Document generated on 07/15/2025 8:06 p.m.

Études françaises

L'Ancrage

Monique Schneider

Volume 31, Number 3, Winter 1995

Politique à l'œuvre

URI: https://id.erudit.org/iderudit/035996ar
DOI: https://doi.org/10.7202/035996ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)
1492-1405 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Schneider, M. (1995). L'Ancrage. *Études françaises*, *31*(3), 9–18. https://doi.org/10.7202/035996ar

Article abstract

Pour prendre Ia mesure de ce qu'implique la revendication d'appartenance, une enquête préalable s'impose concernant les conditions d'apparition, chez Freud, de l'exigence d'universalité: traversée du trau-matique, passage par l'annulation du singulier, instauration d'une communauté placée sous le signe du négatif. Le recours à la Vie de Henry Brulard de Stendhal fait apparaître la région, le Dauphiné, comme le lieu où peut s'inscrire une subjectivité pourvue d'épaisseur propre.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

L'Ancrage

MONIQUE SCHNEIDER

Il est difficile d'échapper — serait-ce d'ailleurs souhaitable ? — au sentiment de se rattacher, pour tenter de répondre à la question posée, à un lieu et à un moment précis. En France, la nécessité, pour toute démarche de pensée, de se référer exclusivement à une exigence universaliste n'est pas loin de correspondre à un devoir national. Revendiquer l'ancrage d'une pensée dans un territoire particulier relèverait d'un archaïsme, d'une résistance à l'idéal des Lumières. Une telle méfiance est d'ailleurs actuellement ravivée par la présence inquiétante, au sein même de l'espace européen, du conflit que connait l'ex-Yougoslavie. N'est-ce pas la volonté de faire se correspondre un découpage politique et un découpage respectueux de l'identité culturelle ou religieuse qui conduit à des guerres que le service d'une idéologie éclairée aurait pu éviter ? Jacques Attali se fait le porte-parole d'un important courant de pensée en formulant cet avertissement : « L'histoire tragique du XX^e^ siècle apprend que la politique des nationalités ne peut que nuire à la paix[1]. »

Question angoissante, mais qui peut aussi bien provoquer une interrogation s'engageant dans une direction antagoniste : le fait de renvoyer à l'obscurantisme et au fanatisme tout souci visant à la préservation d'une « nationalité » ne constitue-t-il pas l'équivalent d'une provocation ? C'est au nom de l'universalité des Droits de l'Homme que la France colonialiste a appris aux écoliers d'Afrique du Nord à réciter en chœur « nos ancêtres les Gaulois ». Lancer un anathème contre tout souci de faire reconnaître une identité culturelle correspond peut-être à l'envers d'une cécité.

1. Jacques Attali, *Lignes d'horizon*, Paris, Fayard, 1990, p. 188.

Pour ceux qui sont pris dans cet étau, la question lancée depuis un lieu situé de l'autre côté de l'Atlantique peut apporter une bouffée d'oxygène, en conjurant passagèrement le tabou qui prend pour cible la thématique de l'appartenance, thématique à laquelle il serait interdit de toucher sous peine d'être soupçonné de penser mal.

LE TERROIR PSYCHIQUE OÙ NAÎT L'UNIVERSEL

En suspendant la question proprement éthique — à quelle norme, défense de l'universel ou défense du particulier, faut-il se référer en premier? —, il est possible de dégager une approche latérale, attentive au lieu d'émergence des concepts. Une telle possibilité est offerte par la démarche psychanalytique, en tant qu'elle dégage l'accès à des carrefours privilégiés, prenant place au croisement de deux modalités de recherche : la voie sinueuse et rétroactive de l'auto-analyse et la théorisation, apparentée à ce que Merleau-Ponty qualifie de pensée de survol, qui légifère dans l'absolu en construisant un édifice de savoir. Si on estime que la dimension auto-analytique accompagne étroitement toute progression théorique, on est invité à prêter une attention aiguë aux points d'articulation entre ces deux perspectives.

Or, sans être thématisé pour lui-même, l'universel effectue son entrée en scène à l'occasion de l'un des moments fondateurs de la psychanalyse. La référence à Œdipe, chez Freud, subvertit en effet la scène psychanalytique, dans la mesure où elle s'accompagne d'une mutation affectant le sujet de l'énonciation. Alors que les souvenirs d'enfance, réaffleurant dans l'auto-analyse, étaient rapportés au «je» soutenant l'histoire singulière, les désirs œdipiens, tels qu'ils sont supposés par Freud, se trouvent soudain attribués à une entité anonyme : «chaque être» (*Jeder*). La vérité sous le signe de laquelle chaque aventure se trouve placée devient ainsi «universelle» ou «générale» : *allgemein* (littéralement : commun à tous).

La dimension d'ouverture est certes incontestable; loin de se clore sur elle-même, la quête singulière change de lieu; elle quitte l'espace privé pour se rapporter à une scène qui s'offre à toute une communauté. Il est significatif que, pour se référer à la légende œdipienne, Freud évoque non la position singulière du lecteur confronté à un texte, mais celle de l'«audience» (*Hörer*). Nous nous retrouvons ainsi tous convoqués à une représentation tragique, pour nous reconnaître dans l'aventure qui nous est à la fois montrée et dite; la lettre du 15 octobre 1897 célèbre cette dimension d'universalité, comme si, confrontée au destin d'Œdipe, chaque trajectoire

singulière se reconnaissait dans cette intrigue à laquelle nul n'échappe.

L'élargissement en direction de l'universel, en dépit de sa dimension d'ouverture, semble néanmoins s'accompagner d'un enjeu sacrificiel. Plusieurs figures de la perte vont alors être évoquées : perte de l'« excitation sexuel » dont, dit Freud, un homme comme lui n'a plus besoin ; perte du processus auto-analytique, qui se trouve soudain arrêté dans son cours. S'annonce, de manière sournoise, un processus d'extinction qui conduit Freud, un peu plus tard, à se rayer lui-même de la carte des vivants : « Enterré (*vergraben*) dans une fosse obscure, je ne vois plus rien d'autre[2]. »

L'ouverture à l'universel serait-elle donc porteuse d'effets indissolublement prometteurs et ensevelisseurs ? Une telle leçon est dégagée d'entrée de jeu dès le début d'un conte des Frères Grimm : *La Mort marraine.* On y voit un père ne sachant que faire d'un treizième enfant et décidant de le confier, dans la recherche d'un parrainage, à qui se présentera dans la rue. Dieu puis le diable offrent tour à tour leurs services, mais l'homme les refuse également, car tous deux respectent un ordre qui accorde à certains une position de privilégiés. Surgit alors la Mort (*der Tod*), désignée au masculin dans la langue allemande, qui annonce au père son régime rigoureusement égalitaire : « Je suis la Mort, devant qui tous sont égaux. » Le père salue ainsi le règne qui se profile : « Ta justice est la même pour tous, tu ne fais pas de différence entre le riche et le pauvre, et tu prends tout le monde semblablement. Tu seras la marraine de mon enfant[3]. » Dénudant, en un geste rigoureux et implacable, la corrélation entre la référence à un universel anonyme et le recours à l'arbitrage de la Mort, le conte offre une autre figure de la nécessité en précisant le cadeau que la Mort réserve à son filleul : elle lui fait don d'une plante merveilleuse qui lui permettra, en devenant médecin, de se poser à la fois en maître du savoir et en maître du destin ; un destin envisagé dans son rapport à l'extinction et à la survie. Le conte nous emmène ainsi dans les parages de ce site qui sert de cadre à la rencontre entre Freud et l'universel œdipien.

Dans la mutation par laquelle un locuteur singulier, parlant à la première personne, en vient à se poser en représentant d'une entité anonyme, peut-on cerner ce qui risque de se trouver enfoui, abandonné ou « enterré » ? Dans l'itinéraire

2. « Lettre du 15 mars 1898 », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 220. *Briefe an Wilhem Fliess*, Frankfurt-am-Maine, Fischer, 1986, p. 293.

3. Wilhem et Johann Grimm, *Les Contes*, Paris, Flammarion, p. 248.

freudien, la progression thématique met en évidence ce qui est condamné à se trouver enseveli pour qu'advienne la référence universalisante. L'entrée en scène d'Œdipe est immédiatement consécutive à l'acte par lequel Freud abjure en quelque sorte sa théorie sulfureuse : « Je ne crois plus à ma *neurotica.* » L'évocation de la séduction était en effet entourée d'allusions à des scènes de possession centrées sur la croyance au diable. Il est vrai que les réminiscences gravitant autour de la séduction précoce campent une figure inquiétante, celle de la nourrice séductrice, la *Urheberin* (génératrice), à laquelle est confié, pendant la durée de l'expérience, un pouvoir discrétionnaire sur le corps de l'enfant. Sidéré par ce qui se joue, l'enfant se trouve généralement confronté à un sentiment d'extrême solitude, voire à l'impossibilité de confier à qui que ce soit — aveu qui deviendrait délation — l'expérience traversée dans le noir.

La convocation de l'universel n'interviendrait-elle pas en ce lieu d'étranglement de la parole, dans une tentative pour sortir d'un emmurement solitaire et pour trouver des semblables ? Or, l'universel vers lequel Freud va se tourner est tout différent, puisque le modèle œdipien représente le négatif de l'expérience de séduction. Les vœux incestueux sont en effet attribués, non aux parents séducteurs, mais à l'enfant habité par des désirs qui, par le truchement du fantasme, se projettent dans une pseudo-réalité. L'hypothèse œdipienne prend ainsi la forme d'une dénégation portant sur l'éventualité d'une séduction ; elle semble s'inscrire dans un processus visant à « rendre nul et non avenu » (*ungeschehen machen*) le vécu traversé. Ce qui est universalisé ne correspond donc pas à l'extension à d'autres sujets de l'expérience rencontrée, mais à son annulation virtuelle. La référence au mythe œdipien, mettant en scène une passion de l'enquête centrée sur l'établissement du vrai, s'instaure ainsi en refoulant une scène plus enflammée, comme si l'instauration de la psychanalyse reposait sur un sol à double fond : enterrée sous une scène œdipienne, régie par le théâtre du vrai, gît une autre intrigue — telle fut du moins mon hypothèse dans l'écriture de *Don Juan et le procès de la séduction*[4] — animée par ce qu'on pourrait appeler le théâtre du feu.

« Père, ne vois-tu donc pas que je brûle ? » : ces paroles prononcées par l'enfant dans le rêve qui ouvre le dernier chapitre de *L'Interprétation des rêves* nous reconduisent au poème de Goethe, *Le Roi des Aulnes*, poème déployant l'espace

4. Monique Schneider, *Don Juan et le procès de la séduction*, Paris, Aubier, 1994.

d'une séduction nocturne. Or, par un curieux effet de mise en abyme, Freud présente ce rêve comme s'il était de source inconnue. Il semble ne pas reconnaître le fragment dont la répétition hante le poème de Goethe, en dépit de l'extrême familiarité qu'il entretient avec cet auteur auquel il emprunte, dans ce texte, la plupart de ses citations. Se met-il ainsi à la place du père qui ne parvient pas à reconnaître le personnage ravisseur que l'enfant désigne? Loin que cette méconnaissance soit accidentelle, elle est peut-être révélatrice de l'effet de noir solidaire de l'expérience séductrice et de son impossible inscription. Freud répète ainsi, dans son texte théorique, l'ensevelissement dont a été victime l'expérience vécue avec la nourrice séductrice, expérience ayant sans doute représenté une conflagration identitaire, dans la mesure où elle mettait au défi toute tentative de subjectivation individualisante. C'est l'enfant singulier, hanté par une expérience innommable, qui n'en finit pas d'être offert en sacrifice pour qu'advienne un régime centré sur l'universel.

La défaillance affectant la vigilance théorique — tout comme le père incapable de veiller l'enfant mort et de prévenir l'éveil du feu, le théoricien ne parvient pas à élaborer la traversée de la séduction — peut se trouver partiellement réparée si le texte littéraire est convoqué, texte pouvant ainsi relayer le père dans sa veillée impossible. La pièce de Tirso de Molina, *L'Abuseur de Séville,* dégage d'emblée la corrélation qui se noue entre le rapt séducteur et l'effet de noir. Dans le moment où se trouve mis en scène le rapt, est d'emblée dénudée l'impossibilité de toute mise en lumière du forfait: l'obscurité scénique est redoublée par le retrait de toute nomination. À la demande de lumière, proférée par Isabela, Don Juan répond par une menace «Cette lumière, je l'éteindrai[5]» et par une étrange présentation de lui-même: il se dit «un homme sans nom[6]». Le gouffre qui s'ouvre ainsi se refermera à la fin de la pièce, engloutissant Don Juan et le Commandeur, comme si le théâtre du feu ne pouvait que traverser la scène, en la laissant libre pour l'avènement d'un autre théâtre, jouant le jeu de la nomination officielle.

Deux formes d'écriture en viennent ainsi à se séparer, selon que se trouve soulignée soit la trajectoire solitaire, soit l'insertion de tout destin singulier dans une nécessité passant pour universelle. La bifurcation qui se dessine entre autoanalyse et leçon théorique se trouve ainsi dans un rapport de surimpression avec une autre dualité, celle qui sépare le

5. Tirso de Molina, «Acte I», dans *L'Abuseur de Séville,* traduction de P. Guenoun, Paris, Aubier, 1991, p. 27.

6. «Acte I», *op. cit.*, p. 29.

projet littéraire, pouvant soutenir la fiction de la singularité, et le projet théorique, ne voulant connaître du sujet que ce qui est «commun à tous» (*allgemein*). L'intérêt de la psychanalyse pour la littérature peut alors revêtir un autre visage que celui qu'offre la psychanalyse dite appliquée; il s'agira moins d'appliquer aux textes des lois déjà connues que de tenter de ressaisir ce que l'ambition théorique est nécessairement amenée à refouler.

La séparation entre le destin singulier et celui qui se profile dans l'universel peut être saisie à l'état naissant dans un passage de la «Lettre au père» de Kafka. Après l'évocation du despotisme paternel, évocation atteignant un degré paroxystique, Kafka laisse affleurer la fracture qui vient séparer lieux de solitude — une solitude elle-même fissurée — et lieu de communauté virtuelle :

> Il s'ensuivit que le monde se trouva partagé en trois parties : l'une, celle où je vivais en esclave, soumis à des lois qui n'avaient été inventées que pour moi [...]; une autre, qui m'était infiniment lointaine, dans laquelle tu vivais, occupé à gouverner, à donner des ordres, et à t'irriter parce qu'ils n'étaient pas suivis; une troisième, enfin, où le reste des gens vivait heureux, exempt d'ordres et d'obéissance[7].

On retrouve à l'œuvre le clivage agissant dans le texte épistolaire freudien. Le sort réservé au «reste des gens» ne peut être inféré à partir d'une opération de généralisation, dans la mesure où le modèle imaginé représente la dénégation en acte de l'expérience traversée. La constitution imaginaire du destin universel repose ainsi sur une opération d'annulation ou de soustraction, puisque «le reste des gens» est dit «exempt d'ordres et d'obéissance». Le passage à un universel imaginé — Kafka ne se pose pas ici en théoricien — est animé par la puissance du négatif.

UNE AUTRE APPARTENANCE

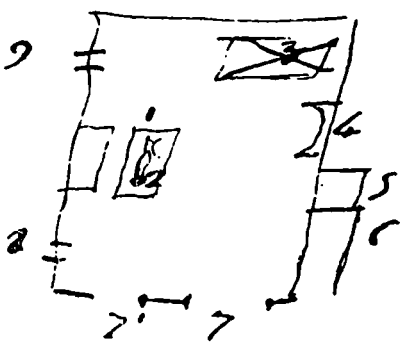
Clivage du singulier et de l'universel : cette opposition n'est-elle pas elle-même animée par la logique binaire qui obéit à l'une des exigences de l'espace théorique, exigence qui n'est pas sans rapport avec cette pensée de l'*Entscheidung* (décision, partage) qui préside, selon l'analyse conduite par Granoff[8], à la démarche judicative et qui vise à placer le féminin dans un espace d'exclusion? Le recours à la stratégie

7. Frank Kafka, «Lettre au père», dans *Préparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, p. 168.

8. Wladimir Granoff, *La Pensée et le féminin*, Paris, Minuit, 1976.

d'écriture qui anime la *Vie de Henry Brulard* de Stendhal invite à desserrer l'étau menaçant qui se met en place.

Franchissement d'une zone de silence : l'évocation de la mort de la mère ne fait l'objet d'aucun développement s'attachant à capter directement l'expérience ressentie : « Elle périt à la fleur de la jeunesse et de la beauté en 1790, elle pouvait avoir vingt-huit ou trente ans. » Ces repères chronologiques, échappant à toute appréciation subjective, sont immédiatement suivis de cette seule phrase : « Là commence ma vie morale[9]. » Tout se passe comme si rien ne pouvait être dit de ce qui advint dans la caisse de résonance intime. Les phrases ont la même fonction que les lignes géométriques, censées être exemptes de toute épaisseur propre ; elles marquent seulement la séparation des espaces. L'impossibilité de saisir la teneur de ce qui advient — « Je ne comprenais pas la mort » (*VHB*, 29) — contraint l'écriture à se transformer en relevé topographique. Le texte surabonde en schémas et en plans où figurent, non plus les formes des choses, mais les cloisons qui séparent les chambres, les rues, les corps. Sur la page d'où sont extraits les passages cités, on trouve le diagramme de la chambre, présentant ainsi les repères de la position personnelle dans le plan : « 1. Mon matelas – 2. Moi [...] »



1. Mon matelas. — 2. Moi. — 3. Lit d'Henriette. — 4. Cheminée. — 5. Cabinet noir des robes. — 6. Cabinet de toilette. — 7. Grande fenêtre sur la rue des Vieux-Jésuites. — 7'. Petite fenêtre. — 8. Porte du salon. — 9. Porte de dégagement.

9. Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, Paris, Garnier, 1953, p. 29. Désormais désigné par le sigle *VHB* directement dans le texte.

L'espace s'est ainsi écrasé, aplati; il n'offre plus que les deux dimensions qui sous-tendent la construction du plan.

La géométrisation scripturaire en vient d'ailleurs à se présenter comme actualisation de ce qui advint dans le réel. C'est dans cette chambre que prit place, sous sa face scolaire, le processus de mathématisation déjà à l'œuvre dans l'écriture de cet événement dont ne peut être ressaisie que la dimension de césure : « Sa chambre est restée fermée dix ans après sa mort. Mon père me permit avec difficulté d'y placer un tableau de toile cirée et d'y étudier les mathématiques en 1798 » (*VHB*, 31). Qu'il s'agisse du plan de la chambre, de celui des rues ou du « tableau de toile ciré », seules les surfaces planes peuvent survivre à la disparition de celle qui avait la possibilité de doter toutes choses d'épaisseur ou de volume. « Elle avait de l'embonpoint » (*VHB*, 29), dit au passage Stendhal.

Le déploiement tridimensionnel du volume ne s'annoncera, dans le texte, qu'avec les évocations qui débordent le registre visuel pour ouvrir l'espace sonore. Ouverture insoutenable et qui eut lieu au moment de l'enterrement : « J'étouffais, on fut obligé, je crois, de m'emmener parce que ma douleur faisait trop de bruit » (*VHB*, 37). Du bruit ne peut être dit que son excès, comme si la dimension sonore faisait exploser tout le cloisonnement opéré par une vigilance visuelle travaillant dans le surplomb. Les expériences traumatiques, analysées par Ferenczi, donnent à voir ce même clivage spatial, comme si, annulé par ce qui advient, l'être se réfugiait dans des hauteurs supraterrestres, en habitant quelque poste d'observation dépourvu d'ancrage. Lieu aérien à partir duquel il se contentera de dessiner des relevés topographiques dépourvus d'épaisseur.

En approchant ainsi du degré zéro qui transforme l'être en spectateur cosmique, on s'éloigne apparemment de toute considération d'ordre politique. Et pourtant, c'est dans ce lieu sidéral et sidéré que s'annonce, en germe, le retour à un éventuel volume intérieur, métamorphose se produisant par le truchement de l'appartenance régionale. Dans le chapitre quatre, le narrateur vient de dire son impuissance à s'engager dans le dédale de ses sentiments — « Je ne puis décrire au long que mes sentiments qui probablement sembleraient exagérés ou incroyables au spectateur accoutumé [...] à la nature étiolée des romans construits avec des cœurs de Paris » (*VHB*, 32) — pour livrer, dès le paragraphe suivant, une déclaration faisant état de son appartenance régionale, le Dauphiné :

> J'apprends au lecteur que le Dauphiné a une manière de sentir à soi, vive, opiniâtre, raisonneuse, que je n'ai rencontrée en aucun pays [...].

> La nature dauphinoise a une ténacité, une profondeur, un esprit, une finesse que l'on chercherait en vain dans la civilisation provençale ou dans la bourguignonne, ses voisins. Là où le Provençal s'exhale en injures atroces, le Dauphinois réfléchit et s'entretient avec son cœur. (*VHB*, 32)

Pour effectuer une sortie hors d'un espace diaphane et dépourvu d'épaisseur, ce n'est pas en sujet singulier que Stendhal doit se présenter, mais en Dauphinois, ou, plus exactement, en représentant d'une entité unique : le Dauphiné. Alors que la perte brutale produisait un clivage, tel que l'analyse Ferenczi, entre une sensibilité brutalement détruite et un savoir anesthésié, se réfugiant dans les hauteurs, l'entité dauphinoise surgit à la place laissée vide par la destruction de la puissance sensible. Le Dauphiné n'a-t-il pas cette « manière de sentir à soi » qui apparaît précisément, dans l'évocation du deuil, comme ce qui s'inscrit à l'horizon de l'impossible? Transformé en fantôme mathématicien par la perte qui l'anéantit, l'auteur ne retrouve les critères de la subjectivité — « profondeur », unicité, possibilité de l'entretien « avec son cœur » — qu'en décrivant les caractéristiques d'une région. Là où le volume intérieur est condamné à n'occuper qu'un point de l'espace, autrement dit un espace annulé, la redécouverte d'un territoire intime ne peut-elle s'effectuer que dans le recours à une subjectivité plurielle, enracinée dans l'histoire? La mise en avant de l'appartenance dauphinoise est d'ailleurs d'autant plus significative, dans cette traversée de l'impossible, que le tempérament dauphinois fera plus tard l'objet, de la part de Stendhal, d'attaques implacables. Une telle appartenance aura néanmoins assuré la fonction, passagère certes, de matrice identitaire.

Une solution mitoyenne s'entrevoit en ce lieu circonscrit de la trajectoire stendhalienne. Confronté à la même menace désubjectivante que celle que rencontre Freud dans l'espace étranglé d'une séduction chargée de destruction, Stendhal ouvre une brèche par laquelle peuvent entrer des semblables; mais cette brèche se limite elle-même, pour échapper à la tentation de l'universel sans visage. Un universel qui, Freud en émettra l'hypothèse dans *L'Homme Moïse*, n'est souvent que le masque qu'arbore un pays singulier quand il se propose de réaliser un « empire mondial ». Freud écrit en effet à propos de l'Égypte d'Amenhotep : « Cet impérialisme se reflétait à présent dans la religion en tant qu'universalisme et monothéisme[10]. »

10. Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, traduction de C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, p. 85.

Le rattachement à une appartenance politique restreinte, appartenance servant de garde-fou contre l'ensevelissement dans un universel anonyme et piégé, ne constitue certes, dans la trajectoire de Stendhal, qu'une opération furtive. Opération déconnectée par rapport à tout projet politique précis. L'auteur ne met en avant aucune visée séparatiste et il ne s'oriente vers aucune déclaration de guerre vis-à-vis des Bourguignons ou des Provençaux. Le texte présente néanmoins le mérite de nous faire entrevoir l'enjeu subjectif de ce qui se travestit souvent en visées proprement politiques. N'apporte-t-il pas ainsi un éclairage latéral permettant de subvertir le cloisonnement qu'on effectue habituellement pour séparer radicalement les différents enjeux?

Grâce à l'effet d'éclairage indirect ménagé par le texte stendhalien, texte sachant éviter l'étau que constituerait la nécessité de choisir entre l'absolue solitude et le ralliement à l'universel, on est mis sur la voie d'une autre écoute : se tourner vers la revendication d'appartenance en se gardant d'interroger exclusivement sa visée — que veulent-ils donc? —, mais en dégageant une question plus fondamentale : à quelle menace d'irréalité — irréalité de l'effacement subjectif ou irréalité de l'universel masqué — est-il question d'échapper?