouvellement. Ce qui nous sort d'un dualisme faisant du mode de production, une infra-structure, et du mode de signifier, une super-structure, selon une dialectique retenant le sens de « distinctivité » de l'étymon « *δια* », mais non celui, tout aussi nodal, de « traversée ». C'est précisément depuis ce dernier sens de « *δια* » que s'articule la relation « mode de production — pratique signifiante » lorsqu'on sait que la langue, au même titre que l'outil, est fondatrice de l'humanité et que tous les deux ont pour terrain spécifique le sujet comme *unité* (fondement de l'ensemble signifiant et social) et comme *procès* dont relèvent alors les révolutions du langage comme les révolutions techniques que manifeste tout bouleversement dans le mode de production. Le réglage de cette double instance, unifiante et processuelle, est commandé, d'une part, par l'État et la Famille, là où se forme l'homogénéité socio-symbolique et, d'autre part, par la Religion et l'Art, où se dialectise le rapport entre cette homogénéité et l'hétérogénéité pulsionnelle qui la travaille (voir p. 12). Mais de cette régulation du symbolique, l'un des termes se détache quand il y a « crise des

finitudes», soit de l'État, de la Famille ou de la Religion, et c'est l'Art, qui, mettant en cause ce qui en lui relève du système, accentue ses effets de dépense et d'infini où se branche, dans le sujet, la pulsion que la répétition (l'entropie) rythme au son/au nom de la mort, dont toute *poussée*, nous apprennent psychanalystes et cybernéticiens, est nécessairement tributaire. C'est d'ailleurs depuis cet éclatement des grandes unités (signe, famille, état, religion) dont l'art est l'Autre, irréductible, que peut se penser l'altérité, irréductible aussi, des pratiques et systèmes signifiants qui obéissent à une distribution différente du rapport unité/procès, système symbolique/pulsion sémiotique. Ainsi à l'aspect morphostatique du langage, s'impose une série de discontinuités, de catastrophes (au sens de la topologie), excédant ce que nous pourrions appeler l'homéostat socio-symbolique (auto-régulateur), par la production des « bruits » — jouissance, pulsion de mort, inceste, différence sexuelle — du système, le menaçant d'une dissolution inévitable, s'il n'y avait à ce « bruitage » une régulation — négentropique — dont l'interdit (ce non à l'entropie) qu'est la loi théique, symbolique, statuant la signifiante, constitue le moteur. Dès lors, les pratiques signifiantes, en ce qu'elles procèdent de l'entropie, constitueront la « marge d'erreur (d'errance aussi) » propre à tout système de loi et dans laquelle le sujet épuise sa force de dépense — et de dépassement, dont prennent élan les révolutions. Le procès de signifiante est donc à la fois ce qui relie l'infrastructure à la super-structure si tant est que la base économique consiste en *sémiosis* (comme Marx le démontre quand il fait un *signe*, de toute marchandise, dans un système de valeurs) et ce qui délie, dissout, cet espace socio-symbolique, selon une

économie, non pas d'échange — la signifiante ne s'y réduit pas —, mais de changement, de dépense, où se lisent les sauts et les ruptures du *socius* par rapport à sa relative stabilité étatique. Avec l'État, il fait Un dans le signe et la prédication qui le sous-tend, mais aussi l'Autre de cet Un, quand le signe et la prédication, d'éclater et de s'étaler à l'infini — comme on dit dans les théories de l'ordination — se prennent au mouvement pulsionnel qu'investit l'art où la langue, en tant que « base » et « super-structure », se dissout en langues sans code, mais faites d'une infinité de différences.

L'écriture idéogrammatique de la langue chinoise, sa phonation essentiellement tonale, sa poésie toute en hypotaxes, sa philosophie dualiste (on serait tenté de dire *dialogique* par rapport à la *sylogique* occidentale), la conception atomiste et substantialiste du langage dans la *Mimamsā* indienne, l'inoriginarité des *Veda*, entre le perçu et la révélation, sans butée logique ou rationnelle, et qui consistent en rites plutôt qu'en sens, d'une autre façon encore, le nominalisme de la parole qui caractérise le *Nyāya*, la théorie du *sphota* des grammairiens indiens pour qui l'unité n'est plus le son manifeste, mais la parole interne, non énoncée, où le mot et le sens sont encore indifférenciés, les *laksanā* (figurations) de la poétique sanskrite et le plaisir ou l'émotion poétique que dénotent le *dhvani* (résonnance) et le *rasa*, le *hal* (tonalité de l'instant) de la poétique islamique et le *zar*, islamique aussi, jouant d'une sorte de défoulement collectif, enfin la Parole biblique s'énonçant depuis l'Un du Père, en ce qu'ils représentent tous, de différentes façons, un rapport à la Loi, à l'événement thé(t)ique (c'est toujours d'un *théos* que la loi — comme trans-

ce qu'elle est — prend forme et force), participent tous aussi du procès qui prend le sujet aux mailles de son désir que tisse la signifiante avec les fils mêmes du Symbolique (de la Langue).

Nous ne tenons pas à démontrer ici, par un travail d'érudition inopportune, ce que chacun de ces phénomènes ou fonctions de signifiante articule quant au rapport spécifique de la Loi au corps et au sujet qui s'y pense et s'y parle, mais nous essaierons quand même de dégager, au-delà d'un homéomorphisme apparent, ce en quoi chacune de ces pratiques porte à la fois, en ses effets comme en son procès, les stigmates de la Loi sacrificielle que la Religion — en tant que gnose structurant les épistémè — représente pour le sujet — non plus seulement dans son rapport à l'Autre social (ce que commande l'État), mais à l'altérité absolue qui le fait clivé selon, d'une part, la jouissance qui ne se jouit qu'à demi, et d'autre part, la vérité, la parole, qui ne se dit aussi qu'à demi (« Dieu » étant l'Autre où se dépose l'impossible : le tout, l'infini).

François Cheng, en un premier temps de son exposé sur la poétique chinoise ancienne, nous montre comment ce tout de la Langue, impossible, est radicalement (originellement et structurellement) clivé en deux séries hétérogènes : la parole, l'écriture. Celle-ci, millénaire, fait trace de l'Ancestrale où se dépose toute mémoire et dont s'origine la répétition et celle-là, éphémère, y cherche alors son identité, perdue, qu'elle module en *différences*, dont le signe écrit, par conséquent, n'est jamais le Même, le Miroir, mais l'Autre, l'en-plus de toute signification. L'écriture est alors, aux confins de l'Origine, ce qui la fait d'une part, figures rythmiques ou « traces » (*wen*) en continuité avec la nature qui forme elle-même une com-

binatoire, révélée par les systèmes divinatoires appelés *ba-gua* (hexagrammes), et d'autre part, en tant que produit de l'homme qui est « conscience de l'univers », ce qui la fait, le représentant, dans l'homme même, de l'organisation de la nature : son miroir comme Autre interne au sujet. Il y a une *cosmicité* de la poétique chinoise, en tant qu'élément modelé et modelant de l'univers, qui dépasse, englobe et déplace, ce qui dans le langage ordinaire relève de la pure dénotation : « Signes-présence et non signes-outils, ils [les idéogrammes] frappent par leur puissance emblématique et le rythme gestuel qu'ils comportent » (p. 46). Il est, d'autre part, significatif que le « plaisir esthétique » réside, pour les poètes chinois, dans le *wang-yan* : l'« oubli de la parole ».

Cheng poursuit son exposé en dégageant deux classes de procédés poétiques, les uns qu'il dit *passifs*, les autres, *actifs* ; les premiers, constants dans la poétique chinoise, consistent en omissions, ellipses, de certains mots ou de certaines formes grammaticales, les deuxièmes, introduisant des éléments propres à chaque poète, consistent en formes nouvelles « modulant » d'une façon ou d'une autre les canons de la poésie. Les ellipses, au-delà de l'effet télescopé qu'elles produisent dans le syntagme, ménagent dans le langage une « autre » dimension, en profondeur, celle du « vide » : en effet, portant sur les *mots vides*, qui sont, souvent, par surcroît, des embrayeurs (au sens de Jakobson), elles font du « sujet énonçant », un pur « morphème », vide de signification, et qui peut, de ce fait, être rempli d'un sens par n'importe quel élément du poème. Ce qui permet alors au sujet une identification aux *traces* mêmes de son poème qui, d'être *signifiants*, ne sont pas moins *objets* — cosmiques — soumis au mouvement de l'Univers ;

d'où l'effet de « mise en procès » du sujet échappant à la stase du « signe » selon sa prise en charge par la chaîne signifiante sans aucune butée, puisque son extérieur, l'objet : l'Univers, est aussi son intérieur, Autre Même qui la fait signifier son sujet des traces mêmes de son objet (ou réfèrent). Dialectique plein/vide, dit/non-dit, dehors/dedans, objet/sujet, la poétique chinoise s'insère dans le modèle gnoséologique *yin/yang* qui règle tout rapport du sujet au monde sur le mode de l'Autre et du Même, de l'opposition interne des forces de l'Un, dont le *vers* et l'*univers*, soit la lettre et l'être, pouvons-nous dire, forment la torsade infinie. Les procédés *actifs* joueront aussi de ce *deux* dans l'*un* à l'infini, en introduisant à l'intérieur des formes fixes, canoniques, de la poésie, un mouvement qui prend toute loi à ce qui la fait dynamisme, aux trois niveaux : phonique (opposition entre les nombres pairs (*yin*) de syllabes et les nombres impairs (*yang*), contrepoint tonique — ton plat/ton oblique —), syntaxique (distiques parallèles, continuité spatiale/discontinuité temporelle) et symbolique, au sens de rhétorique, (métaphore stéréotypique/métonymie distinctive). Il y a donc dans la poétique chinoise, paradoxalement, un *sémiotique*<sup>2</sup> réglé, codé, lié par la matrice épistémique (mythico-religieuse) que représente l'opposition *yin/yang* inscrivant la différence sexuelle dans l'ordre du symbolique, et dès lors, une *symbolique* déliée, par ce qui, de cette différence sexuelle, se signifie comme mouvement duel, unité binaire, que la Loi — le Signe — ne représente qu'à y être tronquée, trompée, aussi bien, puisque, nous l'avons vu, le canon contient la possibilité même de sa transgression. À l'opposition du *Code* occidental, qui évacue le corps, le code de l'Orient permet le corps, c'est dire qu'il lui est

*perméable*, qu'il en est le terrain même des *permutations* où se meut et se perd un désir : dans l'écriture, où le geste se libère en « dessins » ; dans la parole, où la voix se libère en « musiques ».

L'exposé de Michèle Loi, qui reprend cette poétique chinoise par le bout de sa modernité, déterminée par la révolution prolétarienne et l'écoute de la culture occidentale, n'arrive pas, pour sa part, à poser ce binarisme fondamental de la loi symbolique dans une problématique où la *ποίησις* — comme on dit ici — (la création, la composition) rencontre la *ποκιτεία* (la constitution, l'institution) comme son Autre interne dont l'axe, ainsi déplacé de la Religion, à l'État et au *socius*, se forme de la même conjonction de la Loi et du désir dans un imaginaire que permet toujours *déjà* le Code par la liberté de ses articulations. C'est ainsi que Michèle Loi ne peut poser le problème du *désir dans la loi* par son impossibilité de sortir le « sujet » de son enveloppe phénoménologique (l'individu) et de le lier, par conséquent, ce qui s'énonce dans le mot « masse », qui ne nomme pas une abstraction — comme certains veulent le faire entendre —, mais l'effet concret d'un désir tel que nous savons que ce qui le cimente, ce désir, est toujours le discours de l'Autre (là où s'articule ce qui du politique tient de/à la demande — au sens de Lacan —). Le résultat en est que le sexe, comme le sujet, est évacué du Politique, et qu'inversement, le Politique est évacué du sexe, selon une (syl)logique que le dogmatisme — dont ce texte de Loi (Michèle) est l'apanage — joue, à se prendre sans cesse au piège même de son acte (de foi), qui est acte de désir (bien sûr), mais en bute toujours au signifiant fétiche qui en assume l'impossibilité

*du jouir*. Il y a là, à notre avis, méconnaissance de ce qui fait du rapport poétique/politique en Chine socialiste, une structure *inédite* du rapport sémiotique/symbolique mais qui ne lui est pas parallèle, mais interne à chaque terme pour lesquels, par conséquent, le couple négatif/positif n'a plus cours.

Madeleine Biardeau et Pierre-Sylvain Filiozat, dans les exposés suivants sur la poétique et les théories du langage en Inde, posent, pour leur part, le problème de la langue et des pratiques signifiantes comme *révélateur* de l'espace gnoséologique qui les sous-tend de sa structure mythico-religieuse. On y voit ainsi qu'à l'instar de la poétique chinoise traditionnelle, il y a un *ordre* du monde (le *dharma*) dans lequel le langage en sa pratique et sa théorie est pris comme partie par rapport à un tout : cet ordre est à la fois celui de la nature, des dieux et des hommes. Il y a donc une écologie — matérielle et spirituelle — du langage, impliquant que la connaissance dont celui-ci peut faire l'objet est inséparable de l'étude de son environnement cosmologique. Ainsi le *brahmane*, dépositaire de la parole, sera tour à tour officiant des grands sacrifices qui assurent la régularité des pluies (le bon ordre cosmique), conseiller du roi par sa connaissance des rouages traditionnels de l'État (le bon ordre socio-économique), gardien et transmetteur des textes qui constituent la Révélation (le bon ordre spirituel). À côté du brahmane, les renonçants, dont le *yogin*, s'appuyant des mêmes textes, recherchent, plutôt qu'un ordre séculier, la perte de toute individualité sociale et la fusion dans un ordre absolu impersonnel. Mais pour tous, selon M. Biardeau, deux questions se posent, à l'horizon du langage, où vient buter la connaissance

— absolue — qui n'est pas sensorielle :

- « Comment la parole révélee existe-t-elle et doit-elle être considérée comme valide ? »
- « Comment la parole — toute parole — fait-elle connaître quelque chose ? » (p. 118).

Cette sémantique de la parole, qui s'appuie sur les textes védiques (le « savoir »), est donc une sémantique de la vérité et de l'origine ; mais curieusement, la question se pose en terme de *permanence*, dans la *Mī mansā* par exemple, pour laquelle les *Veda* sont de toute éternité et la parole, permanente (voir p. 112), et dans le *Nyāya*, pour lequel la vérité est ce qui ne peut pas ne pas se dire puisqu'elle est le rapport même de la parole (révélee) au réel. De même pour les grammairiens, tel que Bhartrhari, la parole est principielle, indéférénciée, innée et les textes n'en sont ainsi que le déploiement dans le monde empirique. Cette sémantique de la rémanence aura pour support une sémiologie dont l'objet, au-delà de la phrase et du mot, transitoires et inconstants, sera le phonème en ce qu'il consiste, non pas en sens : ce qui est interprétable, donc changeant, mais en sons immuables, substantiels, dans la *Mmansā*, par exemple, d'après laquelle ils forment le système objectif de la langue, et chez les grammairiens, tel Patañjali, où ils se partagent en unité sonore fondamentale — la *sphota* (« ce qui éclate ») — et en variations individuelles — le *dhvani* (« son », « résonnance »). Le phonème — plus précisément le *sphota*, sa forme fondamentale — est donc le lieu même de la permanence et de la vérité, et par conséquent de la connaissance : Bhartrhari ira même jusqu'à faire du *sphota* la parole interne où son et sens indissociés constituent le *vrai*, dont le *dhvani*, parole

phénoménale, consistant en mots et en phrases, ne forme que le relais entre les protagonistes de l'allocution. Cependant, en un autre lieu, qu'est celui de la « communication » poétique, le terme *dhvani* (résonance) recouvre une fonction beaucoup plus large que celle de simple manifestation du *sphota* ; en effet, on compare, dans la poésie indienne, cette « résonance » à celle d'une cloche dont le son initial se prolonge en harmoniques : le terme *dhvani* désigne alors tout ce qui est suggestif, le texte lui-même, son sens premier qui peut suggérer à son tour un autre sens, et aussi l'intonation, le chant, la mimique, etc. Il s'agit donc de l'effet étendu du texte sur le psychisme, lui-même considéré « comme le tissu [le texte ?] des traces [dormantes] laissées par les expériences antérieures de cette vie ou des innombrables vies qui ont précédé » (p. 149). Cependant, le *dhvani*, dont le *rasa* (émotion partagée, plaisir esthétique) est le résultat, n'a pas pour support, malgré les métaphores sensuelles que représentent chacun de ces deux termes, le corps sexué du poète et du lecteur, mais, encore une fois, le complexe socio-religieux où correspondent culture et savoir dans la dimension d'une expérience mystique (constituée d'événements psychiques « supérieurs ») : il y a là, comme dans les théories du langage, hypostase du corps en Code — abstrait — correspondant aux données principales et absolues que les données phénoménales et relatives ne peuvent que servir. Le *sphota* et le *dhvani* ne répètent pas cependant, de par leur structure complexe de *désir en loi* et de *loi en désir*, la distinction sémiotique/symbolique puisque chacun d'eux, en fait, la comprend : le *sphota* étant à la fois « ce qui éclate » en déclinaison sonore pour le corps qui y dépose une charge pulsionnelle et le substrat

mythique de la Parole divine *permanente et vraie* ; le *dhvani* étant à la fois, l'énoncé phénoménal qui fait signe du son dans la congruence du discours et, depuis cette loi, l'écho du « corps énonçant » dans chaque signe résonnant des traces multiples du son et du sens où les pulsions se frayent des voies.

La « poétique » de l'Islam, comme nous le rappelle Eva de Vitray-Meyerovitch, à l'instar de la poésie indienne et chinoise, se supporte d'un paradigme mythico-religieux : le Qoran, et comporte en sa syntagmatique une reconduction de cette parole primaire : ce qui en fait plutôt une « poétique », selon l'effet d'enseignement dont s'y soutient tout Art. Mais cet *Archétexte*, qu'est le Qoran, comme, ailleurs, le Tao, les Veda, ou la Bible, en plus de former le dispositif noologique où s'inscrit l'ensemble des pratiques sémiotiques de l'Islam, constitue aussi, comme Parole révélée, le miroir du monde où se reflète le cosmos (micro et macro) selon un principe d'Unité absolue. Par là se confirme ce qui fait de toute pratique signifiante une *éco-sémiosis* consistant en déchiffrement/rechiffrement des « signes » de l'*oikos* (l'habitable) qui fournissent à la langue les métaphores par quoi se décrit le sujet en son intériorité, sauf, qu'en la méprise d'un Imaginaire, le terme substitué y devient le substitut de l'*oikos* ainsi, le « reflet », l'« image », de l'Âme qui en est le « fondement ». Cet éco-système, l'Islam, qui n'est pas géomètre, mais algébriste, va le signifier d'une façon toute particulière, dont témoignent mosaïques et arabesques consistant en danses de lignes et de points, sur fond vide, sans que ne s'y forme jamais une figure : il n'y a pas « représentation » de l'univers, mais « présentification » dans le *hal* — tonalité de l'instant, coloration spirituelle du

moment — fugace et, paradoxale-  
ment, intemporelle, selon cette con-  
ception pointilliste du temps (tout en  
plein-vide) dont la rapidité donne  
l'impression du continu et que l'Ab-  
solu fonde et explicite en « récréation  
continue » (ce que nomme le *tafra* :  
saut). La poésie, comme la musique  
et la danse, y est « battement de  
temps » : constituée en distiques  
(pleins) sans liaisons (vides) selon  
l'unité profonde du *hal* (plein-vide).  
Son déploiement n'est pas chrono-  
logique, puisque c'est un « temps verti-  
cal, atomique » et non linéaire qui la  
supporte dans l'« instant », isolé  
comme chaque perle sur le fil d'un  
collier qu'on parcourt en tous sens.  
De même la langue, qui s'écrit en  
consonnes et qu'on vocalise, partici-  
pe de cette structure plein-vide, que  
sous-tend, en deça de l'émiettement  
des mots, ce qui la fond(e) en un  
continu absolu : là où l'osmose (le  
cosmose ?), nous dit Meyerovitch,  
par-delà la discursivité du langage,  
dans les expériences de transmission  
mystique par exemple, « met ensem-  
ble » les « souffles ».

Daniel Sibony, au plus près de  
notre plus loin qu'est le discours  
biblique traversant le tableau occi-  
dental comme le point de fuite  
qui en déterminent toute la pers-  
pective, cherche dans le disposi-  
tif du Livre (*βιβλίον*) le dépôt de  
notre culture, que le texte de Kafka,  
exemplairement, réactive au sein de  
notre modernité. D'un sciage (*science*  
et *cillage* ?) de la lettre — ce qui veut  
dire que l'Un du logos se fend en  
battements (zéro-un) du désir — s'en-  
tend la formation du Symbolique dont  
notre imaginaire cherche à colmater  
la brèche constituante du sujet (là où  
ça lutte pour lutter, et inversement).  
Dans le *sillage* du Livre, qui fait office  
de lettre, il y a donc nos lois et désirs  
qui se remémorent au retour, sillon-

nant, du refoulé, ce qui rythme, à  
perpétuité *répétée*, la castration du  
Père — Un — dont le meurtre fait  
l'Autre — l'allié(né) : le fils — *coupa-  
ble* à jamais : coupure dans l'Un d'où  
s'origine l'infini du désir ponctué du  
zéro du sujet. C'est cette « mathéma-  
tique » qu'on lit dans le Livre et qui fait  
qu'il se referme toujours sur sa page  
de garde pour que s'interdise qu'on  
en regarde de plus près le titre de la  
lettre : refoulé primordial qui tient au  
*sème*, au nom, pour la tribu *sémite*,  
dont ce qui les « sémante » (s'aimante,  
cimente) en Un, soit le Père — en son  
Nom, bien sûr —, est le seul tribut au  
désir, sans quoi la jouissance ne s'y  
monnayerait en plus-de-jour, qu'au  
prix du leurre à se prendre pour du  
*sème* (du *same* ?), du s'ignifiant — à  
se consumer (Voir p. 232). *Le Verdict*,  
dont se titre, cette fois, la nouvelle de  
Kafka, soit « le véritablement dit » (*ve-  
redictum*), rencontre la vérité de son  
dire dans le Livre, où s'énonce la  
Parole (la Verbité) comme *Vérité*, et  
où cette « vérédiction » se transforme,  
pour le sujet, en « malédiction » : ce  
qu'édicte, pour le fils comme pour la  
tribu (les affiliés), la Loi paternelle —  
déterminant l'errance, le non-lieu —  
dont, d'en être l'*élu*, le peuple sémite  
va recueillir l'*écrit* comme traversée  
sans « arrêt », sans « objet » : *signes*  
*d'une traversée* plutôt que *traversée*  
*des signes*. Et le « sciage symboli-  
que » dont il est question revient à  
mettre un *travers* dans le passage de  
la lettre pour que le *mot de passe* qui  
la comprend dans le *passé d'armes*  
du Père au fils se prenne soudain aux  
maux de l'impasse que la Loi mosaï-  
que, en l'exemple du Lévitique (*Vai-  
khar* en hébreu : « il se mit en tra-  
vers ») lu par Sibony, joue à énumérer  
à la tribu qui s'aviserait de bloquer la  
*passé* du Mot, du Mot-du-Père s'en-  
tend, dans la filiation, la filière —  
familiale et historique. Ce que nous  
pouvons entendre de cette double



*diction du père* (de cette *pèredi(c)-tion*) dont le fils kafkaïen et la tribu sémite font leur fiction quand c'est de là seulement qu'ils peuvent désirer selon l'*aloi* (l'alliage constituant la famille, le socius), est peut-être ce qui détermine la Parole — comme Unique — dans la position de l'Origine que les multiples traces du désir, à la barrer, à la brouiller pour ne pas s'y « rengouffrer » (comme le fils du *Verdict*), ne font, en fait, que « rouvrir » afin que s'y répète cette « première scène » qui, du contact sexuel — impossible — dont le fils naît, fait le contrat symbolique — intenable — dont le fils meurt : là précisément où le sacrifice (celui qu'Abraham of-frait ?) consacre le Lōgos du Père par l'annulation du Soma du fils (ce déchet du Nom).

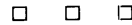
Il est heureux que ce recueil de textes se ferme sur une ouverture, où Sibony nous esquisse le programme d'une remontée — de la filière — aux Noms-du-Père qui en déterminent les parcours historiques — et psycho-(patho)logiques. De là que ce Séminaire (étymologiquement : cette *pépi-nière*), interrogeant le *sème* (le signe), interroge aussi la « source », l'« origine », le « principe », la « cause » (*seminarium*) qui font semence à ne point être que « signes » mais aussi « traversées », « genèses ». Ce dont Julia Kristeva nous avertit tout au long des discussions, est qu'il y a un *travers* du signe (une obliquité) faisant du dérivé de l'Histoire l'effet d'un dévié du signifiant, et qu'il en est de ce travers comme de l'effet d'un frayage que la pulsion pratique dans le langage pour le plier au désir. C'est là un des enseignements de ce livre de nous donner la mesure de ce qu'une « anthropoétique » peut faire à interroger les pratiques sémiotiques, ainsi *traversifiées*, dans leur Autre où se lit que le Symbolique clive et « déclive »

(se décline) en formations hétérogènes : le sémioticien y trouve, comme par hasard, ce qui fait clôtüre, à la fois du Signe et de l'Occident.

Pierre OUELLET

<sup>1</sup> Nous empruntons ces termes à René Thom pour leur efficacité à décrire tout type de processus dont la Topologie comme, d'une autre façon, la Théorie générale des Systèmes nous offre, en effet, une série de modèles (en Sémiotique, Sémantique et Anthroposociologie, par exemple). Voir R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, UGE, 1974, 319 p.

<sup>2</sup> « Sémiotique » et « symbolique » sont, bien sûr, pris dans le sens que leur donne J. Kristeva.



Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. (Collection « L'Ordre philosophique »). 414 p.

L'histoire a de curieux retours. Après la lente disparition de la rhétorique (restreinte à une taxinomie des tropes au XIX<sup>e</sup> siècle), après l'émergence d'une nouvelle critique qui se meurt, à cause d'une sémiotique qui s'es-souffle, voici revenir en force dans notre horizon intellectuel, réanimées par la théorie linguistique tournée enfin vers la sémantique, la métaphore (reine incontestée des tropes), la tropologie et même la rhétorique. Le livre de P. Ricoeur n'est bien sûr qu'un élément de cette preuve. En complétant la preuve, nous enrichirons, à l'intention du lecteur, la bibliographie de P. Ricoeur, pourtant abondante : le numéro 23 (1975) de *Poétique* est consacré à la rhétorique et à l'herméneutique ; le numéro 3 (juillet 1975) du *Français Moderne* est consacré à la métaphore. Enfin un important ouvrage de Georges Lüdi (*Die Metapher als Funktion der Aktualisierung*, Francke, Verlag, Bern, 1973)