



HAL
open science

L'efficacité symbolique : l'affect du signe

Dominique Ducard

► **To cite this version:**

Dominique Ducard. L'efficacité symbolique : l'affect du signe. Texto! Textes et Cultures, 2003.
hal-03462490

HAL Id: hal-03462490

<https://hal.u-pec.fr/hal-03462490v1>

Submitted on 1 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

“ L’EFFICACITE SYMBOLIQUE ” : L’AFFECT DU SIGNE

Dominique DUCARD
Université Paris 12

(Texte inédit)

SOMMAIRE

- [1. Le continuum sémiophysique](#)
- [2. La prégnance *mana* et l’interprétant final](#)
- [3. Un effet d’induction](#)
- [4. Matérialité et continuité sémiotique](#)
- [5. L’effect du signe](#)

Selon René Thom, “ si l’on interprète sémiotiquement l’écrasement de la maison par un rocher tombé de la falaise, on invoquera l’effet d’une intentionnalité malveillante qui s’est servie du rocher comme d’un instrument : d’où le mode de penser “ magique ”. On voit donc l’immense intérêt, conclut-il, d’une sémiotique pour l’explication des pensées magique et religieuse [1]. A partir de cette proposition, mais en inversant l’orientation des termes, nous verrons en quoi la pensée magique intéresse la problématique du signe et de la représentation. Nous nous en tiendrons à l’acception usuelle de la magie, qui peut être définie comme l’ensemble des actions visant à diriger le cours des événements en référence à une causalité qui est supposée relever d’une force surnaturelle. La magie est une technique manipulatoire instrumentalisée, utilisée par des acteurs qualifiés, qui agit sur les esprits et les corps ou sur la nature, pour le bien ou pour le mal. De par sa nature, la magie intéresse autant l’anthropologue ou le sociologue que le psychologue. Nous nous contenterons ici de suivre quelques auteurs dont les remarques conduisent à aborder ce phénomène comme une pratique singulière de signes qui sont des opérateurs de transfert de sens et d’affects. Les opérations signifiantes réalisées nous amèneront à prendre en compte la détermination formelle de l’affect. Posons d’emblée que non seulement *l’affect informe le signe* mais que *la forme affecte le signe* et constitue la possibilité même de son effectivité sur les sujets.

1. Le continuum sémiophysique ▲

Thom situe la sémosis dans tout processus morphologique de transfert de type spatio-temporel, quand un message passe d’un émetteur à un récepteur. Ce transfert n’est qualifié de sémiotique que s’il y a intentionnalité, c’est-à-dire visée et représentation d’un effet. L’interprétation de Thom, qui avance une “ théorie de l’origine biologique du symbolisme humain ”, explique le psychisme humain à partir des notions de *saillance* et *prégnance*, d’abord appliquées aux formes sensorielles. La saillance désigne le caractère discontinu et frappant, par cette discontinuité même, d’un objet individué. La prégnance est la qualité signifiante de ce même objet. A côté des grandes prégnances biologiques (prédation, sexualité chez les animaux), “ il y a, dit Thom, tout un *continuum* de prégnances liées au langage ” [2]. Selon cette conception de la sémosis, la création des signes du langage constituerait une “ bifurcation symbolique ” et les formes-symboles médiatiseraient le transfert de la prégnance des formes sources aux sujets récepteurs. L’espace sémantique d’intelligibilité du monde expérimenté est ainsi parcouru par une dynamique de diffusion des qualités signifiantes suivant un jeu de “ renvois symboliques ”, de ramification et de dérivation. La socialisation et la codification des pratiques sémiotiques génèrent des significations associées à des prégnances objectives ou subjectives. “ On peut penser, déclare le philosophe mathématicien, que l’emploi de tout langage codifié – de tout système de signes – est en principe subordonné

à l'extension, à la propagation d'une prégnance ; mais chez l'Homme, à côté des prégnances affectives qui motivent nos discours, il y a des prégnances locales attachées à chaque mot (chaque concept), et qui en définissent la signification. ” [3]

Se référant à l'étude classique de Frazer sur la magie [4], reprise notamment par Freud et par Mauss, Thom définit deux modes de propagation du fluide de prégnance sur les formes : par similarité (magie par similarité de Frazer) et par contact (magie par contact). Le mode particulier de fonctionnement de la sémiotique magique serait plutôt celui de la similarité, opérant en dehors même de toute contiguïté spatio-temporelle. “ Toute prégnance, affirme-t-il, se propage dans le champ phénoménal des formes vécues selon les deux modes de la contiguïté et de la similarité (par métonymie ou par métaphore). L'homme a interprété le monde en assimilant les forces naturelles à des prégnances. Mais alors que la propagation par similarité se trouvait limitée au monde symbolique, la science moderne n'a accepté pour ses prégnances - qu'en physique on appelle des champs – que la propagation par contiguïté : elle a refusé l'action à distance, tenue – comme la propagation par similarité – pour magique ” [5]. Les pratiques magiques des signes obéissent donc aux lois associatives de la pensée analogique. [6]

L'on comprend bien que dans le cadre de cette pensée réaliste, qui postule une continuité entre le biologique et le symbolique, la possibilité et l'efficacité de l'exercice de la magie puissent être appréhendées dans le cadre de l'unité profonde du système vivant. Un rapport d'équivalence est établi, dans la phylogenèse et l'ontogenèse, entre les réactions physiologiques et les représentations conceptuelles. Le langage lui-même trouve son origine dans ce qui détermine aussi bien le psychisme animal que le psychisme humain. La pensée est une simulation du monde et le langage une sorte de mimésis des interactions biophysiques. La morphosyntaxe des langues [7], de même que la narrativité des discours, portent la trace des schémas morphogénétiques. La magie apparaît alors comme l'un des “ systèmes d'intelligibilité du monde ” correspondant à une forme première de propagation des prégnances, basée sur l'analogie, permanente dans le champ sémantique.

Les spéculations de Thom, selon sa propre expression, relèvent de ce que nous pourrions nommer une métaphysique biologique. Les considérations qui lui servent à construire sa sémiotique ont une valeur heuristique certaine et provoquent, au risque de la généralité et d'une abstraction extensive, une interrogation mutuelle des domaines de connaissance. L'idée de propagation des prégnances peut ainsi être appliquée à l'étude majeure de Mauss sur la magie.

2. La prégnance *mana* et l'interprétant final ▲

Dans son essai d'analyse et d'explication de la magie, Mauss recourt à la catégorie générale de *mana*, empruntée au monde polynésien, pour désigner cette force-milieu magique qui confond en une même entité les agents, les actes et les représentations du monde magique. A la fois distinct et diffus, concret et abstrait, localisable et indéfinissable, “ le *mana*, résume Mauss, est d'abord une action d'un certain genre, c'est-à-dire l'action spirituelle à distance qui se produit entre des êtres sympathiques. C'est également une sorte d'éther, impondérable, communicable, et qui se répand de lui-même. Le *mana* est en outre un milieu, ou plus

exactement, fonctionne dans un milieu qui est *mana* ” [8]. Les lois de la magie que sont les lois de la contiguïté, de la similarité et du contraste se réduisent au principe de continuité entre les représentations distinguées par les opérateurs de la magie. “ Les qualités, les maladies, la vie, la chance, toute espèce d’influx magique, dit Mauss, sont conçus comme transmissibles le long de ces chaînes sympathiques ” [9]. Il insiste justement sur le fait que le transfert des idées et des sentiments qui caractérise l’influx magique s’effectue à partir de propriétés sélectives et définies. L’activité symbolique de représentation liée à la magie n’a rien d’une perception confuse et naturellement empathique du monde ; elle repose, comme toute activité de pensée signifiante, sur des opérations d’abstraction, d’identification et de différenciation.

Dans les termes de Thom, le *mana* serait le champ générateur de prégnances ou encore une prégnance originelle et indifférenciée qui se propagerait sur des prégnances locales. Tout comme pour l’œuvre d’art, un élément signifiant du système sémiotique ne devrait son effet qu’à sa référence au dynamisme interne du champ générateur dont il n’est qu’un représentant. L’œuvre d’art et l’œuvre de magie seraient “ l’image d’un morphisme des forces dans les formes ” [10]. Si le *mana* semble à Mauss un terme commode pour unifier des faits par ailleurs disparates, la notion ne prend sa véritable signification que dans l’espace social où elle est présente. Le sociologue confirme la corrélation existante entre le psychisme et les valeurs ou les normes sociales. La société qualifie les agents, reconnaît les pouvoirs, organise les rituels, répertorie et classe les objets, nomme les propriétés, systématise les représentations et formalise la pensée.

Lévi-Strauss, dans la présentation qu’il fit de l’œuvre de Mauss, donnait une interprétation structuraliste de la théorie de celui qui croyait en “ la possibilité d’élaborer une théorie sociologique du symbolisme ” [11]. S’appuyant notamment sur une comparaison avancée par Mauss entre les propriétés magiques et les faits du langage, Lévi-Strauss place cette réflexion dans la perspective de la linguistique saussurienne. De même il prête un avenir freudien à l’aspiration de Mauss à une “ psychologie non intellectualiste ”. Cette pensée structurale avant la lettre serait résumée par l’affirmation du sociologue : “ En magie comme en religion comme en linguistique, ce sont les idées inconscientes qui agissent ” [12]. Toute société se définit alors comme un système de valeurs relationnelles qui ne peuvent être déterminées que dans leurs rapports, en fonction les unes des autres. L’œuvre de Mauss se voit ainsi revue selon une “ logique symbolique qui résume les lois les plus générales du langage ” [13]. Dans cette optique sémiologique, Lévi-Strauss considère le *mana* comme un signifiant disponible, au contenu indéterminé, et susceptible de se charger de tout signifié en attente. Outre une conception élémentaire de la constitution du sens par assemblage, les notions de signifiant et de signifié sont parfois employées de façon vague. Inspiré par les notions linguistiques, Lévi-Strauss postule, avant Lacan, une préséance du signifiant sur le signifié, et met en avant le décalage constant entre les deux composantes du signe, selon les deux modes d’inadéquation que sont l’excès de signifiant ou à l’inverse le surplus de signifié. En fait, nous pouvons dire qu’il reformule ici le principe de non-correspondance biunivoque entre les éléments de la sémiologie. Le *mana* reçoit alors, dans le drame sémiotique de la condition symbolique de l’homme, un rôle sémantique de suppléance d’un défaut fondamental [14]. Doté d’une “ valeur symbolique zéro ”, il représente “ ce signifiant flottant, qui est la servitude de toute pensée finie mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique ”. [15]

La réflexion sur le signe que Lévi-Strauss reprend à son compte ne distingue pas clairement les éléments formels et les représentations, d’un autre ordre, dont ils sont les représentants et qu’ils permettent de générer. L’inadéquation évoquée exprime en fait la propriété de prolifération du langage, instable par définition, dont la polysémie et la polyvalence des

termes est une caractéristique inhérente. Dans le processus de stabilisation du sens, dans cette chaîne sans fin de la médiation des signes-pensées selon Peirce, le *mana* est l'interprétant final, de nature pragmatique, chargé de fixer et de rassembler les diverses représentations catégorisées dans le monde magique et associées à des objets et des techniques codifiés et normalisés par la tradition, créant ainsi des "habitudes" d'interprétation.

Les effets de cet interprétant, ou prégnance chez R. Thom, sont toujours soumis à la condition d'une croyance collective, d'une adhésion des acteurs-interprètes. Modalité subjective et intersubjective, la croyance semble marquer la limite de tout effort rationnel pour saisir le caractère de la force surnaturelle. La magie s'explique par la croyance en la magie qui la présuppose. La croyance en l'efficacité du rite et dans la possibilité d'une action effective est présentée comme une condition nécessaire et la référence psychanalytique à un narcissisme primaire s'illusionnant de la satisfaction imaginaire du désir ne permettrait pas, selon R. Bastide, de comprendre ce qui est propre à la magie. Ainsi "réduire la magie, dit celui-ci, à une simple satisfaction symbolique du désir, c'est la ramener à un mécanisme très général de la pensée symbolique et tenir pour secondaire ce qui lui propre et qui fait croire à son efficacité. Il n'est pas de magie sans la croyance en une puissance extraordinaire, en un pouvoir étrange, et pas de pratique magique sans utilisation normative de cette force occulte" [16]. C'est oublier que Freud définit ce phénomène psychique, commun selon lui aux enfants, aux névrosés et aux "peuples primitifs", comme étant "la croyance en la toute-puissance des pensées". "A notre jugement, précise-t-il, il s'agit de la surestimation de l'influence que nos actes psychiques, ici nos actes intellectuels, peuvent exercer sur le changement du monde extérieur. Au fond toute magie, cet avant-courier de notre technique, repose sur une telle condition préalable." Cette idéalisation de l'impact de nos représentations marquée d'un désir d'emprise suppose, dans la pratique de la magie, une médiation entre la pensée et l'acte réalisé. Que dire de cette médiation et comment rendre compte de ses effets ?

3. Un effet d'induction ▲

Dans son étude du rituel d'un chaman indien Cuna (Panama) destiné à faciliter un accouchement douloureux, Lévi-Strauss [17] explique "l'efficacité symbolique" de la cérémonie magique par l'homologation de la réalité physiologique à la réalité mythique communautaire. Le chaman raconte son voyage, dans une séquence chantée et rythmée, au fur et à mesure qu'il l'accomplit. Il poursuit l'âme (*purba*) dérobée par la puissance responsable de la formation du fœtus (*Muu*). Au terme du voyage au sein du séjour de *Muu*, transposé dans l'utérus, le double spirituel de la parturiente est libéré et restitué. La progression anatomique de l'enfant à naître est identifiée, au cours de la narration, à un trajet initiatique dans une matrice mythifiée où s'affrontent des êtres fantastiques malfaisants ou bienfaisants. Les points de résistance et de douleur sont ainsi assimilés aux agissements des acteurs et le processus physiologique est traduit par le récitant, et du coup expérimenté par le sujet, dans les termes d'une pensée symbolique reconnue et cohérente. Lévi-Strauss avance l'hypothèse que la "réorganisation structurale" visée par la cure chamannique est due à des transferts de sens, liés à des déplacements de l'affect, et à l'accomplissement de la fonction symbolique de mise en relation des différents niveaux d'organisation de la vie : "l'efficacité symbolique, dit-il, consisterait précisément dans cette propriété inductrice que posséderaient, les uns par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie" [18]. Resterait à décrire l'analogie structurale qui est établie entre les niveaux d'organisation du vivant, et à expliquer ce qu'est ce phénomène d'induction

réciproque. Là encore il nous semble devoir faire intervenir l'activité symbolique et le processus sémiotique de représentation, l'action même des signes.

Revenant sur l'hypothèse de Lévi-Strauss, l'anthropologue David Le Breton [19] récuse l'idée d'une manipulation du physique par les images mentales, qui confirme, selon lui, une conception dualiste du psychosomatique, résultat d'une addition entre l'organique et le psychologique. La mise en forme et en ordre du mal physique par l'incantation et l'évocation des figurations mythiques agit sur le corps souffrant parce que celui-ci est déjà pris dans le système signifiant du mythe. " Le corps, dit-il, est matière de symbole " [20]. La notion d'image du corps qui est à la fois forme et sens subjectif, auxquels il ajoute le savoir et la valeur sociale, est convoquée pour accorder ce qui lui semblait superposé chez Lévi-Strauss et pour envisager le passage "d'une psychosémantique à une physiosémantique ". [21]

L'image du corps, tissée de percepts, d'affects, de valeurs et de savoirs, engage le physique dans le psychisme et le subjectif dans le social. Le corps est compris dans le langage et celui-ci est incorporé. Notre thèse principale est que le symbolique est pris dans l'imaginaire du sens. Sans développer ici cette position, affirmons simplement que si les signes du langage peuvent parfois affecter le corps, ce n'est pas seulement par la puissance imaginante de ce qu'ils évoquent, c'est aussi en raison de leur matérialité audible ou visible.

4. Matérialité et continuité sémiotique ▲

Dans son analyse du rite chamanique, Lévi-Strauss insiste sur l'imagination figurative qui permet, par la narration et la nomination, de transposer la réalité organique dans l'espace du mythe. Il fait du rituel une " manipulation psychologique " par évocation d'images mentales qui modifient le processus physiologique. L'insensé et l'insupportable de la douleur prennent ainsi le sens ordonné et cohérent que le langage mythique leur confère. Le chaman apparaît comme un " abréacteur professionnel " [22] qui entraîne l'abréaction du trouble chez le sujet souffrant. En d'autres termes nous pouvons dire que le sujet retrouve l'intégrité sensée de son image du corps par l'intégrité de signifiante que lui confère le magicien.

En même temps Lévi-Strauss signale, dans son étude, la précision des actes, l'ordonnement rigoureux des déplacements, l'importance du rythme dans le déroulement de la cérémonie. Il convient en effet de ne pas oublier que la magie est une technique opératoire qui matérialise dans des objets et des gestes - des formes sensibles - les représentations évoquées. De cette façon, dit l'ethnopsychiatre Tobie Nathan, " le thérapeute *dévie* le transfert vers du *perceptible*. Il fait ainsi passer le lieu de l'efficace du psychique au percept, puis du percept au concept. Pour ce faire, le thérapeute traditionnel use d'un pont logique, d'un *médiateur*. " L'opérateur de transfert qu'est l'interprétant peut bien sûr délivrer ou créer des affects, comme le démontrent les procédés de suggestion mentale. La pratique magique applique l'interprétant pragmatique *mana* sur les signes que sont les objets et les actes du rite, qui sont eux-mêmes rattachés à des interprétants particuliers, selon leurs propriétés qualitatives. Mais nous devons encore nous demander quelle est la condition de ce processus d'application.

Toutes les descriptions de rituels et de cérémonies à caractère magique soulignent le rôle de l'incantation et la contrainte de la cadence et du mètre, plus ou moins réglé, qui sont imposés aux séquences chantées ou psalmodiées. Dans son analyse de travaux de M. Preuss sur différentes formes de magie [23], Mauss rappelle l'existence de deux systèmes de notions concrètes à l'origine des effets causés par les rites : le système de la croyance en l'acte magique par mimétisme et le système de la " magie des ouvertures du corps ", qui s'exerce

directement sur les orifices ou la surface corporels. La “ magie du souffle ”, par la voix chantée ou la récitation de paroles scandées, en est une manifestation [24]. Les études des ethnologues insistent plus particulièrement sur la place essentielle de la “ formule ” et Mauss lui-même mettait en avant “ le caractère formaliste de toute la magie ”. Il indiquait notamment le phénomène de réduction des incantations à des éléments simples comme les onomatopées, les mots vides de sens, les énigmes ou les “ fausses formules algébriques ”. “ Les incantations, dit-il, sont faites dans un langage spécial qui est le langage des dieux, des esprits, de la magie. (...) Partout elle [la magie] recherche l’archaïsme, les termes étranges, incompréhensibles. Dès sa naissance (...), on la trouve marmonnant son *abracadabra* ” [25]. Il notait également, à propos de la magie des souffles et la puissance de la voix, dans ses leçons sur l’art et la littérature rituelle archaïques, l’intérêt de l’étude des rituels formulaires pour “ préparer l’explication définitive de la croyance à l’efficacité des mots ” [26]. Dans le monde antique gréco-romain, le magicien a recours, dans sa prière, à des mots magiques qui sont les noms secrets, barbares (*onómata barbarikà*) de la divinité. Pour le philosophe Jamblique [27], il ne s’agirait pas de noms sans signification mais de noms appartenant à une autre langue, l’égyptienne en l’occurrence, plus originelle et plus appropriée à la communication avec les dieux. L’adéquation du nom avec ce qu’il représente correspond à cette idée que les mots magiques doivent tenir d’un langage premier, hors du commun, étrange et opaque. A. J. Festugière notait, à propos des litanies des sorciers de l’Égypte grecque, qui mêlent des noms déformés ou inventés, que l’on faisait appel “ aux langues étrangères, au parler des oiseaux et des animaux sacrés, l’épervier, le cynocéphale, aux formules des hiéroglyphes et de l’écriture hiératique ” [28]. Le mystère de la force occulte réclame un lexique chimérique, une langue fantastique.

L’ethnopsychiatre Tobie Nathan [29] cite, parmi les objets-sorts fabriqués par le magicien africain et appartenant au champ sémantique de la pénétration, l’exemple des “ paroles à l’envers ”, dites dans une sorte de langue initiatique, ou encore les “ paroles décomposées ”, qui sont des paroles mêlant différents noms de personnes et de divinités. Ces paroles sont des objets manipulés au même titre que les aiguilles, les griffes ou les diverses substances pénétrantes. En fait, comme il le note, ces matériaux, identifiés à l’acte qu’ils signifient, sont des “ contraintes à penser ”. Bien plus, non seulement les paroles-objets renvoient, par des propriétés que Mauss qualifiait de “ représentations impersonnelles concrètes ”, à l’action de pénétrer, nouer, ligoter, percer, brûler,... mais ils s’incarnent et se donnent à voir dans ce qui marque le corps. Le mot est aiguille qui scarifie la peau ou lacet qui enserre les membres. Donnons encore l’exemple du magicien attique qui, lors de sa communication rituelle, inscrit ses paroles sur une feuille de métal en proférant “ que tel ou tel soit comme cette feuille de plomb ” et qui perce ce support d’un clou pour immobiliser celui qui a été nommé. Le terme latin qui désigne la tablette d’envoûtement est *defixio* (*tabellae defixionis*), du verbe *defigere*, “ fixer, clouer ” ; l’équivalent en grec ancien est *katadéō*, “ lier solidement ”, qui donne *katádesis*, qui signifie “ ligature ” et *Katádesmos*, “ lien ”, qui renvoie au “ charme magique ”. La signification est fixée dans l’objet et dessinée par le geste, dans une démonstration où le technicien du verbe divin façonne une véritable icône matérielle de la parole proférée. [30]

La magie conjugue la “ toute-puissance des pensées ”, qui est de l’ordre de la cognition et de la conception, et la force du signifiant pur, qui est de l’ordre de la perception et de la sensation. L’idéalisations de la portée de notre pensée sur le monde physique est bien pour Freud un processus secondaire et correspond à une forme de rationalité. Son affirmation que “ toute magie des mots appartient au même ordre d’idées et à la conviction qu’un pouvoir est lié à la connaissance et à l’énonciation d’un nom ” correspond à son hypothèse génétique selon laquelle la réalisation des possibilités de développement de la langue implique une promotion de la pensée cognitive : “ Le royaume nouveau de l’intellectualité s’ouvrit, déclare-t-il, où

dominèrent les représentations, les remémorations et les raisonnements, par opposition à l'activité psychique subalterne qui avait pour contenu les perceptions immédiates des organes sensoriels " [31]. L'affect, ce dérivé de la pulsion et de la sensation interne, se convertit, se déplace, se transforme selon les lois des processus primaires. Il s'attache des représentations ou s'en détache et connaît un destin différent de celles-ci. Il est pour Lacan lié au signifiant qui, dès lors, peut le capter ou le rappeler. La physique du langage, du corps et des objets ritualisés est l'un des versants de la technique de l'Invisible [32] qui en appelle aux signes du visible, aux " intersignes ", pour maintenir une continuité entre la pensée et le perceptible.

En reprenant la réflexion de Peirce, nous dirons que le signe magique assume la fonction représentative, ce qui en fait une véritable représentation : elle est une pensée pour une autre pensée qu'elle représente et qui l'interprète. Rappelons que le signe-représentamen, dans ce processus de renvois, a un interprétant final fondé sur une croyance, une " habitude ". Le signe magique, tout comme le signe poétique, se distingue aussi par l'usage particulier de sa " qualité matérielle ", autre caractère propre au signe selon Peirce. Quand celui-ci établit une distinction entre la représentation en tant que telle et la sensation, il définit cette dernière comme étant la " qualité matérielle " de la représentation [33]. L'abstraction ou attention, l'un des deux principaux constituants de la pensée, permet d'établir des relations de raison entre les pensées et détermine la fonction de " pure application démonstrative " du signe, ce que nous pourrions désigner comme une fonction de référenciation et de prédication. La sensation, l'autre constituant ultime de la pensée, n'a pas de relation de raison avec ce qui la détermine et manifeste une autre caractéristique de cette pensée [34]. Ainsi la sensation est, dans son rapport à la pensée, identifiée à ce qu'est la forme sensible du signe : une " qualité matérielle ". Mais comme l'on sait que pour Peirce toute pensée est signe et qu'il n'y a de signe que dans la relation à la pensée, nous pouvons dire que la matérialité du signe - le signifiant - peut être appréhendée comme la forme sensible de la pensée et le représentant de son affect propre.

5. L'effect du signe ▲

Le raisonnement de Peirce et le parti que nous en tirons n'est pas un simple jeu spéculatif. La revue que nous avons menée de quelques réflexions sur la magie nous a replacé au centre d'une problématique de la signifiante et de son inscription dans l'expérience subjective et intersubjective. L'action du signe magique, exemplaire en cela d'un mode de fonctionnement sémiotique, double les effets figuratifs du langage d'un pouvoir figural qui en délivre les secrets. Nous sommes alors invités à penser de façon unitaire le dualisme du psychique et du corporel : le " corps psychique " [35], et à relier l'affect à des effets de langage : *l'effect du signe*.

NOTES

[1] René Thom, " Morphologie du sémiotique ", dans *Apologie du logos*, Hachette, Paris, 1990, pp. 54-55.

[2] R. Thom, " La danse comme sémiurgie ", *Ibidem* , p. 119.

[3] *Idem* , p. 120.

[4] " Si nous analysons, résume Frazer, les principes de la pensée sur lesquels est basée la Magie, nous trouverons qu'ils se résolvent à deux : le premier c'est que tout semblable

appelle son semblable, ou qu'un effet est similaire à sa cause ; le second, c'est que deux choses qui ont été en contact à un certain moment continuent d'agir l'une sur l'autre, alors même que ce contact a cessé. ” J. G. Frazer, *Le Rameau d'or, Le roi magicien dans la société primitive, Tabou et les périls de l'âme*, R. Laffont, Bouquins, 1981, p.41. Frazer nomme le premier principe “ Loi de similitude ” et le second “ Loi de contact ou de contagion ”. La “ Magie sympathique ”, nommée ainsi en vertu de la loi générale de sympathie, se différencie ainsi en “ Magie homéopathique ” ou “ imitative ” et en “ Magie contagieuse ”.

[5] R. Thom, art. cit., pp. 120-121.

[6] Sur ce point, la réflexion présente reprend ce que nous avons développé dans “ La structure imagière du sens ”, SSS, vol. 4 (3), 1992, pp. 385-417.

[7] “ Dans une phrase transitive de la forme Sujet - Verbe - Objet (SVO), il y a sémantiquement transfert d'une prégnance issue du sujet qui va investir l'objet (dans le cas extrême de la prédation, il s'agit de l'absorption pure et simple de l'Objet dans le Sujet). Les schémas archétypiques d'interaction entre actants, qui régissent l'organisation syntaxique de nos phrases, ne sont pas autre chose que les modes de transfert par contact d'une prégnance issue du sujet investissant l'objet, ou la résolution d'un conflit de prégnances externes. ”, R. Thom, “ Psychisme animal, psychisme humain ”, *op. cit.*, p. 98.

[8] M. Mauss, “ Esquisse d'une théorie générale de la magie ”, extrait de *L'Année sociologique*, 1902-1903, en collaboration avec H. Hubert, publié dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. 105.

[9] *Ibidem* , p. 59.

Ainsi compris, le *mana* est à rapprocher du souffle de la divinité que le magicien grec utilise. Il peut être nommé *apórrhoia*, “ écoulement, influx ” dans les textes stoïciens ou astrologiques. “ Tout l'art du sorcier, dit A . Bernard, consiste à capter cette énergie cachée dans tout l'univers et à contraindre les dieux qui en sont responsables à le seconder dans son entreprise. Car sans l'aide divine toute ligature devient inopérante, et toute invocation inutile. Ce *pneûma* est en fait la *dúnamis* du monde lui-même. (...) Dans les textes magiques grecs apparaît la croyance que le monde forme un tout divin, dont les parties sont reliées les unes aux autres par une sorte de sympathie. ” (André Bernard, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris, 1991, pp. 81-82)

[10] R. Thom, “ L'art, lieu du conflit des formes et des forces ”, *op. cit.*, p. 136.

[11] Claude Lévi-Strauss, “ Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ”, dans M. Mauss, *op. cit.*, p. XX.

[12] Cité dans “ Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ”, p. XXX.

[13] *Ibidem* , p. L.

[14] Lévi-Strauss déclare encore à propos des conduites magiques qu'elles sont “ une réponse à une situation qui se révèle à la conscience par des manifestations affectives, mais dont la nature profonde est intellectuelle. Car seule, l'histoire de la fonction symbolique permettrait de rendre compte de cette condition intellectuelle de l'homme, qui est que l'univers ne signifie jamais assez, et que la pensée dispose toujours de trop de significations pour la quantité d'objets auxquels elle peut accrocher celles-ci. Déchiré entre ces deux systèmes de références, celui du signifiant et celui du signifié, l'homme demande à la pensée magique de lui fournir un nouveau système de référence, au sein duquel les données jusqu'alors

contradictoires puissent s'intégrer. " (" Le sorcier et la magie ", *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 et 1974, p. 203)

[15] *Ibidem* , p. XLIX.

[16] Article " Magie " dans *l'Encyclopaedia Universalis*, t. 14, France, 1989.

[17] Lévi-Strauss, " L'efficacité symbolique " (1949), *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris, 1974, pp. 205-226.

[18] *Ibidem* , p. 223

[19] David Le Breton, " Corps et anthropologie : de l'efficacité symbolique ", *Diogène* n° 153, Gallimard, Paris, 1991, pp. 92-107.

[20] *Ibidem* , p. 103.

[21] " Le paradigme du symbolique pour penser la condition de l'homme et son ancrage dans la chair débouche sur une physiosémantique. ", *Ibidem* , p. 104.

[22] " Le Sorcier et la magie ", *op. cit.*, p. 199.

[23] M. Preuss, " Der Ursprung der Religion und der Kunst ", *Globus*, 1904, 2, analysé par M. Mauss dans *l'Année sociologique*, 9, 1906, pp. 242-243.

[24] Un rapprochement avec le monde grec s'impose à nouveau. A. Bernard note ainsi que " L'importance attribuée à la parole dans les textes magiques - qu'il s'agisse des hymnes généralement en vers que nous ont conservés le papyrus et qui se chantaient, ou bien des tablettes où l'efficacité des formules dépendait de leur prononciation - les rapproche de ces pratiques orales qui caractérisent les peuples sans écriture. " (*op. cit.*, p. 83) L'auteur précise que ces textes écrits étaient avant tout faits pour être dits et entendus. " Car la force de la ligature, dit-il, provenait avant tout de l'énonciation des noms propres, divins et humains, et des formules aux sonorités volontairement déroutantes. " (*Ibidem*)

On pourra aussi se reporter à notre étude sur la fonction du souffle, du chant et de la parole dans les récits cosmogoniques : *La voix et le miroir. Une étude sémiologique de l'imaginaire et de la formation de la parole*, Paris, L'Harmattan, 2002, notamment le chapitre " Les voix mythiques ".

[25] " Esquisse d'une théorie... ", *op. cit.*, p. 51.

[26] Résumés des cours extraits de *l'Annuaire de l'École des hautes études*, Paris, 1911 et sqq, publié dans *Œuvres 2*, éditions de Minuit, Paris, 1968.

[27] Voir *Les Mystères d'Égypte* que cite Fritz Graf dans son ouvrage *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris, 1994. L'auteur de cette étude mentionne également l'usage du grec dans les défixions latines, ou encore l'utilisation, en Inde, de plusieurs niveaux de langues anciennes pour les invocations aux dieux. " La structure unifiant ces pratiques, dit-il, consiste en une inversion de la normalité, la normalité étant ici celle de la prière ordinaire formulée dans un langage que tout le monde comprend. " (p. 246)

[28] A.-J.-F. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 1954, cité dans André Bernard, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris, 1991, p. 25. C'est ainsi que A. Delatte et Ph. Derchain, remarquant l'utilisation de " caractères " dans les intailles magiques gréco-romaines, c'est-à-dire des signes et des lettres imprononçables mais significatifs et doués d'un pouvoir sacré,

s'étonnaient que “ plus ces *abracadabra* étaient étranges et inintelligibles au commun des mortels, plus ils paraissaient chargés de ce fluide puissant dont la conception est propre à la mentalité primitive. ” (*Ibidem* , p. 31)

[29] “ Manifeste pour une psychopathologie scientifique ”, dans *Médecins et sorciers*, coll. Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1995.

[30] “ Ce mot de *Katádesmos*, dit justement A. Bernard, adopté pour désigner le “ charme magique ”, exprime bien cette volonté de puissance que le sorcier entend exercer. Il n'importe pas seulement d'attacher la tablette percée d'un trou à un clou – rarement enfoncé dans la paroi de la tombe où l'on dépose la tablette –, mais surtout de fixer sur elle-même l'imprécation gravée sur cette tablette, généralement pliée et transpercée par un clou. Symboliquement, le sorcier attache le sortilège au pouvoir d'un être intermédiaire qui fera intervenir la divinité en faveur de la réalisation du vœu formulé, et surtout, il attache le vœu ou la malédiction à la personne visée par le sortilège. Il y a bien là contrainte, voire violence nécessaire au succès d'une action projetée. ” (*op. cit.*, p. 76)

[31] Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Ed. Gallimard, folio essais, Paris, 1986 , p. 212-213.

[32] L'expression de “ Techniques de l'Invisible ” est de Jean Servier (*La Magie, Que sais-je ?*, PUF, 1993). Celui-ci cite Henri Corneille Agrippa qui, dans son *De philosophia occulta libri tres*, évoque les “ intersignes ” entre l'au-delà et l'homme : les “ sceaux sacrés ” de “ l'Intelligence invisible ”.

[33] “ Ainsi, dit Peirce, nous avons dans la pensée trois éléments : le premier, la fonction représentative qui en fait une représentation. Le second la pure application dénotative ou liaison réelle, qui met une pensée en relation avec une autre ; et le troisième, la qualité matérielle ou la manière dont nous sentons, qui donne à la pensée sa qualité. ” (“ Quelques conséquences de quatre incapacités ”, 1868, cité dans C. S. Peirce, *A la recherche d'une méthode*, traduction et édition de Janice Deledalle-Rhodes et Michel Balat sous la direction de Gérard Deledalle, Presses Universitaires de Perpignan, 1993, p. 85)

[34] Il y a quelque raison de penser que, correspondant à tous les sentiments qui se produisent en nous, des mouvements se produisent dans notre corps. Cette propriété de la pensée-signé, puisqu'elle ne dépend pas rationnellement de la signification du signe, peut être comparée à ce que j'ai appelé la qualité matérielle du signe ; mais elle en diffère dans la mesure où il n'est pas essentiellement nécessaire qu'elle soit ressentie pour qu'il y ait une pensée-signé. ” (*Ibidem*, p. 88)

[35] Titre d'un ouvrage du psychanalyste G. Guillerault sur l'image du corps et la dialectique du corporel et du psychique : *Le Corps psychique, Essai sur l'image du corps selon Françoise Dolto*, Éditions Universitaires, Belgique, 1989.

BIBLIOGRAPHIE

Bastide (Roger) (1989), “ Magie ”, *Encyclopaedia Universalis*, t. 14, Paris.

Bernard (André) (1991), *Sorciers grecs*, Fayard, Paris.

Ducard (Dominique) (1992), “ La structure imagière du sens ”, SSS, vol. 4 (3), *Semiotik Interdisziplinär III*, Wien-Barcelona-Budapest-Perpignan, 385-417.

- Ducard (Dominique) (2002), *La voix et le miroir. Une étude sémiologique de l'imaginaire et de la formation de la parole*, L'Harmattan, Paris.
- Frazer (J. G.) (1981), *Le Rameau d'or, Le roi magicien dans la société primitive, Tabou et les périls de l'âme*, R. Laffont, Paris.
- Freud (Sigmund) (1986), *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), folio, Gallimard, Paris.
- Graf (Fritz) (1994), *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris.
- Le Breton (David) (1991), “ Corps et anthropologie : de l'efficacité symbolique ”, *Diogène* n° 153, Gallimard, Paris, 92-107.
- Lévi-Strauss (Claude) (1950), “ Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ”, Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF., Paris
- Lévi-Strauss (Claude) (1958 et 1974) “ L'efficacité symbolique ” (1949), *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris.
- Lévi-Strauss (Claude) (1958 et 1974), “ Le sorcier et la magie ”, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris.
- Mauss (Marcel) (1950), “ Esquisse d'une théorie générale de la magie ”, extrait de *L'Année sociologique*, 1902-1903, en collaboration avec H. Hubert, publié dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- Mauss (Marcel) (1968), Résumés des cours extraits de l'*Annuaire de l'École des hautes études*, Paris, 1911 sqq., publié dans *Œuvres 2*, eds de Minit, Paris.
- Nathan (Tobie) (1995), “ Manifeste pour une psychopathologie scientifique ”, *Médecins et sorciers*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris.
- Peirce (C. S.) (1993), *A la recherche d'une méthode*, traduction et édition de Janice Deledalle-Rhodes et Michel Balot sous la direction de Gérard Deledalle, Presses Universitaires de Perpignan.
- Servier (Jean) (1993), *La Magie, Que sais-je ?*, PUF., Paris
- Thom (René) (1990), “ L'art, lieu du conflit des formes et des forces ”, *Apologie du logos*, Hachette, Paris.
- Thom (René) (1990), “ La danse comme sémiurgie ”, *Apologie du logos*, Hachette, Paris.
- Thom (René) (1990), “ Morphologie du sémiotique ”, *Apologie du logos*, Hachette, Paris.
- Thom (René) (1990), “ Psychisme animal, psychisme humain ”, *Apologie du logos*, Hachette, Paris.

© *Texto!* mars 2003 pour l'édition électronique.

Référence bibliographique : DUCARD, Dominique. L'efficacité symbolique : l'affect du signe. *Texto !* mars 2003 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.revue-texto.net/Inedits/Ducard_Efficacite.html>. (Consultée le ...).

