## Colloque du Groupe Régional de Psychanalyse

« Science, psychanalyse et rationalité. »



22 et 23 mai 2004 – Centre des congrès d'Aix-en-Provence

## « Science, psychanalyse et rationalité. »

**Ouverture :** Jean-François Coudurier

Olivier Sigrist Là où ça finit, ça commence ; faille de la science, ressource de la psychanalyse. Page 2

Michel Fennetaux **Destinée du cogito.** Page 8

Dominique Boukhabza La théorie analytique est une formation de l'inconscient ; limites et conséquences de cette proposition.

Stoïan Stoïanoff « **couillige** » ? Page 11

Françoise Balibar Sujet de la science et monothéisme.\* <u>Page 17</u>

Jean-Claude Molinier **L'état de renoncement dans le polythéisme indien**; subjectivation et exception. <u>Page 27</u>

Martine de Gaudemar Qui garantit la vérité des vérités ? (ou l'impossible laïcisation) Page 36

André Coret Le « mystère » de la théorie quantique.\* <u>Page 54</u>

Marcelo Edwards Quel est le statut de la psychanalyse?

Gérard Pommier La psychanalyse, une science dont la suture désuture.

Guy Lérès Science, Capital et Sujet.\* Page 60

Guy Le Gaufey L'universel mis à nu.\* Page 68

Jean-François Coudurier Le sujet de la science ; Einstein, Bohr, Cantor.\* Page 78

(\*) Ces textes ont été publiés ultérieurement (2006) dans la revue « La clinique lacanienne », 2006/1 (nº 10)

(Les textes de Dominique Boukhabza, Marcelo Edwards et Gérard Pommier sont absents de ce document).

## **Olivier Sigrist**

# Là où ça finit, ça commence ; faille de la science, ressource de la psychanalyse.

Depuis l'aube grecque, science et rationalité ont partie liée. La science s'est constituée avec la raison pour seul outil, la logique en est la règle, les mathématiques le langage.

La rationalité, dans ses fondements, n'a cessé d'être interrogée, déplacée au fil des avancées de la science. La raison à l'œuvre dans l'Epistémè antique portait en elle un idéal de la science que la science contemporaine ne peut plus reconnaître comme sien. Plus encore, l'idéal de la science devient problématique avec la mise en évidence de l'incomplétude du symbolique, que ce soit à propos de la science idéale représentée par la mathématique, ou en ce qui concerne un idéal de la science, puisque cette faille ne peut être que déplacée, en aucun cas ne peut être logiquement comblée.

Freud, en reconnaissant le sujet de l'inconscient, a, dès 1895, inscrit la psychanalyse comme science portant sur un nouveau savoir conforme aux exigences du rationalisme scientifique auquel il adhérait. Ce savoir a déplacé le sujet de la connaissance, tel que la philosophie en avait établi les fondements, il a fait apparaître un sujet sans qualité ramené à sa seule dimension symbolique, distinct de la conscience de soi. La constitution de ce sujet, selon Lacan, est inséparable de celui issu du cogito cartésien, qui a permis la venue de la science moderne.

Lacan avec *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* a montré la dimension imaginaire de la constitution de l'identité du sujet ; puis prenant appui sur la linguistique structurale, il s'est attaché à démontrer l'équivalence du sujet cartésien au sujet de l'inconscient, ce qui lui a permis, dès lors, d'affirmer que le sujet sur lequel opère la psychanalyse est le sujet de la science.

La science rencontre un impossible, une « incomplétude constitutive de l'ordre du savoir : l'ordre symbolique en son cœur logique et mathématique doit être considéré comme incomplet, d'une incomplétude vis-à-vis de laquelle aucun rajout ne viendra faire réparation ». Guy Le Gaufey rappelle qu'il « s'agit bien là d'une propriété constitutive de l'ordre symbolique et non d'une fâcheuse lacune à laquelle il faudrait parer de toute urgence ». « Lacan et Gödel viennent inscrire des singularités qui, à elles seules, déterminent des impossibilités (de parcours). Ils viennent dire qu'il y a des accidents de surface dans l'étoffe même de ce sujet, et que les vêtements représentationnels, que l'on a taillés à partir de ce coupon-là, porteront, dans le détail de leurs plis, cette marque de fabrique qu'il est pure vanité de vouloir lire comme représentant autre chose que *le sujet, ce sujet qui n'est pas déterminé par le monde et ses états,* mais par *l'appareil littéral* mis en jeu dans la moindre pensée, pas moins que dans la parole ou l'écrit ».

Cette faille, point de butée logique et de relance, concerne ce dont s'origine le sujet que la psychanalyse reconnaît dans les formations de l'inconscient : rêve, mot d'esprit, acte manqué, oubli, bévue. La rationalité, dont se fondent la psychanalyse et la science, œuvre de part et d'autre de la rencontre inévitable de cet impossible.

Michel Foucault lors de sa conférence *Qu'est-ce qu'un auteur*? distingue, parmi les multiples auteurs de discours, les fondateurs de sciences et les fondateurs de discursivité, parmi lesquels il cite Freud, fondateur de la psychanalyse. Les modalités opératoires différentes de ces deux types de discours permettent de mieux saisir ce qui est mis en tension par les énoncés de Freud, ce qui est marqué en creux dans son texte, ses lacunes, et leur oubli, structurellement nécessaire, que la fonction du *retour* à ... vient lever. Foucault permet ainsi de repérer en quoi la discursivité psychanalytique rencontre le discours de la science, selon

une topologie de bord, et s'en distingue par une relation d'exclusion interne. C'est de ce point, où la science forclôt le sujet par nécessité de méthode, que s'origine la psychanalyse.

Jean Claude Milner dans L'œuvre claire a soutenu et argumenté qu'il y a une théorie de la science chez Lacan. Celle-ci est complète et non triviale. Pour Lacan, la psychanalyse structure de manière interne la matière même de l'objet de la science. Il aura inlassablement commenté et analysé le Cogito cartésien. « Descartes est supposé donner à voir par l'ordonnance interne de son œuvre, ce que requiert de la pensée la naissance de la science moderne ». « L'existant que le cogito fait émerger est disjoint, par hypothèse, de toutes qualités, celles-ci étant alors collectivement et distributivement révocables en doute. La pensée même par quoi on le définit est strictement quelconque ; elle est le minimum commun à toute pensée, quelle qu'elle soit (vraie ou fausse, empirique ou non, affirmée ou niée, ou mise en doute), elle peut me donner l'occasion de conclure que je suis. » Cet existant nommé sujet par Lacan, non par Descartes, répond au geste de la science moderne. La pensée sans qualité n'est pas seulement appropriée à la science moderne, elle est aussi nécessaire à fonder l'inconscient freudien. Pour Freud, l'inconscient n'a pas de pensée qualifiée, la pensée qu'il lui accorde, et par quoi Lacan le définit, est la pensée sans qualité, un « ça pense » : le travail du rêve ne pense ni ne calcule, il ne juge pas, il ignore la contradiction. La conscience de soi est une propriété de l'individualité empirique introduite dans le sujet par la philosophie. La psychanalyse, elle, distingue un « sujet où la conscience de soi peut sans contradiction être supposé ne pas être essentielle ». Cette définition répond aux requêtes de la science, « quant à l'autre le nom de Moi peut lui convenir ». L'axiome du sujet tel que le pose Lacan est le suivant : « il y a quelque sujet, distinct de toute forme d'individualité empirique ».

L'épistémè antique avait rassemblé ce que le discours saisit d'éternel et de nécessaire à son objet. La mathématique était le paradigme le plus formel de l'épistémè. À la suite de Galilée la science moderne devient mathématisée, plutôt que mathématique. Le nombre fonctionne désormais comme lettre, la littéralisation n'est pas l'idéalisation. « Comprendre l'épistémè c'est comprendre la psychanalyse. Non plus par un contraste, mais par une relation intime d'exclusion mutuelle ». La science moderne se définit par la coupure majeure opérée par Galilée, qui la sépare de l'idéal de la science grecque et détermine un mode de constitution du sujet.

La linguistique saussurienne a bouleversé l'ancienne séparation de la science galiléenne entre la nature comme objet de science, et la culture comme objet irréductible à la science. Jakobson et Lévi-Strauss ont construit des propositions qui obéissent au réquisit de la science moderne : elles sont empiriques et se laissent mathématiser, de plus certaines mathématisations ne requièrent pas les chiffres, mais des lettres, c'est le galiléisme étendu. Pour Lacan, cette rencontre a été déterminante. Elle lui a permis d'établir un lien entre la révolution structurale et la découverte freudienne. Les structures élémentaires de la parenté universalisent une fonction symbolique comprise comme passage entre nature et culture. L'interdit de l'inceste échappe ainsi à son ancrage biologique, il est ce qui - de structure permet le passage de l'état de nature à l'état de culture, de même l'objet de la linguistique étant le langage, c'est bien ce dernier qui sépare au premier chef l'espèce humaine du règne de la nature. Ainsi, la linguistique structurale, qui étudie comme système non pas une langue dans sa structure formelle, mais le langage dans ses différentes fonctions structurales, a permis à Lacan d'élaborer une logique du signifiant, qui inclut une théorie du sujet. Ce faisant Lacan a pris un certain nombre de libertés avec le signifiant saussurien et la linguistique structurale. Chez Saussure, signifiant et signifié fonctionnent en couple, leur relation est symétrique. En arrachant le signifiant à la symétrie, Lacan en thématise la forme active, « il érige en concept le signifiant comme action pure », il s'éloigne de la linguistique. Adepte du structuralisme fort, pour lui, la structure détermine les traits de ses éléments (action de la structure), en retour, les éléments ne sont rien d'autre que la structure. Il déstratifie les représentations hiérarchisées du linguiste. Il soumet la structure à la contrainte du minimal, projetant le paradigme sur le syntagme : la chaîne est quelconque, elle est saisissable d'un seul regard en un instant, il n'y a pas de métalangage. Or la linguistique structurale se constitue en écartant de la langue et du langage ce qu'il y aurait de propre à la langue et au langage, c'est-à-dire ce qui concerne l'intentionnalité du sujet, elle ne considère pas la langue comme une traduction de la pensée et de la représentation, elle la considère dans les conditions de son fonctionnement. C'est la combinaison des deux structuralismes, le faible qui réduit son objet au terme minimal, un trait purement différentiel, au structuralisme fort qui poursuit la réduction à la structure elle-même, qui permet à Lacan de développer la théorie de la chaîne signifiante, si bien qu'il peut énoncer que c'est en tant qu'il est structuré comme un langage, et non pas en tant qu'il serait une langue, que l'inconscient connaît la métaphore et la métonymie. Il thématise la conséquence du structuralisme réduit à une théorie de la chaîne quelconque, « il la concentre en un seul nom, celui de sujet ».

On sait que Saussure s'était intéressé aux anagrammes dans la poésie latine, se demandant s'il ne s'agissait pas des traces d'une activité secrète du poète, si ce texte sous le texte relevait du hasard ou d'une intention d'auteur. On sait qu'il a préféré se taire et abandonner cette recherche, sans doute pour préserver la scientificité de la linguistique. En posant la différence comme propriété minimale et suffisante pour établir son programme, la linguistique a pu se développer, mais n'a pu que rencontrer cette faille subjective qui la traverse de part en part. C'est pour échapper à la circularité du signifiant qui ne peut que représenter sa différence pour un autre signifiant, que Lacan relève que, parmi les propriétés non quelconques de la structure quelconque, il y a émergence de ce trait différentiel qui est le sujet, d'où sa formule canonique : le sujet est ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Sans que cela ait été explicitement dit, tous les linguistes ont abandonné le programme structuraliste. Hielmslev a rencontré le vide, Chomsky s'est écarté de la linguistique, Jakobson « là où Benveniste voyait dans les stigmates de la langue, ce qui lui est radicalement autre, pronoms personnels, temps verbaux, performatifs les adopte de telle sorte que rien ne s'y lit plus que les voies élégantes d'une Raison poétique ». « Mais le linguiste rencontre la limite de son savoir » là où le poète se tait, « la langue se montre à lui d'un point sur lequel il n'a pas de prise, car c'est le point de manque irréparable. Le réel de la langue fait irruption par le réel d'un manque ». Désormais le langage est objet de la science par les propriétés qu'il est le seul à avoir, et non par les propriétés minimales qu'il partagerait avec la structure quelconque. Pour Lacan, l'adieu à la linguistique est explicite : « ainsi la référence, dont je situe l'inconscient, est-elle celle à qui la linguistique échappe » (Autres écrits, p.489). Ce qui importe éventuellement ce sont des sujets linguistes, comme témoins, non d'une science réussie, mais des failles qui la refendent, leurs propres failles, d'où l'apparition dans le séminaire Encore du terme de « linguisterie ».

Michel Foucault expose son projet d'une description pure des faits de discours : « cette description se distinguera facilement de l'analyse de la langue ». Il écrit : « Une langue constitue toujours un système pour des énoncés possibles : c'est un ensemble fini de règles, qui autorise un nombre infini de performances. Le discours, en revanche, est l'ensemble toujours fini et actuellement limité des seules séquences linguistiques qui ont été formulées ; elles peuvent bien être innombrables [...], elles constituent cependant un ensemble fini ». La constitution du discours pose une question : comment se fait-il que tel énoncé soit apparu, et nul autre à sa place ? C'est à cette question entre autres que Lacan a apporté sa réponse en montrant que le sujet issu du cogito impliquait la venue du sujet tel que Freud a su le reconnaître.

« Lorsque dans un groupe d'énoncés, on peut repérer et décrire un référentiel, un type d'écart énonciatif, un réseau théorique, un champ de possibilités stratégiques, alors on peut

être sûr qu'ils appartiennent à ce qu'on pourrait appeler une formation discursive ». « Ce qu'elle met au jour, ce n'est pas un secret [...] c'est un système fondé réglé de différences et de dispersions. Ce système doit rendre compte de ses blancs, plutôt que de ses surfaces peintes ». L'apport de Foucault paraît décisif sur ce point, car il permet de mieux cerner ce qui distingue la rationalité scientifique de la rationalité à l'œuvre dans la psychanalyse. Concernant la fonction auteur Foucault observe l'apparition en Europe d'un certain type d'auteurs, assez singuliers, qu'il propose d'appeler fondateurs de discursivité, parmi ceux-ci il désigne Freud. Ils ont produit autre chose que leur œuvre : une possibilité infinie de discours. A la différence des fondateurs de science, où l'acte de scientificité reste de plain-pied avec ses transformations ultérieures, où il peut n'apparaître, au cours de ses transformations ultérieures, que comme un cas particulier d'un ensemble plus général, l'instauration d'une discursivité reste, elle, hétérogène avec ses transformations ultérieures. Elle reste nécessairement en surplomb. La conséquence est que l'on définit la valeur théorique d'une proposition par rapport à l'œuvre de ces instaurateurs. Enfin la fonction de l'oubli et du « retour à... » est spécifique, elle caractérise l'instauration de discursivité. Cet oubli est « essentiel et constitutif », il fait partie de la discursivité en question. «... l'instauration est à la fois la raison d'être du verrou et la clé qui permet de l'ouvrir, de telle sorte que l'oubli et l'empêchement du retour lui-même ne peuvent être levés que par le retour [. . .] on revient au texte dans sa nudité, et, en même temps, pourtant, on revient à ce qui est marqué en creux, en absence, en lacune dans le texte. On revient à un certain vide que l'oubli a masqué, qu'il a recouvert d'une fausse ou mauvaise plénitude et le retour doit redécouvrir cette lacune et ce manque ...». On sait que Lacan s'est déclaré interpellé par la conférence de Michel Foucault à laquelle il assistait ; elle aura été une véritable interprétation de son retour à Freud. Un des effets aura été, dans les mois qui ont suivi, l'élaboration de la doctrine des quatre discours, lors du séminaire L'envers de la psychanalyse. Comme fait d'écriture les quatre discours scellent la valeur nouvelle donnée au discours : désormais disjoint de la parole, il prend le statut d'un discours sans parole. Selon Jean Allouch, pour saisir l'enjeu de l'oubli dans l'acte instaurateur de Freud, il faut attendre la troisième version du retour à Freud de J. Lacan. Ce sera en 1975, lors du séminaire RSI que l'écriture du nœud borroméen permettra de rendre compte de la « réalité psychique», telle que la désigne Freud, à référer à la fonction dite du père, comme quatrième dimension venant assurer le nouage bo. Lacan glisse RSI sous les pieds de Freud. Il désigne un manque dans Freud, qui ouvre la réduction possible de la « père version » : « il manque à Freud le manque de la version du père » ; avec le nœud borroméen, le manque de Freud se révèle comme ce qui fait consister le nœud à quatre.

Revenons à la linguistique avec l'éclairage foucaldien, afin de mieux saisir les relations que la psychanalyse entretient avec cette discipline scientifique. Si Saussure est fondateur d'une discursivité, comme l'évoque Michel Foucault, il ne peut se saisir lui-même dans son acte instaurateur, qui en tant que tel ne peut qu'être oublié. La levée de l'oubli se confond avec l'acte, et l'édifice risque de se lézarder. C'est bien ce que rencontre Jakobson avec la mort du poète, Hjelmslev avec le vide. Lacan, lui, en tire la conséquence, affirmant que le sujet, réduit à un trait différentiel sans qualité, s'institue comme réponse du réel ; Lacan distingue alors sa « linguisterie » de la linguistique dont il se démarque pour ne s'intéresser qu'au sujet linguiste. Mais si la linguistique se revendique comme science, et non comme discursivité, elle ne peut qu'ignorer ce sujet et chercher à définir le langage en termes d'Universel. Lacan dira alors que le langage est une élucubration du savoir sur la langue. Pour lui il se réduit au réel, comme véhiculé par lalangue, d'où son aphorisme : « l'inconscient est la condition de la linguistique » et l'affirmation que « le langage est la condition de l'inconscient » ; ce qui s'éclaire du fait que l'inconscient ne peut être surpris que dans l'ordre discursif, dans la mesure où il vient se structurer comme un langage, et non pas comme Le

langage ; un entre autres. Le réel du langage est à appréhender comme coupure inaugurale, où la levée de l'oubli à l'endroit de l'effacement de l'auteur pose un terme à la linguistique.

Qui parle ? La psychanalyse ne s'intéresse pas à l'identité du sujet, celle-ci passe au dernier plan, mais au sujet de l'inconscient qui ne sait pas quel signifiant le représente auprès de quelque signifiant énigmatique et qui se trouve subjectivement destitué aussitôt apparu. Le langage réduit à lalangue ruine le projet de définir le langage dont le sujet se constitue comme réponse du réel. Michel Foucault dans « La pensée du dehors » écrit quelque chose de bien proche : «Le langage se trouve libéré de tous les vieux mythes où s'est formée notre conscience des mots, du discours, de la littérature. Longtemps on a cru que le langage maîtrisait le temps, qu'il valait aussi bien comme lien futur dans la parole donnée que comme mémoire et comme récit ; on a cru qu'il était prophétie et histoire ; on a cru aussi qu'en cette souveraineté, il avait pouvoir de faire apparaître le corps visible et éternel de la vérité ; on a cru que son essence était dans la forme des mots ou dans le souffle qui les faisait vibrer. Mais il n'est que rumeur informe et ruissellement, sa force est dans la dissimulation; c'est pourquoi il ne fait qu'une et même chose avec l'érosion du temps; il est oubli sans profondeur, et vide transparent de l'attente.[...] En son être attendant et oublieux, en ce pouvoir de dissimulation qui efface toute signification déterminée et l'existence même de qui parle, en cette neutralité grise qui forme la cache essentielle de tout être et qui libère ainsi l'espace et l'image, le langage n'est ni la vérité ni le temps ni l'éternité ni l'homme, mais la forme toujours défaite du dehors.[...] ce qu'est le langage, ce qu'il est en son être, c'est cette voix si fine, ce recul imperceptible, cette faiblesse au cœur et alentour de toute chose, de tout visage, qui baigne d'une même clarté neutre - jour et nuit à la fois -, l'effort tardif de l'origine, l'érosion matinale de la mort ».

De Freud à Lacan, et pour donner suite pour chaque psychanalyste, la psychanalyse qui ne cesse pour consister de forer, d'évider la charge imaginaire qui entoure le sujet, utilise l'outil de la raison, du questionnement sur les fondements de celle-ci. Étranger à toute transcendance, à toute ontologie, ce sujet qu'elle reconnaît s'origine de l'incomplétude du symbolique, qui est au cœur de toute cure. Celle-ci « se trouve inclure ce que toute expérience de savoir qui marche « selon l'ordre des raisons » se doit d'exclure initialement [...], ce reste sans raison auquel la raison doit beaucoup quand elle s'imagine être une ». « Le sujet épuré ne l'a été qu'au prix d'un travail sur son élément de base, le signifiant saisi dans sa structure localisée, à savoir la lettre ».

Est-il possible de conclure en disant que la science et la psychanalyse, toutes deux structurées par la même incomplétude, entretiennent une relation de bord, où ce que l'une exclut est la raison de l'autre : un sujet qui fait trou ?

L'hétérogénéité discursive entre la science et la psychanalyse permet de saisir comment Raison et Déraison communiquent autrement dans le champ freudien. Nous sommes là, disait Lacan, pour nous occuper des « laissés pour compte » que le social engendre sous les effets du discours de la science, car l'incomplétude qu'elle rencontre à sa fin, la laisse comme un champ que le social pourrait nourrir de religieux ou d'irrationnel.

Revue Littoral N°9 la Discursivité, Editions EPEL, 1983

Michel Foucault, La pensée du dehors, Fata morgana, 1986

Michel Foucault, Dits et Ecrits 1954-1988, tome I, 1954-1969, Quarto, Gallimard, 1994

Guy Le Gaufey, L'éviction des origines, E.P.E.L, 1991

\_

Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire*, L'ordre philosophique, Seuil, 1995

Jean-Claude Milner, Le Périple structural, La couleur des idées, Seuil, 2002

#### **Michel Fennetaux**

## Destinée du cogito.

La psychanalyse naît à la fin d'un siècle marqué par un rêve scientiste. Ombres d'Isaac Newton, dédicataire implicite de l'<u>Esquisse d'une psychologie scientifique</u>, et, plus anciennement, de René Descartes, dont le « cogito » dominait toujours la scène. La scientification de leur discipline resta bien l'objectif constant des psychanalystes. En vain. Et malgré les parrainages. Faire de la psychanalyse une science : ne faut-il pas y déceler une des formes les plus rusées de résistance à.... la psychanalyse ? Point où l'on commence de soupçonner qu'il s'agit de rien de moins que de la reconnaissance du sujet humain comme sujet de désir.

Cet antagonisme vient au jour dans le monde judéo-chrétien au moment constitutif de la science au sens moderne : il émerge notamment chez Descartes qui le rencontre dans l'expérience spirituelle qui est au fondement de la scientia nova, dans l'experimentum mentis que constitue le cogito. S'y manifeste en effet dans la fulguration insécable d'un instant, le «ce-que-c'est-que-penser» : de s'être vidé de tout contenu, le sujet de la science ainsi exhumé des savoirs qui l'ensevelissaient, «co-naît» à sa Vérité dans l'acte du penser, où essence et existence sont confondues. En vérité, force est de reconnaître que Descartes est demeuré tout à fait en retrait par rapport à ces conclusions : en effet à peine a-t-il frôlé l'abîme qui est impliqué dans l'acte par lequel se révèle à lui la pure subjectivité qu'on le voit opposer au vertige qui le menace, le (double) verrou de la « substance pensante » d'une part – et, de l'autre, celui de la « véracité divine ». Rendezvous manqué avec le vide du fait subjectif, qui marque un tournant décisif dans l'histoire de la pensée : moment où commencent à se dessiner nettement les traits de « l'homo scientificus ».

Descartes en effet situe le fait humain dans un tout autre système de références que celui dont on perçoit les traits essentiels dans <u>Antigone</u> où Sophocle met l'homme en tant qu'il est parlant (« parlêtre » dit Lacan) au nombre des « deina », des choses <u>formidables</u>, ce qui veut dire, sans aucune équivoque, au nombre des choses de nature à inspirer de grandes craintes parce que leurs éminentes qualités sont inséparables de l'angoisse qu'elles suscitent. Descartes, lui, exalte sans restriction l'homme « maître et possesseur de la nature ». Même si la « suspension du jugement » opérée par le doute « méthodique » (<u>épochè</u>) est indissociable de vertiges d'angoisse, fondamentalement Descartes produit le <u>cogito</u> qui associe éviction du doute et certitude fondatrice - la première et le modèle de toutes les autres.

Il y a là un franchissement : là passe la coupure épistémologique entre deux mondes : Platon et Aristote d'un côté, Copernic, Kepler, mais surtout Descartes, Galilée, Darwin, Newton, de l'autre. La descendance de Descartes donnera naissance à des philosophies de la certitude, où l'on voit la Raison oublier l'inquiétude éthique qui l'accompagnait depuis ses origines grecques; bâtir des édifices rationnels dans lesquels elle s'arroge les attributs de Dieu, tant du côté de l'essence que de l'existence ; frayer la voie des formes les plus brutales d'irrationalité, en se dissimulant sous l'innocente égide

des Lumières ou de la radicalité rationaliste, et aujourd'hui sous celle, prétendument irréprochable, du développement des sciences et de l'efficacité technologique.

Le point où est parvenu aujourd'hui « l'<u>homo scientificus</u> », <u>ou plus explicitement « l'homo techno terrificus »</u>, est aux antipodes du site où demeuraient les inventeurs du « <u>logos</u> », les grecs de la Cité naissante. Depuis lors un glissement éthique de grande conséquence s'est opéré puisque, de façon irrésistible, la dérive de la civilisation en est venue à instituer quelques évidences « fausses » mais terriblement fortes. Elles disposent que le savoir ne vaut que par les pouvoirs qu'il ouvre et, confondant fin et moyens, arrêtent que tout accroissement des pouvoirs humains est bon.

L'objectif stratégique est désigné : c'est l'existence du « parlêtre » qui est en jeu, c'est-àdire la persistance d'un être habité du désir. Car comment un être qui doute, qui aime ou qui hait, qui séduit, qui souffre et fait souffrir et en jouit, qui médite, qui peut être faux quand il dit vrai, qui est toujours vrai quand il ment, qui crée, qui rêve et qui oublie, comment un tel « mauvais » sujet pourrait-il soutenir de façon fiable le niveau de performances requis par l'ingéniosité électronique des concepteurs de puces ?

Freud et Lacan ont été des précurseurs dans le repérage de ces menaces, chacun à sa manière. Alors que la première nation industrielle d'Europe s'apprêtait à planifier le génocide le plus massif, le plus systématique et le plus <u>raisonné</u> de l'histoire, Freud écrivait son <u>Moïse</u>, où il renouvelle en réalité de fond en comble l'interprétation de l'antisémitisme.

Il y montre que sa racine la plus profonde consiste dans la haine pulsionnelle que suscite l'infléxibilité des juifs à soutenir, contre toute œuvre de la pulsion de mort, la prééminence, l'irréductibilité, bref la transcendance de l'ordre symbolique. Quant à Lacan - (Proposition du 9 octobre 1967) - il associe précisément l'obscurité qui entoure la question du réel en jeu dans le désir à cet excès de réel que constitue le camp de concentration et d'extermination, dont, affirme-t-il, « ce que nous en avons vu émerger, pour notre horreur, représente la réaction de précurseurs par rapport à ce qui ira en se développant comme conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science, et nommément l'universalisation qu'elle y introduit ».

Sans doute le lecteur commence-t-il à prendre la mesure de la puissance des forces d'attraction que les sirènes de la science exercent sur les psychanalystes ; et aussi de percevoir que le prix à payer pour avoir cédé à la tentation, serait le renoncement à l'éthique de la psychanalyse au profit de sa conversion en une technique supplémentaire de normativation - ce qui ferait d'elle, le cas échéant, un symptôme de notre temps. Ainsi le véritable enjeu du débat autour de la scientification de la psychanalyse n'est pas de nature épistémologique mais de nature éthique. En effet la question est de savoir si, à terme, un sujet, désirant en tant que tel, pourra ou non persévérer dans l'être, ou s'il devra continuer à céder du terrain au profit de sa mutation en un producteur/reproducteur conforme à des standards.

La principale source de remise en question du parlêtre est aujourd'hui à situer du côté des pouvoirs que les savoirs biologiques confèreront à ceux qui les détiendront et dont les Réaliens (J.C. Milner, *Les Penchants Criminels de l'Europe Démocratique*) fournissent un tableau éloquent qui tient en deux ou trois propositions : modifier la répartition Hommes/femmes; disjoindre naissance et rencontre des sexes ;

disjoindre enfant et parentalité, soit la réalisation du plus vieux et du plus fou des fantasmes humains.

A en croire Hölderlin (*Mnémosyme*) : « un signe, sans élucidation, nous sommes ; avons presque déjà perdu la parole, à vivre dans un pays qui nous est étranger ». A contrario la psychanalyse s'indique à l'évidence comme le site à partir duquel peut être mise en travail la question éthique centrale des temps que nous vivons. Aussi je propose de reprendre les termes mêmes de Heidegger écrivant à l'un de ses étudiants, de nous arrêter un moment et de méditer sa double injonction : « Demeurez dans la bonne détresse, et fidèle au chemin, bien qu'en errance ».

### Stoïan Stoïanoff

## Couillige?

Mané, Thécel, Pharès, est-ce une bouteille à la mer, une lettre d'amur, ou un couillige ?

Ma femme ... travaille. Je l'aide ... parfois. Je lui donne un coup de main à la maison. Par exemple, j'apparie des chaussettes après lessive, surtout lorsqu'elles s'accumulent. Des chaussettes tout ce qu'il y a de plus concret, et non pas « La chaussette », l'universel de la chaussette, tel qu'on le déchiffre à l'université dans le babil des nouveaux nés : « baby-soc », semblent-ils dire, en guise de paroles inaugurales. De l'intelligible du message, que l'on décode sur les bandes d'enregistrement (les fameux corpus de l'acquisition) on s'empresse à conclure à l'intelligence de qui l'émet, supposant un sujet dans ce qui se dit derrière ce qui s'entend. Or, qu'est-ce qui s'entend ? Qu'ouïs-je ? Entrer en analyse c'est courir le risque de s'entendre, d'entendre la révélation de l'être de la vérité. Une entente illégale somme toute.

Pour ma part, les chaussettes : je les trie, je ne les reprise pas. La reprise c'était l'affaire de Lacan. « Reprenons », disait-il au seuil de la seconde séance, généralement séparée de la première par une paire de minutes ... ou pire. Il y avait une séance, puis une seconde au débotté, les deux étant liées borroméennement par un laps de temps variable. La seconde pour mieux dire ce que la première a révélé. Et puis il y eut la « troisième ». Celle qui demande un brin d'Hellaboration. J'y étais. A Rome, cette fois là. Sur le coup personne ne s'est aperçu qu'avec les noeuds Lacan avait viré de bord et qu'il avait définitivement lâché Freud. Freud et son Selbstbewusstsein et son Wahrnehmung dépareillés. Entre la prise de conscience de soi-même et la prise de vrai de la perception il y a le nouage, autrement dit le temps du sujet. On appelle ça un changement de paradigme. Ce qu'on a retenu de cette troisième étape ce fut surtout le discours de Jacques Alain Miller, en la circonstance, pour s'accorder qu'il venait de faire l'éloge funèbre de Lacan, en présence de ce dernier. Comme quoi les effets de transmission s'accompagnent d'un changement de sexuation. Le discours de Lacan môme-mifié produit des effets de transmission. Des effets d'inhibition, aussi bien. Depuis c'est devenu un tic. On n'a de cesse de lui clouer le bec à ce bavard, à ce poseur de questions impossibles<sup>1</sup>, à cet empêcheur de jouir en rond, que tenaillait la soif de connaître le rapport qu'entretient le savoir avec la vérité. Bref, Lacan étant quasi enterré, on s'est empressé de lui trouver des substituts. En mieux, si possible. De la stature d'un Bion, par exemple. Toutefois, il s'est avéré, qu'à l'instar d'Adorno, dans le champ de la philosophie, Bion n'était pas un psychanalyste tout à fait présentable. Il y a eu aussi Szondi, puis Matte Blanco.

A ce propos, il se trouve que le petit groupe d'analystes niçois, affiliés à l'ALI, dont je fais partie, anime un séminaire certains samedis.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> D'où vient le sens ? (Conf. Ste Anne 03.02.72, p.06 & 03.02.72, p.13), Dieu croit-il en lui ? (06.01.72, p.03), Où sont les « nous » qui savent ? (03.02.72, p.18), etc.

12

Ainsi, en novembre dernier, après un exposé copieux, comme on les aime, quelqu'un dans la salle est venu dire que Lacan c'était quasiment périmé et que le groupe des kleiniens détenait un héritage nettement plus intéressant que celui de Lacan, à savoir l'enseignement d'un certain Matte Blanco. Stupeur de l'assistance. Ce silence valant démission des « lacaniens », et donc victoire des kleiniens, l'intervenant était prêt à développer (en dépit de l'heure tardive) ses arguments dominateurs lorsque j'ai risqué quelques propos, qui témoignaient qu'au moins un l'avait quand même lu, le dit Matte Blanco.

Ce ne fut donc qu'un pétard mouillé, mais il y en aura d'autres, pour autant que l'héritage en question, celui de Lacan, il n'est pas sûr, pas plus que celui d'Alexandre le Grand, qu'il soit spécialement entre de bonnes mains. A tel point que la mayonnaise, voire le ketchup institutionnel qu'on y déverse risque de noyer la macédoine lacanienne, et même venir remplir vos chaussettes.

Il m'a fallu tous ces débordements pour en venir à cette troisième, qui n'est pas celle de Lacan mais celle d'un nommé Carl Friedrich Hegel. Son troisième discours de Rome inaugure, dit-on, son entrée en Phénoménologie.

Il en est sorti un bouquin auquel Lacan se réfère parfois, ainsi qu'à celui qui lui fait suite et qui s'intitule « Logique », aussi illisibles aujourd'hui que Lacan lui-même, et qui traitent de quoi ? Je vous le donne en mille : ça traite de la Vie. De la vie réelle. Non pas de la vie telle que l'ont rêvée et idéalisée un certains nombre des prédécesseurs de Hegel, à savoir un certain Fichte, par exemple, mais aussi Hölderlin, Schelling et quelques autres. Ce sont ces grosses légumes de la pensée (relayées par d'autres, telles que Koyré, Kojève et Jean Hippolyte) que Lacan avait coutume d'élever dans son jardin secret, puisqu'ils fournissent l'essentiel de ce fond de sauce qu'il instille dans ce que j'ai nommé sa macédoine.

Macédoine dont voici un échantillon. Le jeudi 4 mai 1972 Lacan fait une conférence, qui vient dans la suite de la série qu'il a inaugurée en novembre 1971, à la chapelle de l'hôpital Ste Anne. Il est question du « savoir du psychanalyste ». Question oiseuse, par conséquent, puisque à en croire Serge Leclaire, l'analyste doit savoir la fermer, un point c'est tout. Et il m'interrogeait, feu Leclaire, m'ayant lu ici ou là, sur le pourquoi de ce savoir dont j'avais l'air de faire grand cas.

Et puisque sa fonction, ça consistait à persévérer dans l'erreur, Lacan développe, ce jour là, tout un topo sur les ensembles infinis, et leurs propriétés, notamment réflexives. Évidemment, personne ne se doutait à l'époque que là il était en train de piétiner les plates-bandes d'un certain Matte Blanco, dont le livre *The Unconscious as Infinite Sets*, (Duckworth) n'est paru pourtant que quatre ans plus tard, en 1975. Pour ma part, venant de Nancy je n'ai pu assister à toutes ces conférences à Paris et je m'en suis tenu au séminaire « Ou pire ... » qui avait lieu les mercredi matin. J'ai toutefois rédigé un compte rendu du livre de Matte Blanco, chose qui a été publiée en 1976.².

Lors de sa conférence du jeudi 4 mai 1972 Lacan annonce qu'il n'en publiera jamais le contenu, puis, enchaîne par une série de notations qui évoquent la macédoine par leur disparate. Elles n'en procèdent pas moins d'une tactique, à savoir qu'il convient d'aborder la vérité sans avoir l'air d'y toucher, et donc d'une manière oblique.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Saint Boole et Blanco Matte, Paru in : *La Folie, Actes du colloque de Milan*, 1976, 10/18, p.236-254 . Paru en italien in Vel, 1977, n°5, (Associazioni psicanalitiche e formazione degli psichanalisti) Marsilio editori (traduction de Marco Focchi), p.115-125.

Quant à Freud, on sait qu'il préconisait de n'y porter qu'une attention « flottante ». C'est donc par un procédé de détour et au détour d'un procédé, celui du discours analytique qu'il est en train de forger, qu'on a la surprise de voir Lacan qualifier d' « Hénologie » sa propre approche du problème de l'Un (p.5). Surprise à demi si vous m'avez suivi, car il y a là une allusion manifeste au *Hen*, au *Hen kai pân* cher à Hegel<sup>3</sup> et tout à fait originaire pour son parcours. Bref, la macédoine de Lacan, son ontologie à lui, est une, une et indivisible, estampillée d'une lettre, le *Hen* en question, à partir de quoi il peut dire qu'il y a de l'Un. « C'est au moment où manque, dans les deux séries [des hommes et des femmes] comparées, un partenaire, que la notion de l'un surgit ». On retrouve là mes histoires de chaussettes, dès lors qu'une chaussette manque pour faire la paire.

Il y en a ainsi toujours un Un qui manque pour que ça fasse couple. Il s'agit donc de l'un qui manque, de l'un impair, d'où Éros est exclu, ainsi que Thanatos pour qu'enfin on cesse d'en être emmerdé, ainsi que Lacan s'exprime (p.10). Et pour autant que pour lui l'être c'est l'Un, on voit que Hegel n'est pas loin puisqu'il prônait déjà la négativité constitutive, dialectique, de l'être, à savoir son manque à être. L'un c'est l'ensemble vide  $\{\emptyset\}$  en tant qu'il ne contient qu'un seul élément :  $\emptyset$ . A tout prendre : une couille, un zéro pointé, et non point une gonade mentale.

Face à l'éros, en tant qu'un supposé unifiant du couple, face à ce semblant, Freud perd momentanément ses repères. Mais qui donc échappe à la fascination de la problématique platonicienne de l'amour, relayée et amplifiée au cours des siècles, et notamment par un certain Marcile Ficin. Ficin qui a mis en scène et rejoué le *Banquet* de Platon à Coreggi, « quinze jours avant la Noël de 1572 » 4, soit 400 ans avant les conférences à Ste Anne. Toutefois, le sexe, lui, est réel, encore qu'il puisse être rapté par un semblant de haute gamme, à savoir les gamètes, objets de rêveries frivoles. Ce qui se passe à ce niveau, et donc hors couille, garde encore son mystère, mais Lacan réfute assurément l'idée d'une fusion des gamètes pour s'en tenir à la notion de méiose. Il y a là certes un savoir, un savoir de son temps, et d'ailleurs il ne s'en cache pas puisqu'il ne cesse de se référer à « l'état actuel des pensées » 5, autrement dit au discours scientifique de son époque pris comme fantasme. Et la question est de voir s'il va se laisser par ce savoir couillonner, vu les développements qui ont suivi, l'histoire du Y fragile, du clonage, les O.G.M. etc, dont il ne pouvait avoir idée.

Seulement ici se pose la question de l'épissure, épissure susceptible de se produire entre deux dimensions RSI. Relève-t-elle de la fusion ou de la méiose, autrement dit de l'absorption d'une des dimensions par l'autre ou de l'échange pur et simple de matériel signifiant? Pourquoi cette fidélité de Lacan aux modèles biologiques? Est-ce lié à sa formation médicale? Toujours est-il qu'il s'est rendu spécialement à Nancy (en 1967?) pour discuter avec Raymond Ruyer de la notion de structure, telle qu'elle fonctionne en embryologie, par exemple.

Je laisse ces choses en suspens, pour mettre en abîme un passage qui mérite d'être médité. Voici donc textuellement cet extrait de sa conférence du jeudi 4 mai 1971 (p.11 & 12) :

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Harris H.S., 1981, *Le développement de Hegel*, L'age d'homme édit.; pp.97,98, 99,100: Le Hen kai pân, sans aucun doute, signifiait pour Hegel, même en 1791, en tout premier lieu, cette unité vivante de toute vie organique, l'équilibre immortel d'éléments instables et immortels, soutenu et maintenu par la puissance universelle de la Vie (note 110 p.389).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ficin Marcile, Commentaire sur le Banquet de Platon, 2002, Les Belles Lettres, p.XIII.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Conférence à Ste Anne du 03.02.72, p.18.

La théorie des ensembles à permis de distinguer et d'admettre de ce qu'il en est de l'ensemble : deux types, l'ensemble fini et l'ensemble infini. Dans cet énoncé, ce qui caractérise l'ensemble infini est proprement de pouvoir être posé comme équivalent d'un quelconque de ses sous-ensembles. Comme l'avait déjà remarqué Galilée, qui n'avait pas pour cela attendu Cantor, la suite de tous les carrés est en correspondance biunivoque avec chacun des nombres entiers. Il n'y a, en effet, aucune raison jamais de considérer qu'un de ces carrés serait trop grand pour être dans la suite des entiers. C'est ceci qui constitue l'ensemble infini au moyen de quoi on dit qu'il peut être réflexif. Par contre, pour ce qu'il en est de l'ensemble fini, il est dit, comme étant sa propriété majeure, qu'il est propice à ce qu'il exerce dans le réabonnement proprement mathématique ce qu'on appelle l'induction. L'induction est recevable quand un ensemble est fini. Ce que je voudrais faire remarquer c'est que dans la théorie des ensembles il est un point que, quant à moi, je considère comme problématique. C'est celui qui relève de ce qu'on appelle la non-dénombrabilité des parties.

Je ne sais pas de quelle manière ses auditeurs de l'époque, à Ste Anne, ont supporté la suite de son discours ce jour là, mais il me semble que la démonstration que tente Lacan de sa position (qui passe par le triangle de Pascal, la structure du tétraèdre et la définition de M: nombre cardinal des éléments de l'ensemble), ne pouvait vraiment intéresser qu'une poignée de *happy few*. Or, l'impasse que je fais aujourd'hui sur la suite de son exposé risque d'escamoter la nécessité qu'il pointe d'un changement du mode de calcul du nombre des parties des ensembles, lorsqu'on passe des ensembles finis aux ensembles infinis. Changement qui se spécifie de ceci, à savoir que si l'un des cas (N= 2<sup>M</sup>) donne bien ce nombre des parties N, l'autre mode de calcul (N=2<sup>M-1</sup>) correspond en fait à une partition de l'ensemble infini de départ. Bref, à sa macédoine Lacan ajoute un index  $\aleph_0$  pour promouvoir son dogme de la limonade anti-monade, ou de la « nade » tout court, « c'est-à-dire le 1 en tant qu'il sort de l'ensemble vide, en tant qu'il est la réitération du manque » (o.c. p.15).

Ceci autorise Lacan à distinguer deux fonctions de l'Un :

1° celle qu'il a dans la répétition comme répétition d'un manque ;

 $2^{\circ}$  celle de l'un qui produit le sujet, soit l'Un comme un seul, en tant que quel qu'il soit (ce qui s'écrit avec le quanteur modal  $\forall$ ), à savoir l'un comptable.

Faut-il pointer dans cette double lecture, voire dans cette sorte de diplopie, un effet qui relèverait d'une indétermination de l'ordre de ce qui s'observe dans la physique quantique ? Outre qu'il considère la théorie quantique comme fondatrice de la science moderne, Lacan a largement suggéré que son écriture du fantasme (\$ \dip a) serait susceptible d'ordonner l'approche topologique et quantique de la question de l'Hénologie. D'où son exposé alterné du problème, une année de son séminaire traitant du sujet divisé (\$) et la suivante traitant de l'objet (a) qui le divise, à savoir la jouissance.

A lire la suite de ce texte parlé, un doute subsiste sur le fait de savoir si Lacan y conteste l'idée d'une induction possible à partir des ensembles finis, ou s'il conteste l'idée qui prône la réflexivité des ensembles infinis.

Par contre, il est certain que ceux qui s'exercent à la manipulation des quanteurs de la sexuation, tels que Lacan les reprend à la page 8 de cette conférence, à propos du sexe, des gamètes et de la méiose, il est clair qu'ils n'ont aucune idée d'où sa part, notamment de la définition de l'Un en tant que manque repérable lors de la mise en équivalence de deux ensembles.

D'où la proposition suivante à l'intention de ceux qui ont le courage de transmettre quelque chose de l'enseignement de Lacan : ne jamais se laisser aller à faire des raccourcis là où Lacan s'est donné tant de mal à développer des démonstrations et surtout à pointer les sauts qu'il est nécessaire d'opérer afin de rétablir les choses dans leur vérité. Ceci a pour corollaire la nécessité où nous sommes, chaque fois que Lacan cite quelqu'un, ou simplement fait allusion à tel ou tel écrit, d'aller y voir, puisqu'il n'avait pas matériellement le temps de tout dire. C'est d'ailleurs ce qu'il fait lui-même lorsqu'il lit Freud. On peut se demander où donc a-t-il trouvé quelque référence chez Freud à l'amour courtois, et donc à la structure subjective que ce discours implique, et ce à propos de l'histoire de la jeune homosexuelle ?

15

L'énigme cesse dès qu'on retourne au texte même de Freud que ses traducteurs (français, mais ils ne sont pas les seuls, j'en ai la preuve) ont parfois carrément censuré. Bref, il y a dans cette observation freudienne une petite phrase en italien qui a tout simplement disparu de la traduction française (*qui poco spera e nulla quiede*).

C'est à peu près ce qui se passe lorsque Lacan parle du sujet de la science. Dans cette expression le terme à interroger est d'abord celui de sujet. Ici de nouveau il convient de retourner à Hegel dans sa *Phénoménologie*.<sup>6</sup>, pour qui la vérité est sujet. Par conséquent dire « la vérité du savoir » ou le « sujet de la science » est affaire de pléonasme puisque ces deux expressions seront ainsi équivalentes. Pour peu qu'on incline à penser que le savoir est toujours de l'ordre d'une jouissance, et qu'il fait fonction d'objet, nous avons un premier rapport entre vérité et savoir qui s'articule du niveau du fantasme, c'est-à-dire au niveau de la structure topologique qui en rend compte : le cross-cap, ou encore : plan projectif.

Or, dans ses conférences à Ste Anne, Lacan reprend nécessairement ce qu'il développe dans  $Ou\ pire\ ...$  à savoir son « quadripode » (c'est ainsi qu'il nomme son tourniquet des quatre discours). C'est donc dans le discours de l'analyste, où c'est l'objet (a), l'objet de la jouissance, qui est aux commandes, que l'on trouve  $S_2$ , le savoir en position de vérité.

a	
$S_{\cdot 2}$	

agent	savoir
vérité	production

On voit aisément la sorte d'inflation qui se produit à partir du moment où l'on chercherait dans l'enseignement de Lacan ce qu'il en est du rapport de la vérité au savoir. Rapport qu'un peut écrire V/S, à condition de donner à la barre qui les sépare la valeur d'une bande de Moebius. On voit qu'à parcourir cette bande le rapport V/S s'inverse à l'arrivée. Et toujours à Ste Anne Lacan propose comme modèle de liaison la bouteille de Klein, composée comme on le sait de deux bandes de Moebius accolées, bouteille dont la structure est telle qu'en tout point de sa texture ce rapport surgit. Surgit au même titre que ce qui résonne lorsqu'on parle aux murs et que je nomme le couillige. L'inouï dans l'affaire assourdit les efforts auxquels Lacan s'oblige afin que ce rapport tienne, alors qu'il sait qu'il est tout à fait problématique, puisque, à l'entendre, la religion chrétienne aurait pour fondement la séparation du savoir de la vérité.

Évidemment la question de la vérité pourrait être prétexte à toutes sortes d'évasions, qu'il s'agisse d'aller vers de la vérité selon Tarski, vers celle de Karl Popper, ou encore celle de Frege, ou enfin vers « le vrai sur le vrai » de l'étourdit. Pour ma part j'ai été tenté de suivre le cheminement d'Alain Badiou, dont le fonctionnalisme

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Hegel G.W.F., 1807, *La phénoménologie de l'esprit*, tomes I & II, (Jean Hyppolite traduc.), Aubier Montaigne tome 1, p.17.

axiomatique n'a rien à envier à celui de Lacan. Il est l'auteur d'une *Théorie du sujet*<sup>7</sup> où il expose une certaine dynamique subjective.

Mais c'est surtout dans *L'être et l'événement.*8, et quelques textes connexes, qu'il expose sa théorie des rapports entre vérité et savoir. Le savoir est ce qui est disponible en tant que compris dans une encyclopédie, alors que la vérité est un savoir qui n'en fait pas encore partie. Ce savoir à l'état naissant et ce sujet en train de se faire qui lui pend au nez furent bien les ingrédients qui donnaient tout son charme à l'enseignement de Lacan.

Or, a posteriori, il se confirme, ce que Lacan avait déjà repéré de son temps et dont il tente de rendre compte à Ste Anne, à savoir que de ces ingrédients ses poursuivants apparemment les plus fidèles ne veulent rien savoir.

Je suis parti de mes chaussettes pour aboutir aux chausse-trappes de la vérité, voire à la poursuite de l'achose freudienne, à cette vérité qui parle, à ceci près que les temps ne sont plus favorables à la prosopopée, sauf peut-être à se produire dans la tonalité du rap. Ce que j'en dis ici ou là, c'est que ce rapport entre vérité et savoir a pour nom *castration* pour autant qu'il relève d'une nodalité borroméenne. Si le symptôme est vérité et de part en part signification, c'est donc que sa structure est grammaticale. Il se trouve que cette année 1972 Roman Jakobson est venu parler au séminaire de Lacan et je lui ai posé une question à laquelle il a répondu fort volontiers. Ma question portait sur une remarque qu'il fait en passant dans ses Essais de Linguistique, remarque relative à des modalités énonciatives portant la marque d'un effacement du sujet dans son propos, effacement repérable grammaticalement dans certaines langues, dont le bulgare. Quand je dis « le bateau est parti », je témoigne de son départ. Or, en bulgare il est loisible d'utiliser une modalité verbale qui exclut qu'on ait été témoin de la chose (1° zamina, 2° zaminal). Les exemples que Jakobson développe à partir de l'anglais ne sont pas exactement de cet ordre. Quand on dit: I was walking with a friend, l'anglais permet une élision, une cachoterie, puisque si je veux savoir s'il s'agissait d'un ami garçon ou d'une amie fille je suis obligé de demander des précisions et donc de commettre la bévue d'insister. Bref il y a un savoir grammatical sur le maniement de la vérité.

Or, ce sont ces considérations qui donnent tout leur prix à la distinction entre l'indiscrétion et la vérité, la vérité toute révélée, l'absolu de vérité.

Le phallicisme militant, le totalitarisme de la vérité qui sort d'un puits de science (tout récemment encore c'était le marxisme scientifique) est quelque chose qu'il faut avoir vécu pour comprendre le statut de l'autiste. Mais là nous entrons dans le domaine des vérités qui fâchent et le procès du sujet bute ici sur la question du négationnisme. Négationnisme portant sur la Vérité de l'Idéologie dominante. Domaine réservé aux malins esprits par l'Inquisition de toujours et par les censeurs de demain, la dialectique analytique mènera la lutte pour le bien dire ou disparaîtra. Le bien dire : c'est *ortho-doxa*, sauf qu'en grec moderne ça veut dire béné-diction. Rien de tel qu'un bon *Witz* pour opérer cette *Befriedigung*, cet apaisement que Freud espérait d'une cure digne de ce nom. Mais pour l'instant, il n'est plus question de taquiner Dieu en toute impunité. Sa jouissance doit être garantie intacte.

La philosophie de l'Esprit et l'amendement Accoyer s'y emploient. En attendant d'y ac-ouïr, ou pire ... d'y ac-obéir, foi de Bélissaire, ... j'ac-couillige.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Badiou A., *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Badiou A., *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

## Françoise Balibar.

## Sujet de la science et monothéisme.

Le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le « sujet de la science » écrit Lacan en 1966, dans « La science et la vérité ». 1.

Devant l'intitulé du présent colloque, je me suis tout d'un coup avisée que je ne savais pas comment entendre le « sujet de la science ». Ce qui me semblait aller de soi se brouillait tout d'un coup dans mon esprit.

En quel sens entendre « sujet » ? Le mot doit il être pris dans le même sens dans les deux expressions « sujet de la science » et « sujet sur quoi nous opérons » ? J'avais toujours pensé que oui, mais je m'avisais tout d'un coup d'une contradiction : on ne peut être le sujet d'une activité intellectuelle, d'une vision du monde (la science) et ce « sur quoi (d'autres) opèrent ».

Par « sujet de la science » faut il entendre tout bonnement, celui qui fait la science ? Non aurais je répondu il y a quelques temps, sans hésiter. Mais après tout pourquoi pas ? Le mot « sujet » en français ne désigne-t-il pas l'être auquel est attribué un prédicat ou un verbe dans une proposition grammaticale ? A moins qu'il faille entendre par « sujet » de la science, une version sophistiquée de l'usage du mot « sujet » comme désignant un « objet » (!) d'étude ?

C'est un lieu commun que de souligner l'ambivalence du mot « sujet » dans le français philosophique, fonctionnant sur trois registres : celui de la subjectité.², sens riche en significations variées, de la subjectivité opposée à objectivité, délimitant la sphère du psychique, et de la sujétion suggérant l'idée de domination, d'assujettissement (der untertan en allemand, celui qui est fait – tan - en position inférieure - unter-), ce qui pourrait convenir à « ce sur quoi nous opérons ». La difficulté à démêler tous ces sens (et donc à savoir de quoi parle Lacan) est redoublée du fait que le mot « sujet » dérive de deux mots latins, le neutre subjectum et le masculin subjectus, d'où procèdent deux lignées de significations, logico grammaticale ou ontologique transcendantale d'un côté, de l'autre juridique, politique, théologique, deux lignées qui ne cessent de s'entremêler. Le français joue sur l'absence du neutre et mêle les deux lignées (dans la question de l'assujettissement, ou de la souveraineté, du sujet.)

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jacques Lacan, *Ecrits*, ed. du Seuil, 196, p.858

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Traduction de l'allemand Subjektheit, mot probablement forgé par Heidegger, subjectité désigne à la fois le sujet logique et le sujet physique, mais aussi du fait de l'étymologie du mot grec dont il est issu (hupokeimenon, être couché ou placé dessous, servir de support, de fondement) la chose ou la cause (« quel sujet vous amène ? ») ce que rend plus ou moins l'anglais « subject matter » .

En langue allemande (sur laquelle on ne peut faire l'impasse s'agissant de Lacan grand lecteur de Heidegger), où coexistent das subjekt et der subjekt, la question est plutôt celle de la liberté du sujet opposée à la nature.

18

Mais où se situe le sujet de la science dans tout ce fatras européen ?

Pour essayer de mettre un peu d'ordre dans cet embrouillamini, Jean-Claude Milner<sup>3</sup> suggère que ce qu'il faut entendre par « sujet » dépend de ce qu'il appelle « l'axiome du sujet », « il y a quelque sujet distinct de toute forme d'individualité », et présente cet axiome comme la traduction de ce que dit Lacan p.875 des Ecrits: « il (le sujet) est à distinguer sévèrement tant de l'individu biologique que de toute évolution psychologique subsumable comme sujet de la compréhension ». Et Milner de commenter: « la psychanalyse opère sur un sujet » (et non pas par exemple sur un moi)...Quant à « sujet de la science » c'est, nous dit Milner, un concept qui n'est qu'en partie lacanien, car la définition de la science qu'il suppose n'est pas de Lacan mais de Koyré revu par Kojève ; la contribution de Lacan consiste en ceci qu'il a posé l'hypothèse que cette définition de la science implique un certain type de sujet. « Le sujet de la science n'est rien hormis le nom du sujet, en tant que, par hypothèse, la science moderne en détermine un mode de constitution » conclut Milner. On ne peut être plus clair et concis. Mais on ne sait toujours pas ce qu'est un sujet - si ce n'est qu'il a partie liée avec la théorie de la science de Koyré et que ce n'est pas un moi (par exemple, plus généralement, toute forme d'individualité).

Du moins dispose-t-on d'une indication. C'est dans la théorie de la science Koyré-Kojève, telle que l'entend Lacan, qu'il faut aller chercher la signification du mot « sujet » dans « le sujet de la science ».

Cette théorie de la science n'est pas, loin s'en faut, celle sur laquelle Freud a bâti son entreprise. La conception de Freud que l'on peut qualifier de banalement scientiste, repose sur l'idée qu'à terme, la science peut tout expliquer, y compris si l'on en croit l'un de ceux qui ont influencé Freud, Herman Von Helmhotz, les pensées « inconscientes » (ohne selbstbwusstein, sans conscience de soi). Dans cette perspective, la physique est érigée en idéal de la science, ce qui permet de dégager des critères de scientificité ; l'avenir de la science est alors dans l'extension du mode d'explication réglé par ces critères à d'autres domaines que ceux dans lesquels la physique a exercé jusqu'à présent son activité. Freud ayant constaté que, dans ce que Milner appelle très justement la « pensée sans qualités ».<sup>4</sup> (le rêve, le mot d'esprit, les

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Jean Claude Milner, *l'OEuvre claire. Lacan, la science, la philosophie.* Ed. du seuil, 1995

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> L'expression est de Milner, évidemment en référence à l'homme sans qualité de Musil, contemporain des découvertes freudiennes. Il n'est pas sûr que Milner ne joue pas ici sur les mots, car pour lui qualité fait aussi référence aux qualités (par opposition à quantité, comme dans l'expression « qualités sensibles ») comme l'indique un passage de la note 9 au chap. II (p72) : « c'est une question ouverte que de savoir si la pensée sans qualités, telle qu'elle se constitue ici, est aussi une pensée sans propriétés ». Dans ce texte, je me contente de commenter le Lacan des années 60-67, celui du premier classicisme comme dirait Milner. On sait que cette période sera suivie d'une période structurale où par mathématisation il faudra entendre autre chose que l'application des mathématiques aux grandeurs mesurables (quantités).

19

lapsus, les « ratées » de la vie quotidienne, etc.) il y a de la pensée (ce qu'établit la science des rêves), entreprend de soumettre ce domaine à l'idéal de la science. Son objectif est donc de faire de l'analyse de cette pensée sans qualité (la psychanalyse) une science, comme le sont (ou plutôt le sont devenues) la chimie, la physiologie, etc.

La théorie de la science qu'endosse Lacan est, il ne cesse de le répéter, celle de Koyré. On sait que l'idée de « coupure épistémologique » est au centre de cette théorie. Si Galilée fonde une science nouvelle, c'est parce qu'il instaure une coupure irréversible entre l'épistémè antique et cette nouvelle science. La science n'a plus comme objet d'assigner des causes aux phénomènes, mais de déchiffrer le grand livre de la nature écrit en caractères géométriques. Avec l'énoncé du principe de relativité, Galilée met au centre de la nouvelle science la notion d'objectivité, clé de ce déchiffrement, puisque ce que cherche dès lors le physicien, c'est à repérer dans le chaos des sensations ce qui ne dépend pas de l'observateur, ce qui est invariant. Aux qualités (premières et secondes) Galilée substitue des quantités, grandeurs mesurables et, au-delà, susceptibles d'entrer dans des relations mathématisées.

Lacan, reprend la théorie de Koyré en ceci qu'il en tient l'existence d'une coupure qui n'est pas seulement épistémologique mais fonde toute la modernité (en cela il reprend les thèses de Kojève). Il privilégie dans cette théorie de la coupure le passage de la qualité à la quantité. Sa grande innovation consiste à affirmer que ce que Milner désigne, non par hasard, du nom de « pensée sans qualités », loin d'être extérieure à la science (comme le pensaient Helmotz et à sa suite Freud) fait partie de la conjoncture qui permet à la science moderne d'exister. Je vais dire dans un instant ce qu'il faut entendre par là. Avant tout autre commentaire, remarquons qu'une telle thèse change complètement la donne par rapport à Freud... Il ne s'agit plus d'étendre le domaine de la science comme le pensait Freud pour y inclure la psychanalyse en tant qu'étude de la pensée sans qualités, mais de restituer à cette dernière sa vraie place dans la constitution de la science moderne.

La question n'est pas de savoir si la psychanalyse est ou n'est pas une science. La question est de savoir quel rôle a joué (et joue encore par contre coup) la pensée sans qualité dans l'institution de la science moderne. C'est en cherchant à caractériser cette place que Lacan rencontre Descartes, non pas le Descartes des méditations, mais bien celui du discours de la méthode - non pas celui du *ego sum, ego existo*, mais celui du *cogito, ergo sum*.

Il faut dire que le texte de Descartes donne raison à Lacan et à l'analyse qu'en fait Milner. « Et enfin, considérant que toutes mêmes pensées que nous avons éveillées, nous peuvent aussi venir quand nous dormons...je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après, je pris garde que pendant que je voulais

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Mais aussi de Heidegger qui dans « l'époque des conceptions du monde », deuxième chapitre de « *chemins qui ne mènent nulle part* » écrit: « si nous réussissons à toucher le fond métaphysique qui fonde la science en tant que moderne, il doit être alors possible d'entrevoir à partir de lui l'essence propre de tous les temps modernes », Holzwege, 1950 trad. fr. W.Brokmeier, Gallimard, 1962

20

ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis était si ferme et si assurée [...] je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ».

Si j'ai cité ce texte archi célèbre, fondateur de la philosophie de la science moderne - puisque c'est sur cette expérience du *cogito*, *ergo sum* que Descartes entend construire sa philosophie (c'est-à-dire aussi la nouvelle science) - c'est qu'il met en évidence de la manière la plus claire qui soit, le rôle essentiel que joue la pensée sans qualités dans la fondation de la philosophie adéquate à la science moderne. Sans elle, sans la pensée sans qualités, sans les rêves et les ratées de la vie quotidienne, la recherche d'une vérité aussi « ferme et assurée » que le cogito, n'aurait pas de raison d'être et la philosophie (la science) ne pourrait se construire à partir de ce point fixe.

Loin d'être ce que la science exclut, comme on le dit souvent (et comme le pensait probablement Freud qui voulait simplement lever cette restriction), la pensée sans qualités est absolument nécessaire à la science. On peut même dire qu'elle en est la condition préalable. Il faut que Descartes ait eu l'expérience d'être assuré d'être parce qu'il pense, pour que puisse s'élever l'édifice de la science.

Si l'on tient ensemble le fait que la pensée sans qualités façonne le domaine de la science moderne (Lacan) et le fait qu'il y ait de la pensée dans la pensée sans qualité (Freud), on aboutit à la conclusion que la science moderne et la psychanalyse ne peuvent exister l'une sans l'autre. Ce qui ne veut pas dire bien évidemment, que la psychanalyse doive se fondre dans la science moderne et adopter son idéal de science. Celui-ci ne vaut pas pour elle.

Pour une raison simple mais qu'il faut souligner, qui est que le *cogito ergo sum* sur lequel se fonde la science moderne ne relève pas de la pensée scientifique, ni même de la pensée se sachant penser, consciente d'elle-même. Ce n'est pas une pensée consciente qui conduit Descartes à la certitude d'exister, mais bien une pensée quelconque sans qualités.

« Toute pensée écrit Milner (p40) quelle qu'elle soit (vraie ou fausse, empirique ou non, raisonnable ou absurde, affirmée ou niée ou mise en doute), peut me donner l'occasion de conclure que je suis». Milner est ici en parfaite conformité avec ceux des textes de Descartes où il maintient une distinction entre penser et avoir connaissance de penser. « Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes...C'est autre chose d'avoir connaissance de nos pensées au moment même que nous pensons » (lettre à Arnauld du 29 juillet 1648).<sup>6</sup>. La conscience de soi n'est donc pas constitutive de la pensée comme on le pense généralement et comme le veut la tradition philosophique.<sup>7</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, éd.Alquié, Garnier, vol I p 603. *Œuvres philosophiques de Descartes*, ed. Alquié, Garnier, vol III, p 862, 1967

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Du moins si l'on excepte la philosophie du Moyen Age. Alain de Ribera a bien montré que Descartes n'est pas sans prédécesseur: Avéroès en particulier tente de répondre à la question : quel est le sujet de la pensée ? En séparant l'homme de l'intellect, ou encore, pour aller vite de façon pédante, la subjectité de la subjectivité. Cette remarque invalide, d'un point de vue

Plus même, la pensée scientifique est fondée sur une certitude qui implique tout autant la pensée consciente que la pensée inconsciente.

A ce « je » qui dit « je pense, donc je suis », Lacan donne le nom de « sujet de la science ». Certes cela ne nous aide toujours pas à comprendre en quel sens il faut entendre « sujet », mais cela permet de comprendre en quoi le « sujet » de la science et le « sujet » de la psychanalyse ne font qu'un. En d'autres termes : le geste fondateur de la science moderne, le *cogito*, *ergo sum*, est aussi fondateur de la psychanalyse.

Par ailleurs - et cela va peut-être nous aider à comprendre le mot « sujet » - ce sujet présente des propriétés intéressantes sur lesquelles Lacan ne cesse d'insister.

Ainsi « j'ai pris pour fil conducteur... un certain moment de la science que je tiens pour être un corrélat essentiel de la science ...celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le *cogito*...Ce corrélat (de la science, à savoir le cogito), comme moment, est le défilé d'un rejet de tout savoir, mais pour autant prétend fonder pour le sujet un certain amarrage dans l'être, dont nous tenons qu'il constitue le sujet de la science...». Et il ajoute un peu plus loin cette remarque essentielle sur la nature du sujet de la science : « je pose que toute tentative d'incarner plus avant le sujet, est errance [...] Ainsi de l'incarner dans l'homme...». Amarrage dans l'être, rejet de tout savoir, impossible incarnation voilà qui devrait nous permettre d'avancer. En tout cas, c'est ce qui permet à Lacan d'avancer et d'affirmer que le sujet de la science est un sujet sans conscience, non identifiable à un homme; il n'y a pas de science de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son « sujet » 8, dépouillé de tout savoir, non « subsumable comme sujet de la compréhension » ; mais alors, le « sujet » en question n'est il pas simplement celui qui dit « je pense », de cette pensée qui n'est pas que compréhension mais qui inclut aussi la pensée sans qualités ? Sujet grammatical, subjectum donc, sans la moindre trace de subjectus, serait-on tenté de dire puisque ce sujet ne peut pas être identifié à un homme. A preuve d'ailleurs le fait « massif » qu'en latin il n'est même pas nommé « cogito ». Sujet absent parce que non nommé, mais présent dans la conjugaison du verbe, non incarné mais pourtant ancré dans l'être puisqu'il gouverne la syntaxe.

Il s'agit là d'une hypothèse, un peu courte je l'avoue, mais que rien n'interdit à condition de la soumettre au test de la cohérence.

Une chose me frappe dans le texte « La science et la vérité », c'est qu'il y est beaucoup question de science et très peu de vérité ; de même qu'il est beaucoup question de sujet et jamais de Dieu. Si Lacan ne parle presque pas de vérité, Descartes, lui, dans (dès) le discours de la méthode, parle du vrai et du faux. D'une façon particulière puisque, comme l'on sait chez Descartes, vérité et certitude, fausseté et incertitude, sont des couples synonymes, le modèle de la certitude est celui que procurent les mathématiques, du moins l'arithmétique et la géométrie qui lui furent enseignées dés l'enfance, « seules exemptes de fausseté et d'incertitude ». Il faut être de mauvaise foi

historique, la thèse selon laquelle c'est la coupure épistémologique opérée par Galilée qui provoque l'émergence du cogito et du « sujet ».

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> « La science et la vérité », in *Ecrits*, p 856.

pour ne pas voir dans cette recherche de la certitude, ce besoin de sécurité qui débouchera sur le cogito, l'expression d'une souffrance.

22

De façon plus générale, on n'a pas assez réfléchi, me semble t-il, à la composante d'insécurité dans le monde que suppose le soi disant « amour des mathématiques ». On pourrait penser que l'expérience du cogito suffit à calmer cette souffrance puisqu'elle débouche sur une certitude. On sait que ce ne fut pas le cas et que Descartes, après avoir conçu que l'énoncé « je pense, donc je suis » tenait sa certitude et sa vérité de sa clarté<sup>9</sup>, se rendit compte que cette clarté n'était pas en soi une garantie de vérité, (c'est-à-dire ne présentait pas le même degré de certitude que les déductions mathématiques) : « d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plus fausses que les autres car souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ? » et de conclure « que les meilleurs esprits étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent pas l'existence de Dieu ». La règle qu'il avait cru découvrir n'est assurée « qu'à cause que Dieu est ou existe ». De ce retour à Dieu comme garantie de la vérité, Lacan ne veut rien savoir - en tout cas en supprime le récit, dans la construction de son Descartes mythique - il n'en veut rien savoir parce qu'il lui déplaît que « ce cavalier français qui partit d'un si bon pas » libérer l'homme. 10 des contraintes du Moyen Age et le faire entrer dans les temps modernes (comme dit Heidegger). 11, n'y soit pas arrivé et ait eu besoin de l'hypothèse de Dieu.

La question est justement de savoir si la science moderne peut se passer ou non de cette hypothèse.

Ce qu'a admirablement réussi Descartes, comme le note Heidegger, c'est à faire basculer le statut de la vérité. « Dans la période qui sépare Aristote de Descartes, notetil, la possession de la vérité a été proprement transportée dans la foi c'est-à-dire dans le fait de tenir pour vrais la parole de l'écriture et le dogme de l'église ». 12. Descartes refuse

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ici encore, pour les besoins de la vérité historique (que ne recherche pas Lacan), il faut rendre à César ce qui est à César : Averroès et surtout certains de ses disciples du XIII° siècle, avaient, bien avant Descartes, énoncé que l'homme « pensant », par opposition à l'homme « pensé » n'est pas l'homme individuel.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> « Après cela je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être. Je jugeai... » *Discours de la méthode*, ed. Alquié, Garnier, t I, p.604. « Pour penser il faut être », c'est aussi cela l'inscription dans l'être.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> « Le nouveau de l'époque moderne à l'opposé de l'époque médiévale consiste en ce que l'homme prend l'initiative d'acquérir à partir de lui-même et avec ses propres moyens la certitude et la sécurité de sa condition humaine au sein de l'étant dans sa totalité ». M.Heidegger, *Nietzche*, trad française P. Klossowski, Gallimard 1971, t.2, p108.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Que Heidegger ignore dans leur détail. Son analyse des temps modernes ne fait aucune place au vrai Moyen Age ; il se construit un Moyen-Age fictif résumé en quelques mots comme une période où « le Dieu créateur et avec lui l'institution qui offre et administre les dons de sa grâce ont l'exclusive possession de l'unique et de l'éternelle vérité la métaphysique en tant qu'histoire de l'être » (dans *Nietzsche*, op cité, p 339). Pour Heidegger

cette vérité imposée et entreprend « une recherche de la vérité par la lumière naturelle...toute pure, sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie ». <sup>13</sup>. De passif, l'homme devient actif ; il cherche, il recherche la vérité ; son seul guide, apparemment, est le sentiment de certitude que procurent les mathématiques ; c'est l'indice du vrai. Descartes rencontre une idée vraie et se trompe lorsqu'il imagine qu'il va pouvoir, tout seul, par lui-même, étendre de proche en proche (sur le modèle du pas à pas des démonstrations mathématiques où l'on passe d'une certitude à une autre) le domaine de la vérité.

La pensée sans qualités si elle permet de fonder la science, ne permet pas, précisément parce qu'elle est sans qualités de dépasser cette unique certitude : « je suis ». Le problème est alors de passer de cette certitude d'être à la connaissance, c'est-à-dire à la pensée qualifiée de vraie. Et là Descartes ne peut pas se passer de Dieu. Je veux bien accepter avec Lacan l'idée que pour se fonder la science a besoin de la pensée quelconque, donc du rêve tout autant que de la pensée consciente. Mais pour progresser, pour que s'étende le domaine de la certitude la science a besoin de Dieu.

« Que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui »

Quelle conséquence ce retour, ce recours, à Dieu a-t-il sur le sujet, sur « le sujet de la science » ? Le sujet sans nom du cogito doit se mettre entre les mains d'un Dieu tout puissant et tout parfait, créateur de toute chose donc de lui-même. De sujet grammatical il devient sujet de Dieu, le mot « sujet » n'est pas excessif puisque ce Dieu est tout puissant...En tout cas, elle a besoin d'une garantie, qu'on l'appelle Dieu ou la Nature. Plus tard, dans les méditations, pour conjurer l'hypothèse (étrange) d'un Dieu trompeur, Descartes dotera ce Dieu de la propriété de véracité. Dans le discours de la méthode il suffit qu'il soit parfait, tout parfait.

Je viens de dire que de sujet grammatical il devient sujet de Dieu ; j'aurais pu dire : de subjectum il devient subjectus. Avec ce que connote en français « sujet » lorsqu'il est la traduction (implicite, muette) de subjectus, à savoir l'assujettissement, mais aussi la subjectivité. D'où la nécessité pour Descartes, parce qu'il ne peut se passer de Dieu, d'affirmer sa nature de sujet, subjectus ; ce qu'il fait en ajoutant le mot « ego » (sujet grammatical explicite identifiable à un homme).

La formule *cogito*, *ergo sum* subit des transformations successives: d'abord « ego cogito, ergo sum » dans les principes de la philosophie, et ensuite, dans la deuxième des méditations « ego sum, ego existo ». Ce qui frappe dans ces formulations, c'est à quel point elles sont calquées sur celles qui désignent Dieu lui-même. En particulier « je suis, j'existe » qui n'est que la reprise de l'énoncé canonique « Dieu qui est, qui existe ». J'y vois la confirmation du passage du subjectum au subjectus. 

14: pour se constituer en sujet,

la libération de l'homme commence avec Luther. Voir l'entrée « sujet » du dictionnaire européen de philosophie, à paraître.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Chemins qui ne mènent nulle part, p 74

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Titre d'un début de dialogue publié de façon posthume, A.T. vol XI

un individu doit en passer par l'assujettissement. C'est le paradoxe de la chose, que pour devenir autonome, indépendant, il faille se soumettre à un pouvoir, qui implique une dépendance totale. C'est à ce prix que l'on se trouve dans la même position structurale que Dieu.

La question est maintenant de savoir si le « sujet de la science » tel que l'entend Lacan correspond, en quelque façon que ce soit, avec ce sujet libre parce qu'assujetti. Je commencerai par remarquer que « sujet » dans la phrase que j'ai citée en commençant intervient à deux reprises mettant en acte et en évidence le paradoxe que je viens de mentionner.

Le sujet sur lequel opèrent les psychanalystes est indiscutablement soumis, mis dessous (on opère sur lui), alors que le sujet de la science est support de l'ambition qui fut un moment celle de l'humanité de vouloir juger par elle-même du vrai et du faux.

Y est elle arrivée ? Oui dit Lacan qui pose immédiatement le subjectum de la science, sujet sans nom, en subjectus - patient opéré par les psychanalystes - ne l'oublions pas quand même. Ce qui est éliminé là-dedans, c'est la subjectivité ; il y a identification entre le sujet sans nom et le sujet assujetti (je l'ai dit, assujetti n'est pas synonyme d'asservi), sans qu'ait eu à intervenir la subjectivité: le moi est haïssable, chassons le. Comme Lacan a déjà chassé Dieu (vouloir le chasser est bien compréhensible, c'est ce que cherche à faire la pensée occidentale depuis l'âge moderne, avec un certain bonheur il faut le reconnaître), le moi gluant de la subjectivité se voit lui aussi montrer la porte ; que reste-t-il ? Un subjectum. Oui mais assujetti.

Assujetti à qui ? Pour le sujet de la science, non pas tel que le conçoit Lacan, mais tel que je le comprends après lecture de Lacan, il me semble impossible (comme Descartes) de ne pas penser qu'il est assujetti à l'Un, le Tout, le Tout-Un. L'Un est le Tout. Le Dieu unique et tout puissant, *Deus sive natura*, *Hen kai pan*. En un mot il me semble impossible de dissocier le subjectum de la science de l'unique, du monothéisme.

Il y a belle lurette que la science, celle qui se fait et s'écrit, et non pas celle qui commence, ne fait plus référence à Dieu. Mais cet abandon est compensé par une volonté de la rendre Une, de l'unifier.

On sait qu'Einstein, après avoir brillamment réussi à unifier deux parties de la physique qui semblaient inconciliables parce que traitant l'une du continu et l'autre du discontinu, l'électromagnétisme (théorie de la lumière) et la mécanique (théorie de la matière), n'a eu de cesse qu'il n'ait prolongé cette unification à d'autres domaines.

On peut penser qu'il y est parvenu en incluant les forces de gravitation dans sa construction déjà unifiée une première fois et qu'il a accompli avec la relativité générale une seconde unification. On sait aussi qu'il n'a cessé ensuite d'échouer dans ses tentatives pour pousser l'unification plus avant. On sait aussi que le projet est repris aujourd'hui (en fait il n'a jamais été oublié et n'a fait que changer de formulation) et que certains parlent même de « Theory of everything » (TOO, prononcer Tout). D'où vient cette pulsion à unifier, véritable obsession parfois ? Sinon que la science, n'en déplaise à certains, a à voir avec la vérité. Et que cette vérité est conçue sur le mode du monothéisme ; c'est-à-dire d'une distinction entre le vrai et le faux, coextensive du monothéisme, constitutive du monothéisme, puisqu'à partir du moment où il n'y a qu'un Dieu, il ne peut qu'être vrai et les éventuels autres faux.

Le monothéisme est la pire et la meilleure des choses. Il peut conduire soit à une forme d'universalisme panthéiste ce qu'a tenté Spinoza, soit à une exclusion du paradis de la Vérité. No comment.

Autre possibilité, je choisirai plus tard.

On me dira : ce qui intéresse Lacan ce n'est pas la science telle qu'elle se pratique, telle qu'elle trouve le moyen d'étendre le domaine de la vérité (c'est-à-dire d'établir une distinction entre le vrai et le faux) mais bien le fondement de la science. Evidemment. Mais peut on réduire la science à son origine ? J'en doute. Peut on réellement réserver le nom de science à ce qui la fonde et rejeter l'activité de connaissance qui en découle, dans les ténèbres du savoir, terme indistinct désignant tout ce qui se construit après l'expérience du cogito ? Si l'on admet cette logique alors on ne peut qu'être d'accord avec Lacan lorsqu'il énonce que le sujet est ce qui fait défaut au savoir. Ce qui peut être interprété comme : la science c'est le savoir plus le sujet. Le savoir a laissé le sujet en route. Mais il faut alors entendre par sujet le sens grammatical, non nommé du cogito. Un sujet libre, parfaitement moderne en ce sens, non soumis au monde extérieur, un sujet qui ne ressent pas le besoin de se servir de sa vérité pour l'étendre à autre chose qu'à lui-même car pour lui vérité et certitude ne font qu'un ; la vérité est une expérience solitaire. Un sujet qui peut très bien se passer de Dieu. Ce sujet est ce qui fait défaut au savoir, en ce sens que le savoir, lui, parce qu'il entend établir une distinction entre le vrai et le faux, ne peut pas se passer de Dieu, a renoncé à être entièrement libre et a besoin pour se déployer non pas d'un sujet grammatical sans conscience de soi, mais bien d'un sujet nommé conscient de lui-même, constitutif d'une subjectivité.

C'est très clair chez Descartes, qui dans ses écrits ultérieurs introduit le mot ego et modifie son énoncé d'abord dans les principes de la philosophie, en « ego cogito, ergo sum » et ensuite dans la deuxième des méditations, en « ego sum, ego existo ».

La question est en somme: peut—on, comme le fait Lacan, installer le sujet de la science en unique détermination de la modernité ? Le savoir ignore t-il tout du sujet de la science ? L'équation « science égale savoir plus sujet » n'est elle pas trop linéaire, trop simple ? C'est en tout cas ce qu'en pense Heidegger (non pas qu'il ait lu Lacan, il écrit ce qui suit en 1950) : « On peut bien voir l'essence des temps modernes dans le fait que l'homme se libère des attaches du Moyen Age pour trouver sa propre liberté. Mais cette caractérisation juste n'en reste pas moins superficielle. Elle a pour conséquence ces erreurs qui empêchent de saisir le fond essentiel des Temps Modernes et de mesurer à partir de cette saisie, la portée de son déploiement. Sans doute les Temps Modernes ontils, par suite de l'émancipation de l'homme, amené le règne d'un subjectivisme et d'un individualisme. Mais il est tout aussi certain qu'aucune époque avant les temps modernes n'a produit un objectivisme comparable ». 15.

Ce que Lacan « passe à l'as », ce dont il ne veut rien savoir, c'est justement la spécificité de cet objectivisme des temps modernes. C'est ce qui l'amène à parler d'« accumulation du savoir ». S'il y a une idée fausse, en tout cas, très peu dans la ligne de Koyré, c'est bien celle d'une accumulation du savoir à l'époque moderne (après la coupure effectuée par Galilée). Le savoir ne se construit pas sur le mode de

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Chemins qui ne mènent nulle part, p79.

l'accumulation, à la manière du capital. Le savoir se construit par la recherche (autre manière de désigner l'extension du domaine de la vérité que recherche (!) Descartes).

#### Jean-Claude Molinier

## L'état de renoncement dans le polythéisme indien ; subjectivation et exception (une logique du reste).

Au commencement, Cela, qui était la semence première de la Pensée, se mua en Désir : les sages, cherchant en leur cœur, découvrirent intuitivement que le lien de l'Être se situait dans le Non-Être. En vérité, il reçoit tout ce qu'il désire, celui qui sait ainsi!

Taittiriya-Aranyaka.

Que les associations analytiques soient si souvent soumises à un ordre d'organisation de type monothéiste est-ce la conséquence de la forme de rationalité dans laquelle se trouve prise l'expérience psychanalytique ? Ou bien de laquelle elle ne sait ou ne peut se dégager ? Ce fut l'une des questions posée dès la constitution de notre groupe de travail.

« Tout père est dieu » a pu dire Lacan dans un contexte logique précis. Retenons seulement ici que ceci reste à vérifier en chaque cas. Aborder le monothéisme comme système rationnel nous invite à déplacer la question initiale vers le rationnel comme rationnel particulier. Pour tout homme la question se pose de ce qu'il y en ait un (père) qui soit de cet acabit. Quelle qu'en soit la forme ce qui reste néanmoins posé c'est la question de l'Un qui fait exception à quoi la subjectivité est suspendue. Lacan dit dans RSI:

Toute rationalisation est un fait de rationnel particulier, c'est-à-dire non pas d'exception, mais de n'importe qui. Il faut que n'importe qui puisse faire exception pour que la fonction de l'exception devienne modèle. Mais la réciproque n'est pas vraie. Il ne faut pas que l'exception traîne chez n'importe qui pour constituer, de ce fait, modèle.

Il ajoute que n'importe qui peut atteindre la position d'exception qu'a le père précisant que l'on n'est pas sans savoir avec quel résultat. Il s'agissait alors d'aborder une autre version du père et de la fonction d'exception où l'objet a trouvait place articulé à la lettre du symptôme comme ce qui ne cesse pas de s'écrire.

 $Q'il\ y\ ait\ de\ l'un,\ qu'il\ y\ ait\ de\ l'exception,\ c'est\ ce\ que\ je\ souhaiterais\ problématiser\ comme émergence et comme position, plus exactement comme « état », dans un autre contexte, celui du polythéisme védique.$ 

Les textes que j'ai ainsi questionnés sont avant tout ceux de Charles Malamoud. Audelà il s'agit aussi des travaux de Renou, Dumont et surtout de Madeleine Biardeau.

Je commencerai par vous conter *une autre version du père* et du créateur : le mythe du dieu Brahma. Ce mythe donne le tracé de l'acte qui en Inde domine tout autre acte : l'acte sacrificiel qui pré-existe au Dieu créateur lui-même, Dieu par ailleurs soumis à cette dimension que nous trouvons à l'origine même (s'il en faut vraiment une) et qui se nomme *Kama, le désir* (en tant qu'il recouvre aussi bien le désir sexuel, sensuel).

Dans l'échauffement du désir Brahma se sépare de parties de lui-même (il se démembre) engendrant ainsi bout par bout les premiers dieux (membres...) de la communauté. Le désir initial en effet de Prajapati (autre nom de Brahma) s'énonce : « Puissé-je devenir multiple ? ». Ainsi il va émettre toutes les créatures, par *sépartition* pourrait-on presque dire,

et d'abord les dieux. Vidé et disloqué, épuisé il gît menacé par la mort et porteur de mort pour les êtres qu'il a engendrés, c'est-à-dire tous les vivants. Il veut alors se reconstituer en réabsorbant toutes ses créatures : il veut la multiplicité en lui et non hors de lui, il veut « être à nouveau le corps de tous ces êtres ». Il s'adresse alors à cette part de lui-même qu'est Agni son fils : « Reconstitue-moi ». En récompense il lui promet que les dieux et les hommes reconnaîtront en Prajapati le fils d'Agni et qu'ils l'appelleront Agni. Ainsi Agni reconstitue Prajapati en se réintroduisant en lui et en y entraînant tous les autres dieux. On trouve en Inde très peu de temples consacrés à Brahma; la création en terme d'origine est tout autant secondaire que le dieu ou que le mythe qui la met en scène. Ce qui importe c'est la position centrale d'Agni, le dieu du feu sacrificiel et de l'alliance, celui qui se trouve faire lien entre les dieux en ce qui concerne le mythe mais aussi entre la communauté des dieux et celle des hommes dans la pratique rituelle. Ainsi durant l'édification de l'autel sacrificiel qui est le corps même d'un dieu l'empilement de briques s'accompagne de ces énoncés tirés du Veda qui actualisent la présence d'Agni : « Voici donc que le père est aussi le fils ; puisqu'il a créé Agni, il est le père d'Agni; puisqu'Agni l'a reconstitué, Agni est le père de Prajapati ». Ainsi d'Agni on dit : « Toi seul Ô Agni tu te connais; tu es celui que tu es ; toi-même tu t'édifiais ».

Lors d'un rite sacrificiel important Agni se nomme « tanunapat » ce qui signifie « fils du corps ». Mais « tanu » qui veut dire « corps » vaut également comme réfléchi. Tanunapat doit donc se lire « né de soi-même et né de son propre corps ». Comme nous pouvons l'appréhender dans ce récit la question de l'identité à Soi rebondit sur ce qui en constitue le support : bout de Soi comme part qui fut séparée du corps. Rappelons que dans cette aire polythéiste la reproduction est perçue elle-même comme une pratique rituelle par laquelle la relation d'engendrement père-fils peut s'écrire : « Lui-même naît de lui-même ». Ainsi la labilité de l'identité des dieux est liée aux diverses manifestations d'une même substance comme le précise Ch. Malamoud.

Remarquons tout d'abord que si R. Jakobson inspira avec l'analyse phonologique en traits distinctifs l'abord des structures de parenté par l'anthropologie dite quelquefois saussurienne, Ch. Malamoud, linguiste de formation, doit approcher l'objet de son étude de façon très différente. Constatant la situation différente du polythéisme indien (identité labile de dieux mouvants et peu distincts) au regard du panthéon grec, qu'un système de traits différentiels peut stabiliser en termes d'identités et de liens de parenté, Ch. Malamoud nous rappelle par ses travaux un fait remarquable de contemporanéité en Inde : celle de la naissance de la linguistique et d'une science inconnue chez nous, la science du rituel. Ainsi va-t-il articuler la science du rituel comme grammaire de l'acte sacrificiel et affirmer que « les traités du sacrifice sont comme un laboratoire de la pensée discursive ».

Les dieux précisent Ch. Malamoud ont ici des attributs plutôt qu'une biographie. Les mythes sont d'une importance tout à fait secondaire. Dans cette aire polythéiste qui ne peut que laisser, comme il l'exprime, les « historiens sur leur faim », ce qui domine c'est essentiellement la dimension de l'actuel qui habite l'espace rituel. La discursivité dont s'ordonne la langue Malamoud la situe à partir de ce qui structure cet espace. Ainsi peut-il soutenir que « [...] c'est à propos du rite que l'esprit indien s'est exercé à raisonner sur les « différences et oppositions » ». Distinction et identité dépendent étroitement de cette articulation rituelle. Ce qui est notable c'est ici la primauté de la grammaire, dont les catégories essentielles furent dégagées par les philosophes travaillant la matière rituelle des brahmana et des écrits techniques. C'est de cela dont va dépendre l'identité au travers de la distinction de l'Un.

Problématiser notre interrogation de départ dans ce cadre polythéiste concernera plus précisément un repérage de *l'émergence de l'Un* dans le polythéisme indien entre védisme et Upanishad. Ce sera autour de celui qui, depuis Dumont, est désigné *par opposition à « l'homme-dans-le-monde »*, c'est-à-dire tout-homme, du terme d' « *individu-hors-du* 

monde » : il s'agit du « renonçant », celui qui est dans cet état particulier nommé « état de samnyasin », que je souhaiterais situer, si vous me permettez ici ce terme, comme « état d'exception ». En outre ce que l'on ignore communément c'est qu'il peut s'agir là d'une ascèse vers l'athéisme, comme nous le verrons plus loin. Enfin l'apparition de l'état de samnyasin est le moment majeur situant en Inde la naissance de la notion d'individu.

Avant d'emprunter ce chemin du renoncement il convient de situer le monde tel qu'il se constitue pour tout homme en Inde à partir de l'acte sacrificiel, monde que nous dirons être celui de la dette. La dette, l'acte sacrificiel et ce qui en choit comme reste, sont étroitement articulés à un quatrième terme fondamental qu'est le texte, la trame textuelle du **Veda.** Ce sont là les repères indispensables pour situer ce monde dont un homme, le samnyasin, va s'effacer.

#### La dette, la faute.

En ce qui concerne tout d'abord la dette, précisons que le terme sanskrit, substantif neutre, qui la désigne est sans rapport avec une racine verbale qui la rattacherait au devoir voire à l'obligation, encore moins à la faute au sens de péché ou d'une quelconque faute originelle. La dette fondamentale ne fait que rendre compte du *Dharma*, l'ensemble des règles auquel l'homme est astreint. Le terme qui la désigne reste isolé dans un champ lexical et sémantique singulier ; dans une aire sémantique voisine le sanskrit propose un terme qui signifie « bien emprunté » ou « que 1'on détient à titre de dépôt ». Attestée dans le Veda comme notion autonome et non-décomposable, elle est constitutive de la nature humaine, elle est l'homme. La dette ne se trouve rattachée à la faute qu'au sens de « défaut » car le terme dont elle s'écrit en sanskrit écrit également dans le lexique de l'arithmétique le « moins » du nombre négatif. Manque-défaut et dépôt-fardeau recouvrent une même structure : celle d'une faute qui n'est que faute d'exister. Elle habite le débiteur jusque devant l'ultime créancier, Yama, le dieu de la mort, celui qui ne cesse de réclamer son dû : la restitution de cet inexplicable dépôt, de ce cadeau-fardeau de la vie qui n'a pas été demandé. Toute dette profane ne fait qu'évoquer cette dette contractée au moment de la naissance de l'homme-dansle-monde qui n'apparaît elle-même dans le Veda qu'en termes de débit, de prélèvements, de comptabilité. Le but ultime est proprement de racheter sa vie auprès de Yama en un sorte d'échange ; c'est-à-dire de combler ce défaut de vie en soi en restituant simultanément au dieu de la mort cette part qui lui revient, ce bien de la vie qui « n'appartient pas en propre (à l'homme) » (sens du mot « défaut » en sanskrit). Porteur de la vie comme d'un objet « étranger » l'homme se trouve contraint d'actualiser sans cesse cet énoncé insistant du texte védique : « l'homme naît dans un monde qu'il s'est fait lui-même ». On pourrait ajouter : qu'il s'est fait de lui-même.

Car nous le retrouvons souvent, *le monde se fait autour d'une part de soi*, d'un prélèvement découpé en dernière analyse sur le corps lui-même. Ceci, qui ne doit pas vraiment nous surprendre, constitue le rite sacrificiel comme le moment du retour de l'acte inaugural par lequel le monde vient à l'existence : bout par bout.

#### Le reste.

Si l'Inde évoque bien souvent au regard de l'Occident la notion de l' « un-tout » ce qui nous intéresse est ce qui à ce niveau peut faire disjonction. Car à l'encontre de cette visée, la part, pourrait-on dire, fait de la résistance. Irréductible au tout comme à l'un c'est d'un « pastout » qu'elle lui donne sa réplique. Il faut pour l'approcher en poser le paradigme dans le terme sanskrit qui désigne le « reste », dont nous allons maintenant parler. Il s'agit d'un élément fondamental de la pensée indienne dont nous allons voir qu'il manifeste une structure qui n'est pas sans évoquer celle de l'objet a.

Situons le à sa place première, dans l'aire sacrificielle. Il y apparaît sous une forme excrémentielle : les cendres excrétées par le feu, le déblai résultant du creusement de l'aire elle-même qui n'est selon le Veda que ce « déchet qui est au cœur de l'homme ». Articulé à l'excédent nous le retrouverons dans ce qui s'introduit comme rémanence de l'acte sacrificiel. Mais c'est évidemment d'abord au niveau alimentaire qu'il se manifeste de la façon la plus évidente. Il apparaît, précise Ch.Malamoud dans la répartition *pur-impur* : résidu d'une masse qui a commencé à être mangée il devient reste de quelqu'un et impur de ce fait mais pour lui seulement. « Mes propres restes me sont impurs » : il s'agit là d'un énoncé valable tout autant pour les dieux que pour les hommes. Souillé au contact de ses propres restes celui qui les a produit en est « littéralement », selon le sanskrit, transformé en reste. Mais les restes peuvent être consommés en cascade selon une stricte hiérarchie durant le rituel sacrificiel (à la suite du dieu puis du sacrifiant par les officiants et les participants). A condition d'être strictement inséré dans ces processus hiérarchiques sacrificiels le reste s'éloigne de toute impureté et de toute souillure pour devenir *par opposition* le comestible par excellence. J'ai dit plus haut *un* homme (le sacrifiant), *un* dieu.

Le rite sacrificiel introduit en effet non seulement par hiérarchisation mais aussi par tout un jeu de différences et d'oppositions un ensemble de distinctions individualisantes conférant ainsi dans le temps de son effectuation un moment d'identité non seulement à l'homme dans le monde mais au dieu lui-même. Mais c'est le reste qui se trouve essentiellement au cœur de ce procès qui va à son tour en changer le statut ; il ne s'y réduit pas, on l'a vu, au rôle purement négatif du déchet mais va constituer ce résiduel sur quoi rebondit, comme l'exprime Ch.Malamoud, la vie rituelle et plus largement sociale. Point d'aboutissement des processus rituels et sociaux il devient point de départ d'une activité ultérieure à l'origine d'un recommencement qui ne se limite pas au domaine alimentaire. De déchet inerte il devient germe et « reste » actif. Ainsi la dissolution universelle laisse subsister un reste qui est le serpent Sesa. L'histoire cosmique obéit elle-même à ce cycle, disons ce recyclage, qui se nomme samsara.

Le reste à condition de sacrifice est le reste par excellence, celui dont le Veda nous donne textuellement cette étonnante définition : « Sur le reste sont fondés le nom et la forme, sur le reste est fondé le monde (rappelons-nous l'énoncé : « l'homme se fait un monde »). Dans le reste Indra et Agni, le tout, se concentrent [...]. L'être et le non-être, tous deux sont dans le reste, la mort, la vigueur, Prajapati [...] le souffle inspiré et expiré, la vue, l'ouïe, le fait que les choses soient impérissables, le fait aussi qu'elles périssent : du reste sont nés tous les dieux qui sont au ciel, qui résident au ciel. » (C'est moi qui souligne). Ainsi situé ce « reste » apparaît donc au fondement de tout, préalable à la nomination et à la création. Dieux et pères ne peuvent qu'en pâlir, voire en pâtir... car il déplace l'accent de l'essentiel.

Par ailleurs si nous avons déjà rencontré l'oral et l'excrémentiel, le Veda nous invite à y ajouter la vue et l'ouïe. Mais aussi bien la vie et le mort, l'être et le non-être...le reste est donc ce sur quoi peut s'articuler tout système d'opposition et de différenciation à condition d'un acte car en tant que tel le reste... reste d'une absolue hétérogénéité. Comme a pu le noter J. Derrida ce reste au fondement de tout fait exception au tout: partie ou part à situer en position d'exception il s'appuie sur un structure de bord et fait constamment dé-bord, reste chu sur les bords du corps, excédent qui va excéder jusqu'à l'acte sacrificiel lui-même qui ne saurait faire de l' « Un » faute de pouvoir jamais l'intégrer au tout. Acte sacrificiel dont il faut maintenant préciser le tracé.

## L'acte sacrificiel.

Dans ce monde de la dette, l'acte en tant que tel, l'acte sacrificiel qui s'est imposé au dieu lui-même (les dieux et les hommes ont deux choses en commun : le sacrifice et la parole), s'inscrit dans un mode de réponse à son acquittement. A moins de considérer, ce qui

n'est pas exclu, la voie du suicide, le paiement de la dette deviendra un paiement fractionné. Ce qui s'exprime dans l'énoncé « rendre la dette avec ses parties ». Or ce qui est au centre du rituel sacrificiel c'est le corps de la victime. Ce peut être celui d'un dieu. C'est régulièrement celui du sacrifiant. La partialisation de la dette s'y retrouve dans le terme de « découpage » tel que l'énonce le Veda : « c'est par les découpages qu'il apaise ses créanciers. C'est de là que les découpages tirent leur nom ». C'est ainsi que retrouvant les termes de la comptabilité, le découpage est nommé prélèvement et l'accomplissement de l'acte sacrificiel dépend si vous me permettez le mot de la « coupabilité » du corps et non de la culpabilité de la victime. Le dépeçage de la victime est ainsi un moment culminant du rituel au cours duquel sont mis en correspondance terme à terme chaque partie du corps de la victime avec telle partie du corps du sacrifiant. Le terme sanskrit désignant cette opération de dépeçage donne le sens même du sacrifice. Etymologiquement surdéterminé il signifie à la fois « découper » ET « payer pour apaiser un créancier » (avadana). L'homme cet être dit littéralement « emprunté » détient un bien qui doit être restitué; comme à la limite se racheter et disparaître ne font qu'un, pour se libérer sans s'anéantir il faut faire accepter à Yama un substitut de cette vie que l'on doit sous la forme d'une part de soi : c'est là tout le sens du sacrifice.

L'acte sacrificiel s'inscrit dans *un retour au texte védique* qui est lui-même dit « sans auteur » et « incréé », simplement révélé aux « *rsi* » (ainsi sont nommés les hommes auxquels le texte fut révélé). Pour qu'un monde « *tienne* » il faut « *faire lien* » (ce sont bien les termes employés) et le lien n'est pas ailleurs que dans la textualité; on conçoit dès lors comment la pensée discursive indienne est elle-même dans ce retour au texte dont se fonde, insistons avec Ch. Malamoud, *le lien social* lui-même. Penchons nous donc maintenant sur ce quatrième élément fondamental du monde de la dette que constitue le Veda (Veda = Savoir, Science).

## Le texte védique.

La découpe de la victime tout d'abord suit l'ordre textuel en ses césures ses ponctuations et ses coupures à un tel point que Ch. Malamoud nous dit que la victime ne devient offrande que par la grâce du couteau qui en fait l'analogue d'un poème védique. Le texte védique se décompose lui-même en plusieurs parties comme les membres d'un corps et aux membres s'oppose la partie centrale, le corps du Veda lui-même, qui est aussi le corps du dieu un instant retenu dans les rets du texte. Les appendices sont secondaires : il ne s'agit que de la partie illustrative, *stimulant rhétorique* nous explique Ch. Malamoud, *concession* faite à *l'imaginaire*, à l'affectif, afin de produire l'échauffement du désir tendu vers un moment de retour : celui de l'acte sacrificiel.

Le jeu de la mémoire et de l'oubli se trouve subverti. Ainsi au « qu'on dise reste oublié... » de Lacan le Veda pourrait renvoyer la question suivante : se pourrait-il qu'il y ait oubli de l'oubli ?

En effet le corps du Veda n'est que suite d'injonctions fonctionnant comme série d'axiomes. Retenons seulement l'essentiel de ce que Ch. Malamoud nous apporte en considérant cet énoncé : « Que celui qui désire le ciel, offre le sacrifice ». Il faudrait plutôt traduire le « yajeta » par « Qu'il sacrifie (celui qui désire le ciel) ». C'est dire « il sacrifie » quand « dire » c'est faire une assertion de réalité. L'analyse du terme sanskrit nous démontre non seulement que l'énoncé est une injonction mais que la forme verbale est douée d'une efficience qui porte à l'existence. Cette efficience se manifeste comme pure « efficience de parole » qui signifie « à la lettre » que la parole « dit ce qu'elle veut dire ». Délivrée par un texte « incréé » et sans auteur, l'énonciateur ne s'y distingue pas de son message. Dès lors l'efficience en ce qui concerne l'action qui est le référent du verbe c'est la force qui conduit l'allocutaire à faire effort pour exécuter ce que dit l'injonction. Le devoir qui en découle dépend alors de cette « condition » : « reconnaître que l'on est celui à qui la phrase injonctive s'adresse ». Autrement dit le sacrifiant ne s'autorise que de lui-même. Ceci afin de naître

dans un monde qu'il se fait, qu'il fait de lui-même, qu'il fait tenir par l'effectuation de l'acte. Rappelons ce sur quoi insiste Ch. Malamoud : *l'acte sacrificiel est le paradigme de tout acte* dans la pensée indienne et cette analyse peut s'appliquer aussi bien au discours profane.

Plusieurs points essentiels seraient à souligner. Retenons seulement le primat de l'effectuation de l'acte alors que ce qui est désiré est à la limite indifférent. En outre, et c'est le point sur lequel s'accorde toute l'exégèse, le sacrifiant, par son acte, n'a à attendre aucun résultat qui devienne « visible »; ce qui est en jeu c'est l'efficace d'une puissance mystérieuse déclenchée par l'acte en ce qu'il produit quelque chose qui n'existait pas auparavant. L'acte fait exister ce qui littéralement est dit « sans précédent ». Cette venue à l'existence de quelque chose de nouveau nous conduit vers une sorte de « fiat lux », dont Lacan nous rappelle qu'il se situe en position d'acte de création par excellence préalable à la nomination qui lui succèdera : il s'agit que du réel vienne ex-sister à partir du symbolique. Mais cela n'implique-t-il pas d'abord qu'il y ait un lieu, au sens également de « que du réel ait lieu » ? Si nous suivons cette hypothèse comment la situer à ce niveau ? Rappelons que le fondement préalable à la nomination, selon le Veda, ce n'est rien d'autre que le reste. C'està-dire ce que produit le sacrifice à partir des prélèvements, mais aussi par une rémanence de l'acte qui n'est pas un produit visible en tant que tel. Très proche de ce que nous appelons « objet a ».

Par ailleurs ce que vise l'acte sacrificiel auprès du dieu de la mort c'est simultanément l'inscription d'une place. Car Yama est un dieu « marqueur de places ». Pour le reprendre dans les termes d'un Maurice Blanchot il s'agit de la place inscrite d'une mise en instance : celle de la propre mort du sacrifiant, place qui va rester là, à l'attendre, à l'endroit même de l'instant de sa mort. Mais reste-t-elle vide ? C'est là que Ch. Malamoud nous éclaire en rappelant le « reste » à sa place. Il s'agit de la rémanence de l'acte qui renvoie au Karman articulé au fait que l'acte produit toujours ce qu'il nomme un « trop-plein », c'est-à-dire cet excédent qui en déborde et choit sur le bord de son tracé, ce reste ou ces restes qui ne sont alors que les fruits dont le sacrifiant jouira dans une autre vie. Jouir au sens de pâtir aussi bien car, on le sait, on peut avoir un bon ou un mauvais karman...Bref s'il y a de l' « Un » par l'acte en cette place où se rencontrent l'individu et la mort le rite sacrificiel achevé ne peut que s'écrire : UN plus l'excédent, UN plus le reste.

## Le renoncement, le brahman.

Cette sorte de *plus-de-jouir*, enserré et au ressort du cycle du samsara, de la renaissance, voilà ce que le « *renoncement* », à quoi nous arrivons enfin, refuse quand ce que vise l'ascèse du « renonçant » c'est une place vide à l'endroit de ce reste qui fait exception au tout. Il veut en finir. S'inscrire en faux contre ce monde et sortir du cycle de samsara. Il vient à cette place par la déprise de Soi qui vient se confondre à l'impersonnel du « *brahman* ». Trois mots bien souvent répétés disent la fin de cette ascèse ; ils se traduisent : « *Tu es Cela* ». « Cela » étant ce qui au commencement s'est mué en Désir (Kama).

M. Biardeau note que la voie du samnyasin s'inscrit comme « négation radicale » contre cette valeur que constitue l'avancée de l'homme dans le monde vers « un toujours plus de jouissance » (je reprends ici les termes de M. Biardeau). Et cette voie va manifester une des formes majeures de l'apparition de l'un dans ce champ du polythéisme : c'est la naissance de l'instance même de l'individu. C'est Dumont qui nous l'indique en opposant au « tout homme » en tant que sacrifiant, qui est villageois et homme-dans-le-monde, le renonçant lui-même nommé en tant que tel « individu-hors-du-monde ». L'homme-dans-le-monde n'étant pas un individu. L'individu naît ainsi avec la personne de celui qui se met « hors », en dehors du champ social qui est le monde de la dette et des règles. Le renonçant ou samnyasin est en position d'exclusion, il devient UN en se soustrayant du monde de la dette. « Moins un » donc au regard de tout homme dans le monde. Cet état de « samnyasin »

peut être qualifié d'une certaine façon comme état d'exception car le geste par lequel il porte en lui les feux sacrificiels le retire de l'ordre des règles au moment où il institue cette pratique sur soi qui fait la règle d'une vie, isolée, solitaire. Ce geste donne lieu à une cérémonie grandiose durant laquelle est célébrée sa mort sociale. « Il éteint son ego (écrit M. Biardeau) avant même d'avoir atteint la mort du corps ». Sa vie est constituée comme « une » au moment même où s'institue en lui cette pratique de subjectivation, pour parler en terme foucaldien, qui le sort du monde de l'assujettissement pour le porter vers ce qui est l'assomption subjective de sa propre mort. D'une certaine façon c'est reconnaître auprès de Yama en tant que dieu paradigmatique de l'homme conçu comme mortel son statut de mortel. Il est celui qui ne sera pas brûlé n'ayant nul besoin du feu purificateur. Sa position se confirmera dans sa propre mort quand la place en sera repérée, ce qui est exceptionnel en Inde, par un mémorial : tout à fait singulier en ceci que ce que les dévotions honorent à cet endroit ce n'est pas un homme qui en son nom a marqué une époque mais simplement la place marquée de celui qui errant et solitaire a su s'y effacer. Il y a là pour nous matière à réflexion sur cette voie (d'humilité...) qui nous intéresse à plus d'un titre. D'abord parce qu'elle se présente bel et bien, comme le souligne Malamoud, comme une voie vers l'athéisme. Nous allons voir pourquoi. Ensuite parce que les samnyasins ne sauraient se regrouper en communauté. Une association de « renonçants » ça peut donner, par exemple, le bouddhisme. Or le bouddhisme ne s'est jamais installé en Inde pour la bonne raison, c'est Madeleine Biardeau qui nous l'indique, qu'il aurait non seulement mis en cause l'ordre rituel brahmanique mais surtout mis par là en péril les fondements de l'ordre social indien. Et c'est en quoi cette position d'exception nous retient. Dans la mesure même où les philosophes du brahmanisme ont déployé d'extraordinaires prouesses discursives pour justifier sa légitimité et instituer son articulation au monde rituel ordonné du Veda intégrant ainsi Les Upanishads qui ont suivi, et dont la voie du renonçant est issue, au monde ré-ordonné du brahmanisme dans lequel les maîtres brahmanes conservent leur docte prévalence. La position d'exception du Samnyasin se trouve ainsi participer au lien qui fait tenir ce monde de la dette dans la période du brahmanisme. Je ne pourrai malheureusement m'attarder sur l'immense intérêt des argumentations, mais nous pouvons quant à nous envisager que c'est pour des raisons de structure qui s'imposeraient que la voie du samnyasin devait être articulée à l'ordre brahmanique dans l'Inde moderne. Le nécessaire en tant que tel se trouve toujours articulé à une position d'exception dont dépendent l'universel de tout homme et la subjectivité qui s'en distingue comme moment d'existence. C'est ainsi que le brahmanisme se noue peutêtre à l'état isolé de samnyasin. Par ailleurs nous ne sommes pas très loin de Michel Foucault pour qui le sujet comme n'étant d'abord et nécessairement rien d'autre qu'assujetti lève par un pratique sur soi qui en terme d'éthique se constitue comme déprise de soi cet assujettissement par ce qui devient procès de subjectivation.

Retenons pour l'instant (nous retrouverons ce point plus loin) que cette position d'exception n'est telle que par les efforts d'une exégèse du texte védique qui a su et pu parvenir à *intégrer* le « renoncement » en lui (a)ménageant un espace singulier dans un ordre pré-existant (d'avant les Upanishads), espace « découvert » par ailleurs autour de la position originale d'un espace « vide » (ce que nous allons maintenant aborder), sorte de vacuole « prête » à l'accueillir.

Soulignons qu'à se soustraire des désirs qui conduisent aux actes qui indéfiniment entretiennent un cycle de productions et de re-productions de *restes à jouir*, le samnyasin renversant les perspectives de l'homme ordinaire, c'est-à-dire de tout homme, n'est pas luimême sans désir. Son désir est le désir nommé Moksa ou « désir de Mukti ». *Mukti étant la délivrance, le Moksa est désir de délivrance. Il s'agit de se délivrer du désir mondain qui est à* 

proprement parler désir de jouissance. Cette voie de la délivrance vise un lieu désigné par le terme sanskrit qui signifie l'Absolu, **le brahman.** 

Je finirai sur deux aspects essentiels étroitement articulés, l'un renvoyant à ce qui définit cet Absolu en termes logiques et numériques, l'autre concernant la présentation de ce lieu selon les termes sanskrits qui le constituent, tout cela s'appuyant sur et à la fois enrichissant le terme référentiel que constitue la position du renonçant.

C'est l'opération réalisée par un type particulier de dénombrement d'éléments qui nous retiendra tout d'abord. C'est là qu'apparaît en effet une remarquable régularité que, pour l'exprimer rapidement, j'appellerai la *règle du quatre*.

Il s'agit de l'apparition dans un dénombrement d'éléments distingués, hétérogènes, d'une différence profonde entre le terme ultime et tous ceux qui le précèdent. Dans ce type de dénombrement on peut inclure, précise Ch. Malamoud, les listes de notion qui sont justement celles d'une importance extrême pour toute la culture et la pensée brahmanique. Ces listes se terminent le plus souvent au nombre quatre : X est formé de A, B, C et en outre il y a D. Le sanskrit dispose de deux expressions pour désigner le quatrième. Retenons ici simplement que dans les textes où apparaissent les deux termes l'un désigne le quatrième d'une série linéaire alors que le second vaut pour le quatrième mais dans le sens strict de +1. Ce +1 est ce qui littéralement surgit comme surprise. Il s'agit dans ce cas d'énumération à rupture où le terme en position quatrième d'une série de trois éléments hétérogènes va s'inscrire en position +1 à partir d'une position de différence et d'hétérogénéité absolues envers les trois et chacun des trois qui le précèdent. Par exemple mais ce n'est pas la seule série qui se boucle ainsi : à l'état de veille, au sommeil sans rêve, et au sommeil avec rêve s'oppose un état de conscience radicalement différent qui est identifié au brahman, à l'absolu. Etat indicible qui n'a pas d'autre nom que cette nomination de quatrième mais en tant que +1. Le nom du brahman n'est que ce numéro, insiste Ch. Malamoud.

Par ailleurs dans ce qui est nommé « triple groupe » parce que composé des trois dimensions de l'Ordre (Dharma, mal traduit par Devoir) de l'Intérêt (Artha) et du Désir (Kama), dimensions qui doivent se nouer pour que le monde tienne, une **dimension quatrième** intervient qui est invariablement celle du **Mukti, de la délivrance**. Elle s'actualise par la voie du renoncement et entraîne ce brusque renversement qui permet au samnyasin de *faire défaut* au monde de la dette et du désir. Cette voie ou dimension désignée comme **plus une** est ainsi en position homologue au brahman plus haut défini et désigné comme « +1 ».

Le brahman, cet Absolu nommé « +1 », est ainsi rejoint comme lieu de la délivrance par celui qui ne fait **un** qu'en tant que **moins un** à l'ordre du monde. Entre nomination, pur numéro et absence de quel « bois » cet « Un » est-il donc fait ?

- Une question se pose alors, question qui ne peut-être développée ici, de l'articulation de cet «Un» là avec ce à quoi le samnyasin a à faire, singulièrement, quand il vient à sa place : ce reste irréductible au Tout et, quant à lui, incommensurable à l'Un. Quelque chose ici ne saurait être étendu et l'on peut alors se pencher sur les raisons qui ont poussé l'exégèse à intégrer en « position » d'exception (au regard de tout-homme et de l'ensemble des « hommes-dans-le-monde ») dans l'ordre du brahmanisme, ce qui en tout état de cause émergeait dans une pure extériorité (hors-du (-monde)). Cette émergence relève d'une effectuation qui ne peut (toute) se réduire à la place que le brahmanisme, dans l'ordre social qu'il instaure, octroie au renoncant.

L'athéisme a déjà été évoqué à propos de cette voie qui rejoint le brahman. Car il s'agit d'un lieu qui n'est habité selon le Veda « ni par les dieux, ni par les *rsi* (les hommes) ni par les pères (les ancêtres) ». Les termes employés le désignent comme espace « entre-deux », entre ciel et terre, espace forestier de l'ermite d'abord, espace sauvage entre deux villages hors de l'aire des feux sacrificiels. *Il s'agit d'un terme neutre, de l'impersonnel*, précise Ch.

Malamoud ajoutant qu'il indexe une *plénitude* qui ne peut être atteinte que par des moyens qui ne sont inversement que des techniques de *vidage*. Appréhendé exclusivement de façon *négative* il est un lieu qui ne se laisse décrire qu'en terme de « ce n'est pas ça ». (Le samnyasin semble s'y trouver pris dans un « jeu » entre l'Autre barré et (a)...)

Ce plein ne se laisse rejoindre que par l'évacuation de la parole non en tant que silence mais par affirmation répétée de la nullité des mots. Ses symptômes, comme se plaît à y insister Ch. Malamoud, sont le vide, toujours interstitiel, la cavité et le creux mais en tant qu'ils retiennent toujours quelque chose de l'ordre de l'intervalle. Il est aussi bien dans le corps, au niveau de ce petit lotus à la place du coeur dont se fait la demeure d'un tout petit espace aussi vaste que l'espace embrassé du regard là où l'homme dans les bras de la femme qu'il aime ne sait plus rien du dehors et du dedans. La dépossession de soi y rejoint une plénitude de trou qui est la mise en continuité entre espace intérieur et extérieur. Place fixe pour lequel le terme qui y désigne le vide dérive de la même racine que « gonflé ». Cette espace pour lequel défaille la prise différentielle du système d'opposition des termes renvoie vers un moment et un point de rupture constitués autour d'une continuité dedans-dehors : c'est en cela que le vide y apparaît comme disjonction du plein, et en cela qu'il ne peut être approché finalement que de façon topologique. Ce vide interstitiel est tout ce qui resterait au renonçant venu à sa place. C'est là où nous le laisserons après y avoir rencontré l'émergence du « Un » y jouant d'un « + » et d'un « - ».

*Le disciple et ses maîtres*, Pour Charles Malamoud, sous la direction de Lyne Bansat-Boudon et de John Scheid, Seuil, Le genre humain, n° 37, 2002

M. Biardeau, L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation, Flammarion, 1981

Etudes de mythologie védique, Publication Ecole Française d'Extrême Orient (Pondichéry), 1994

- M. Blanchot, L'instant de ma mort, Gallimard, 2002
- M. Foucault, Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, Gallimard, 1984
- M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, 1981-1982, Hautes Etudes, Gallimard Seuil, 2001
- J. Lacan, R S I, séance du 21 janvier 1975.
- Ch. Malamoud, Cuire le monde, Editions de la Découverte, 1989

Le jumeau solaire, Seuil, 2002

Ch. Malamoud et M. Biardeau, Le sacrifice dans l'Inde Ancienne, P.U.F., 1976

#### Martine de Gaudemar

(Professeur à l'Université de Paris X-Nanterre)

#### Qui garantit la vérité des vérités ?

36

#### (ou l'impossible laïcisation)

A l'heure où se constatent et s'éprouvent dans leurs conséquences douloureuses la ruine des idéaux, des utopies, et la fragilité des barrages divers opposés aux mouvements pulsionnels comme aux mouvements migratoires de population, ceux qui ont le souci de penser l'événement sont affrontés à un nouveau scepticisme, tout aussi tragique que celui qui avait dévasté l'âge classique, sans qu'une nouvelle science puisse comme alors nous servir de planche de salut.

Les classiques, devançant la philosophie des Lumières avaient cru trouver dans un ordre rationnel transcendant la nature ou immanent à elle (Spinoza), la boussole qui faisait défaut à des pratiques qui pouvaient refuser de se régler sur les commandements divins ou politiques.

De nos jours, nous sommes dans une situation de naufrage ontologique, ou de catastrophe mondiale : le monde et autrui ne nous sont donnés que comme perdus. Seul le cinéma qui projette le monde est peut-être apte à nous le rendre, mais sous la condition de l'exclusion et de l'impuissance du spectateur, puisque nous ne pouvons pas, en visionnant le film, intervenir dans le cours des événements. Même le futur imaginaire des films se donne comme dans un passé : rétrospectivement.

Sur quoi prendre appui?

Il semble indispensable de disposer d'un lieu où l'on suppose quelqu'un pour que le langage puisse tenir.

L'urgence m'a paru être celle de trouver les moyens intellectuels de maintenir l'Autre comme lieu vide, condition de l'émergence d'un sujet parlant, alors que le dispositif de la transcendance qui fondait l'autorité, et garantissait les vérités a fait long feu,

A moins de s'appuyer sur l'immanence de nos accords dans le langage, sur les règles immanentes à notre dire et à notre vivre-ensemble : c'est l'orientation de Wittgenstein, au moins telle qu'en témoigne le philosophe américain Stanley Cavell.

Notre situation est en effet analogue à la description donnée par Cavell de l'âge classique!. Dans tous les domaines (nature, société, politique et religion), se précise la menace d'un monde en repli, qui nourrit tant l'interrogation sceptique que la recherche de pistes ou d'itinéraires. Mais si l'interrogation sceptique ne peut être dépassée (elle ne peut comme le fantasme qu'être traversée, sans qu'on puisse croire être passé sur une autre rive), elle peut être élaborée dans le drame shakespearien.

Après des paroles comme :

- Est-ce là la fin prédite ? Ou l'image de cette horreur ?
- Etre ou ne pas être
- Une histoire racontée par un idiot.
- Êtes-vous solidement marié ?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Stanley Cavell, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, Seuil, 1993, p. 39.

s'effondre toute possibilité de rédemption. Mais ces paroles nous réunissent encore aujourd'hui, alors même que rien n'a la puissance de contenir la puissance qu'elles libèrent, la vision de catastrophe qu'elles expriment.

## La fin du vieux monde

Galilée et Shakespeare sont nés la même année. Qu'il le sache ou non, Shakespeare fait écho au fait galiléen quand il fait adresser par Antoine ces paroles à Cléopâtre :

« Alors il te faut découvrir un nouveau ciel et une nouvelle terre ».

En effet des lois identiques régissent désormais le mouvement sur terre et dans le ciel, qui n'est plus immunisé contre la corrosion de la raison. C'est la fin du vieux monde. Mais l'agonie n'en finit pas, et la réconciliation du ciel et de la terre se fait attendre.

Qu'en est-il de nos jours ? Je simplifierai ainsi le paysage du côté des sciences sociales : La logique naturaliste de la philosophie de l'esprit appuyée sur les avancées des sciences cognitives pourrait bien rénover l'essentialisme millénaire, et apparaître comme un bastion face aux avancées dévastatrices de la sociologie constructiviste (Bourdieu, Butler) qui dénonce les découpages conceptuels et les catégories de pensée comme autant d'artefacts, que des schèmes et des habitus culturels cérébralisent. Il ne s'agirait que de conventions qui prennent corps. Ne restent que des individus disposant d'eux-mêmes ou de leurs corps comme d'une propriété.

Devant cette alternative ruineuse : un naturalisme essentialiste, et un scepticisme conventionnaliste, comment peut se situer un art psychanalytique qui vise un effet de subjectivation, dans une énonciation qui ne saurait jamais sauf imposture être collective et proférée au nom d'un « nous ». ?

Peut-il sauver les intuitions que conforte sa pratique, communiquer les effets de cette pratique, témoigner de ses difficultés en continuant à parler uniquement la langue qu'il s'est forgée dans le commentaire des œuvres de Lacan? Cette solution m'apparaît défensive et conservatrice, comme si les psychanalystes avaient renoncé à l'expressivité, c'est-à-dire au risque de l'expressivité, et n'avaient plus le désir de communiquer avec ceux qui ne parlent pas leur langue.

Dans les années 60-70, lorsque la méthode structuraliste était dominante dans les sciences sociales, les psychanalystes pouvaient faire valoir leur pratique dans un champ très ouvert. Qu'en est-il aujourd'hui? Les recherches cognitives captent à leur profit dans une certaine mesure la solidarité anthropologie -philosophie, fait majeur de la pensée dans les années 60-70, au détriment de la psychanalyse qui pouvait habiter l'ancien espace. La psychanalyse ne peut donc plus espérer capter les bénéfices de certitude de la science galiléo-cartésienne au profit d'une science de l'inconscient. Lui reste à admettre qu'elle est un *art*, une *technè* utilisant les ressources du langage, et à accepter que Lacan n'ait pas « tout dit » sur la question, en sorte de laisser vide la place de garant qu'il a pu occuper.

A l'époque où la logique naturaliste de la philosophie de l'esprit appuyée sur les sciences cognitives devient le modèle dominant, il est vain d'opposer à ce nouveau naturalisme (qui rénove l'essentialisme) le sociologisme constructiviste d'un Bourdieu qui dénonce tous les montages naturalistes comme autant d'artefacts auxquels des habitus culturels ont fait prendre corps, au risque de l'individualisme triomphant qui délie les individus de leurs repères usuels.

Peut-on pour autant se contenter de réaffirmer, contre vents et marées, la conception d'un *ordre symbolique immuable* irréductible aux institutions sociales historiques, la thèse d'un ordre *extra-naturel* des réseaux de parenté, au risque de faire ressurgir la transcendance et le sacré de l'illusion théologique dans les impératifs qui en découleraient ?

Le danger est d'absolutiser cet ordre en transcendance normative, de sacraliser de manière quasiment théologique ce qui n'est peut-être que manière de vivre millénaire. Cette vision « symbolique » du social pourrait bien être un palliatif à une défaillance du religieux.

Une autre conséquence m'apparaît dommageable dans ce qui semble une solution de repli ou une attitude défensive : les psychanalystes continuent à parler une langue qu'ils parlent entre eux et renoncent à faire valoir leur pratique dans la langue renouvelée des sciences sociales et de la philosophie contemporaine, qui ne fait plus comme naguère la part belle au structuralisme.

Pour ma part, je ne renonce pas à un certain structuralisme (méthodologique et non ontologique), que je cherche seulement à relancer par un souci accru de l'ancrage naturel et pulsionnel; mais, décidée à parler à ceux qui n'utilisent plus ses concepts, de façon à entrer dans la conversation contemporaine, j'utilise plusieurs concepts anthropologiques renouvelés par la philosophie du langage ordinaire.

Je voudrais en particulier témoigner de la fécondité des concepts de Stanley Cavell pour ré-ouvrir les questions, sans rien céder sur ce qui me semble majeur dans la pratique psychanalytique, soit le dispositif asymétrique de la parole, qui suscite le lieu de l'Autre. Ce dispositif, la psychanalyse ne l'invente pas : elle l'utilise.

Mais il faut d'abord rappeler l'origine historique, et contingente, de ce dispositif de la parole qu'elle utilise, et que le théâtre et tous les arts du spectacle exhibent.

## Le dispositif de la parole (Augustin)

Je le trouve mis en œuvre de manière éclatante, plutôt que chez Descartes, référence paresseuse et répétitive, chez Augustin en particulier dans les *Confessions*. On le trouve là, précédant toute dramaturgie théologique, ou toute formalisation répudiant sa dimension affective, avant le clivage opéré par Descartes entre philosophie et théologie, ou entre pensée et vie. En effet, les *Confessions* ne séparent pas l'esprit de la vie animant le corps. Elles se situent dans le prolongement de la pensée grecque qui faisait de l'esprit un principe vital. Le *Je suis* d'Augustin est un « vivre », un « se mouvoir » en même temps qu'un *Je pense*. Et à la fin des *Confessions*, lorsqu'il reprend sa question inaugurale : « Que suis-je donc ? O mon dieu ? Quelle est ma nature ? », Augustin répond : « Une vie variée, qui revêt 1000 formes, étonnamment variée ». Nous sommes déjà dans l'élément des « formes de vie » dont je reparlerai avec Cavell et Wittgenstein. D'autant qu' Augustin remarque que, grâce à ces mouvements corporels, je perçois que vivent d'autres êtres semblables à moi, car « nous aussi c'est grâce à la vie que nous mouvons notre corps ». La vie est ce que nous avons en partage.

Cette vie de l'esprit exhibe une structure dialogale, le *Je* d'Augustin n'étant sujet en relation avec soi qu'à travers le *Tu* de sa question à Dieu, Autre au-delà de tout autre. La question d'Augustin est enracinée dans l'élan affectif de la *libido sciendi* et de la douleur d'exister.

Sic ægrotabam et excruciabam, c'est ainsi que j'étais malade et que je me torturais (Confessions XI, 25)

L'Autre est à la fois chez Augustin le Dieu-principe dont l'entendement est *topos eïdôn*, lieu des idéalités, et la personne que la question interpelle : « Toi, Seigneur Dieu », en qui sont les vérités. Cet autre est en amont du clivage ultérieur entre le Dieu de Moïse et le Dieu des philosophes et des savants<sup>2</sup>. Le savoir recherché par Augustin est d'abord un

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> . Voir mon article "Dieu le Père ? Dieu des philosophes et Dieu de Moïse » in *Alain Badiou - Penser le multiple*, L'Harmattan, **2002**, p. 235-258.

savoir sur soi, supposé détenu ailleurs, savoir sur le pourquoi de la douleur d'exister « en corps » : *Quid patimur ?* Jusqu'à quand encore souffrir, seigneur ? demande Augustin.

La forme symbolique de l'invocation et de la prière apparaît comme l'armature qui soutient la constitution narrative du sujet, « Ego qui quaero », moi-celui qui cherche, qui questionne. Elle sous-tend les relations sociales si Ego est d'emblée pris dans un dispositif relationnel, un espace dialogique qui l'enveloppe. L'Autre est ici constitué, par l'adresse, en détenteur d'une vérité sur soi irréductible à tout savoir. L'Ego-Augustin, lui, est constitué par une sorte de « Connais-toi toi-même » reçu d'une voix inconnue qui lui dit « tu », à travers une comptine anonyme venue du jardin voisin, chantée par une voix d'enfant et interprétée comme un commandement venu de Dieu : *Tolle* , *lege* (Prends, lis). Le sujet est celui que le langage remue, émeut, met en action, convertit en communiquant une vérité. Vérité déjà intellectuellement sue, mais qui va ici jusqu'à atteindre les viscères, à faire fondre Augustin en larmes, car Augustin y reconnaît les paroles de Dieu. « *Inhaerebant praecordiis meis verba tua* ». Tes paroles ont atteint mes viscères et y séjournent.

Dès lors, la question constante,

« Que suis-je donc pour toi, ô mon Dieu ? » Quid tibi sum ipse (Confessions I, V, 5, 14-23),

ne reçoit, après le récit de la conversion du livre VIII, que la réponse d'une perpétuelle différence de soi à soi (*Confessions* X, 30 : la différence entre moi et moi-même), et de la fondamentale ou constante dépendance du sujet à ce pôle du savoir qui est d'abord vérité de la parole. Le sujet reste pour lui-même un « abîme sans fond », « une immense question ».

Exhibée par Augustin, la forme langagière du sujet dépendant commandé par un langage venu d'ailleurs, comme au temps de l'oracle de Delphes, pourra bien être revêtue ou dépouillée d'oripeaux religieux, ornement imaginaire au sens de Lacan. Cette forme canonique ne pourra pas ne pas investir la pensée qu'elle sous-tend, si elle est immanente à nos usages du langage. Elle prescrit au sujet un mouvement parce qu'elle l'émeut, le fait passer d'un moi replié sur soi à la plus grande ouverture sans fond. L'asymétrie d'un dispositif où le sujet est commandé par le langage se reflète dans la prescription d'un échange qui n'est jamais de réciprocité, comme Marcel Mauss l'avait d'ailleurs bien vu à la fin de son *Essai sur le don*: la dette précède et persiste.

La séparation cartésienne de ce dispositif d'avec la fantaisie religieuse pourrait alors bien être de refoulement, comme un déni du support corporel, pulsionnel et affectif de l'expression. Augustin, lui, ne refoule pas l'affect lié à la représentation, il ne scinde pas le corps vivant et l'esprit dialoguant. Il est, mieux que le sujet cartésien, un paradigme de l'homme tel que Lacan en parle dans le *Séminaire* V, p. 492, cet organisme vivant devenu le support, la proie, voire la victime de la parole.

# La désacralisation du monde (Cavell)

Après la mise en évidence de la forme asymétrique de la parole (immanente à nos usages), on peut revenir au texte de Shakespeare en tant que porteur d'une voix singulière capable de nous réunir en exprimant les questions du désarroi contemporain, si la désacralisation du monde n'est jamais achevée.

Lacan barre le A du grand Autre pour nous signifier qu'il n'y a pas, là ou là-haut, quelqu'un pour garantir ce savoir. Cette entité barrée n'a peut-être plus grand chose à voir avec le Dieu de la religion, celui qui nous tombe dessus sans que nous l'ayons demandé, ce Dieu qui s'exprime dans l'alliance et dans la promesse, le Dieu de Moïse et d'Abraham.

Mais le Dieu qui occupait la place du grand Autre n'est délogé de manière volontariste qu'à revenir sous des formes vampirisantes et monstrueuses. La laïcisation se révèle

impossible si la transcendance de l'Autre est immanente à nos usages du langage. Pire, elle fait le lit des totalitarismes. Il est en effet tentant de faire appel à une institution totalisante, pour tenir en respect des mouvements sociaux d'origine pulsionnelle qu'aucun symbolique ne saurait régler. Le modèle darwinien favorise une approche hobbesienne du politique.

À la puissance de démolition de l'entreprise sceptique, que peut-on opposer comme réponse : comment traiter les ravages de l'impossible laïcisation, notamment lorsque la raison corrosive apparaît sur son versant fanatique, comme refus de toute limite à son exigence d'absolu et d'inconditionné (fanatisme et scepticisme sont rigoureusement coextensifs) ?

Les paroles de Shakespeare citées pour commencer font écho à la ruine du vieux monde, au scepticisme qui dénonce la faillite de la connaissance là même où elle est exercée dans des conditions optimales. Le drame shakespearien suggère que la réponse au scepticisme passe par la théâtralisation du monde. Comment comprendre cette suggestion ? Comment traiter le ravage ?

Cavell n'oppose pas à la machinerie ravageuse et corrosive du scepticisme (qui est le cas, c'est-à-dire qui est notre indépassable condition), une réponse forte qui se tiendrait en quelque sorte sur le même terrain du combat d'arguments. Une réponse forte masquerait un refus de l'inquiétante étrangeté du monde, et un refus de s'y exposer par l'expressivité. Cette réponse forte invoquerait un absolu intangible, des invariants métaphysiques, ou une nouvelle forme de transcendance « anthropologique ».

Cavell répond plutôt à travers une philosophie du langage ordinaire dont il prétend qu'elle rejoint certains aspects de la pensée française (il cite alors Lacan et Derrida) pour concevoir le donné comme langage, comme pratique du langage.

Le donné, selon le Wittgenstein des *Investigations philosophiques*, c'est en fait « nos formes de vie ». « La forme humaine de la vie », commente Cavell <sup>3</sup>, « c'est la vie du langage, ce qui signifie que la vie humaine et elle-seule est en accord <u>non seulement avec des règles mais avec le concept même de règle ».</u>

Thèse fondamentale, d'inspiration kantienne, qui, selon moi,

- est une manière sobre, dénuée de « pathos » existentiel, et économe ontologiquement, de dire la dépendance des lois empiriques, qu'elles soient découvertes expérimentalement, ou instituées à travers des conventions révisables, à un principe de légalité.
- et de dire en même temps l'immanence de cette légalité, celle des « formes de vie », aux usages effectifs et ordinaires du langage. La légalité formelle a la forme langagière de la règle, immanente à nos usage ordinaires, et aucune règle ne peut stipuler cette légalité. Il n'y a pas de méta-règle.

On voit cette légalité à l'œuvre chez Lévi-Strauss à travers les lois prohibitives ou prescriptives de l'échange et de la prohibition de l'inceste, qui n'ont pas à être énoncées pour fonctionner, ou à travers son expression lacanienne comme limite mise à la jouissance. Et l'on peut imaginer d'autres expressions possibles pour cette légalité, dès lors qu'elle introduit un décalage, une hétérogénéité entre le fait de la norme, rencontré dans les usages, et les lois naturelles de la puissance d'agir, les lois positives de la cité, ou les impératifs hypothétiques de la conduite. Ces derniers sont supposés ne fonctionner qu'à travers les critères immanents de l'intérêt et du plaisir qui président aux comptabilités du choix rationnel. L'usage effectif manifeste plutôt qu'il y a une référence à des règles audelà de l'intérêt et du plaisir, sans qu'il faille absolutiser cette référence en transcendance, en Voix menaçante ou surmoïque.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Stanley Cavell, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, op. cit., p. 36.

Mon recours à Cavell, on le voit, me permet de remobiliser les références structuralistes en les reliant au registre de la nature enveloppé dans la notion de « vie ». Le donné langagier est en effet chez Cavell et Wittgenstein inséparable de la vie, et même du grouillement des vies qu'il met en forme, ce qui produit un nouveau naturalisme, irréductible au naturalisme des sciences cognitives, lesquelles s'accommodent au contraire d'un dualisme corps-esprit, qui reconduit en fait le sujet traditionnel à une fonction de pilotage de la machine-corps.

Chez Wittgenstein, le langage s'édifie sur une base naturelle, à partir de réactions signifiantes, et Wittgenstein va jusqu'à parler de soubassement instinctif (je dirais pour ma part instinctuel ou pulsionnel) du langage. Par exemple, je n'ai pas besoin de conférer une « entité mentale » comme une âme à celui qui gémit pour entendre directement sa souffrance. Je n'ai pas à l'inférer. Nous savons qu'un homme souffre, dès que la douleur se marque sur son visage. L'usage du langage ne dissocie pas l'expression et la réalité douloureuse. La réflexion peut bien s'y insérer après-coup, elle n'est pas à son principe. En entendant l'énoncé: j'ai mal, nous ne nous faisons pas une représentation d'une douleur privée inaccessible qui se traduirait dans l'énoncé. Le sujet n'est pas intériorité mais expression. Si l'on suit Cavell, Les Voix de la raison, la prétendue inconnaissabilité d'autrui et la menace solipsiste déguisent plutôt l'angoisse qu'il y a à « se sentir » un vivant, une vie, à sentir la vie des autres, à sentir cette limitation de l'existence au corps de mes expressions, qui est tout ce qu'il y aura jamais de moi sur la terre.

La conception Wittgensteinienne-Cavellienne des usages partagés du langage permet de répondre au scepticisme en lui faisant confesser sa vérité : il est lui-même adossé à des certitudes naturelles, car le soupçon ne se produit que sur fond de savoir. Cavell cite Wittgenstein dans *De la certitude*, §343 :

« Si je veux que la porte tourne, il faut que les gonds restent fixes ».

Au cœur même du scepticisme et de sa pratique du soupçon généralisé, se révèle <u>un savoir</u> que le sceptique refuse de reconnaître, savoir qui tient à nos formes de vie partagées, à nos usages communs du langage ; ce savoir, dénié, reste inconnu ou inconscient. Or c'est lui qui soutient tout *cogito*, comme il soutient le doute cartésien. L'inconscient est chez Cavell la vie même de l'esprit, où s'enracine jusqu'à sa pratique critique et corrosive, et alors même qu'elle dénie son soubassement affectif et les certitudes qui l'animent.

#### Le cogito ou la certitude de l'existence

Il n'est plus nécessaire, dès lors, d'en appeler à l'existence d'un dieu ou au désespoir de son absence pour être certain de l'existence du monde et d'autrui, si la part non maîtrisable de la psyché, la part faillible réputée féminine, ce que j'appelle la part des larmes (à partir de l'expression de Cavell *Contesting tears*), atteste suffisamment de l'existence réduite par Descartes à la pensée. Cavell fait mérite à Freud d'avoir procuré la seule preuve qui vaille de l'irréductibilité de l'esprit à une machine cybernétique.

La force de la réponse par ailleurs <u>décidément</u> ou délibérément fragile de Cavell, c'est de ne pas en appeler à la convention et au contrat devant la ruine de l'accès au réel, devant l'éloignement des dieux dont nous faisons l'expérience et qui est la vérité du scepticisme. Nous faisons l'expérience des règles. Wittgenstein, parce qu'il refuse l'illusion platonisante de tenir les mathématiques pour déjà écrites ailleurs, comme des références auxquelles la pratique mathématique devrait être fidèle, ne tombe pas pour autant dans le formalisme qui y verrait « des concaténations de taches d'encre », ni même un ensemble de règles de manipulation de symboles. Les propositions mathématiques ont une intemporalité qui leur est propre, laquelle exprime leur hétérogénéité par rapport aux

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. II, § 699. Et *Philosophical Investigations*, § 537.

propositions empiriques, sans qu'il faille pour autant les renvoyer à une éternité idéale. Il suffit de les renvoyer à la grammaire immanente au langage, et de faire du *Deus calculat*, *fit mundus* des classiques, une représentation imaginaire qui vient transcendantiser cette immanence. Or si l'imaginaire est, comme le disait Lacan en 1975, « la place où toute vérité s'énonce », il est vain de croire que l'on dépassera ce type d'expression imaginaire.

42

De manière analogue, Cavell ne demande pas de dépasser un scepticisme qui est indépassable puisqu'il tient au mouvement même de la pensée qui interroge, mais de l'éclairer sur ses ressorts existentiels et affectifs. Nous n'avons aucun moyen de nous assurer, par des preuves ou des démonstrations, de la consistance et de l'objectivité d'un monde extérieur et d'un monde social. Ce monde, comme notre corps qui est nous dans ce monde, n'a pas à être prouvé mais choisi, ou plutôt adopté puisqu'il est là, et qu'en un sens nous n'avons pas le choix qu'il en soit autrement.

Leibniz indiquait déjà que le choix par Dieu de tel monde possible parmi une infinité de mondes possibles ne pouvait faire l'objet d'une démonstration qu'il était le bon choix, car le préférable ne s'impose pas déductivement : il n'y avait plus qu'à confier à un Dieu providentiel la charge d'avoir préféré ce monde-ci à un autre, sans que nous puissions en saisir les raisons. Nous ne pouvons que faire confiance à la promesse de ce Dieu d'avoir eu de bonnes raisons de choisir ce monde.

De même, Cavell indique qu'il n'y a pas de validation extérieure pour un choix ou une préférence, mais seulement une <u>réitération</u> de ce choix qui lui conférera une nécessité de fait. Une démonstration ne sera jamais qu'une démonstration de possibilité, jamais d'existence. De manière nietzschéenne, Cavell insiste sur une sorte de « gai savoir » dans un monde sans espoir : à nous de le refuser ou de le choisir, ce qui est réitérer son choix. Cela ne relève pas de la connaissance, mais de la reconnaissance. Ce pourquoi le mariage est un remariage, une réitération d'un choix.

#### Le mariage, paradigme du lien social

Cavell propose le mariage comme paradigme du lien social, et même du débat démocratique. Le mariage n'est ni un sacrement ni un contrat conventionnel, mais une réalité qui relie deux personnes dans une forme de vie, dans un partage d'une forme de vie, réalité qu'il s'agit de reconnaître. On se reconnaît mariés plus qu'on ne se marie. Il n'y en a pas de validation extérieure. Seulement une pratique du langage, que Cavell appelle *conversation*, laquelle suit ou non de la rencontre contingente. Si la conversation ne se continue pas, s'il n'y a plus de débat, il n'y a pas de mariage. C'est pourquoi tout mariage est un perpétuel remariage; ou bien il n'est que pure forme.

Il est également remariage puisque, comme seconde chance, il peut dépasser l'impasse ou le ratage inévitable du premier mariage, son illusion d'y retrouver un paradis perdu, d'y retrouver un double de soi ou quelqu'un qui soit « de la famille ». Le mariage comme remariage est toujours reprise dans l'après-coup, affirmation continuée d'une expérience fondée sur la méprise.

Cavell en appelle aux ressources de l'art ou de la culture pour en administrer la seule preuve possible, qui est l'exemplarité des cas, l'exhibition d'un lien entre une expérience et les mots pour la dire, ce que Cavell appelle « le don de l'expression à l'expérience ». Les comédies hollywoodiennes du remariage sur le versant léger, les mélodrames de la femme inconnue sur le versant pathétique, donnent à voir de multiples cas particuliers où les personnes peuvent se reconnaître ou refuser la reconnaissance, pardonner ou rester enfermées, trouver leur voix et la faire valoir ou désespérer de la faire entendre, dans

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> . Stanley Cavell, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Seuil, 1996, p. 496.

l'attente d'un dieu capable de les reconnaître malgré leur silence, témoin de leur « for intérieur ». La position d'un dieu est solidaire d'un retrait dans la forteresse du moi, d'un refuge dans l'inexpressivité, d'un refus de l'exposition.

Le retrait, ou le refus de la conversation, nourrit la puissance psychique du dieu intérieur. Elle cimente l'adhésion à des figures normatives dont la corporéité travaille à l'injonction, annonce le commandement qu'elles délivrent. Je travaille personnellement sur cette corporéité du normatif, à travers l'interrogation des figures de la culture, film, théâtre, opéra. C'est ma manière de prolonger comme Christian Geffray<sup>6</sup> le travail freudien sur la psychologie des masses.

La fin de la coupure entre ciel et terre qu'annonce Antoine et Cléopâtre n'est toujours pas consommée, et la mort de Dieu est plus éloignée de nous que jamais. Nous ne pouvons toujours pas nous résigner à ce que les cieux soient vides, que le père manque à l'appel, et que rien ne garantisse les vérités de science comme les idéaux politiques.

Rien ne peut dispenser quelqu'un d'avoir à trouver sa voix singulière et à la <u>faire valoir</u> en revendiquant une universalité de droit qui n'est jamais donnée. C'est sur le modèle esthétique du jugement de goût que Cavell examine les prétentions ordinaires à parler pour tous, ou du moins pour un « nous », prétention exorbitante voire arrogance (qui fait la philosophie) mais qui n'a pas à être dénoncée. <u>Car la rationalité elle-même est de l'ordre de cette revendication</u> (*claim*) à valoir universellement; c'est une exigence d'universalité qui ne peut elle-même être fondée, si elle est elle-même fondatrice de nos accords. Elle ne peut qu'être revendiquée par une voix singulière qui cherche à être entendue.

Cavell passe donc par ce que j'appelle le dispositif occidental de la parole inauguré par Augustin, dispositif qui suscite l'idéalisation de l'Autre. Il ne peut en être autrement. Il n'est que d'en être averti.

Je vais suivre Cavell analysant la tragédie d'Othello pour faire la preuve, c'est-à-dire la monstration, sur un cas particulier, de l'impasse sceptique et de la nécessaire confiance en la parole, confiance qui passe par le risque accepté d'être trompé, sans laquelle il n'est pas de vie humaine possible. Othello montrera les ravages liés à une impossible laïcisation.

La relation d'Othello à Desdemona est une allégorie dont l'enjeu de connaissance est la découverte que le doute radical qui consume Othello n'a pas grand-chose à faire avec les racontars de Iago. Elle a plutôt affaire avec une certaine violence dans l'acte de connaître, sur le mode de la domination et de l'appropriation, quand le monde est promu au rang d'interlocuteur (Cavell dit qu'on peut tomber amoureux du monde), quand l'objet prélevé sur le monde comme son représentant est sollicité ou sommé de répondre, mis en demeure de donner un signe qui vaille comme preuve <sup>8</sup>. Le désir d'Othello d'obtenir une preuve, de l'extorquer par tous les moyens, de faire rendre gorge à autrui et au monde, est la face apparente du refus d'une évidence, d'une certitude,ou d'un savoir dont il se défend, car ce savoir est plus insupportable encore que l'infidélité de Desdémone.

La jalousie, comme le doute, comporte l'idée de soupçon. Elle fait de l'obtention de la preuve ou de l'appropriation de l'objet, un projet moins cognitif qu'il n'y paraît. Ce dont il s'agit, c'est, au sein de l'interlocution, de mettre l'autre en demeure d'attester ce qu'il prétend, comme on exigerait d'un dieu invisible qu'il donne un signe de sa présence.

L'exigence de preuve est l'autre face de l'incapacité à faire confiance en la parole de

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>. Voir Christian Geffray, *Le Nom du Maître*, Arcanes, 1996.

<sup>7 .</sup> Stanley Cavell, La Projection du Monde. Réflexions sur l'ontologie du cinéma, trad. C. Fournier, Belin, p. 127.

<sup>8.</sup> Stanley Cavell, Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare, op. cit., p. 21.

**l'autre**. Elle exige que le rapport au monde et à autrui soit SCELLE, garanti une fois pour toutes en conjurant le risque de la tromperie.

#### Le lieu des vérités

J'ouvre ici une parenthèse sur la notion classique de lieu des vérités éternelles, où Descartes place Dieu en position de soutenir, de garantir et même de produire les vérités que la science de l'homme ne ferait ensuite que découvrir. L'établissement de ce lieu date au moins de Platon, lieu des idéalités (topos eïdôn) auxquelles il faut se référer pour connaître et parler. Il devient chez Aristote « intellect divin », et chez Augustin le lieu d'un Autre au-delà de tout autre, supposé détenir la vérité du sujet qui l'invoque. L'âge classique en fait un usage apparenté, adapté au nouveau désir de savoir, puisque le désir ou la volonté de Dieu peuvent être interrogés : pourquoi a-t-il choisi telle loi physique plutôt qu'une autre ? pourquoi la loi de la chute des corps graves, pourra-t-on dire, plutôt qu'une autre organisation possible d'un monde physique ? pourquoi Dieu a-t-il choisi de faire exister un monde dans lequel Pierre renie, Judas trahit, et César franchit le Rubicon ? demandera Leibniz, tentant de répondre par une théodicée. Pourquoi, pourrait-on demander aujourd'hui avec P-H. Castel, deux sexes plutôt que 343 ?9 et pourquoi l'esprit est-il comme assigné à résidence dans un corps de telle forme contingente, pourvu de tels organes plutôt que d'autres ?

Une telle interrogation, initiée par la plainte des héros tragiques adressée aux dieux grecs, a la forme canonique que lui a donnée Leibniz : « Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », et se radicalise en demandant « pourquoi il en est ainsi plutôt qu'autrement » <sup>10</sup> . Le fatalisme voudrait qu'on réponde à la manière des dieux homériques :

« Réclamez la justice ou une explication, et la mer vous répondra de sa tonnante et muette clameur » . 11

L'âge classique apporte une réponse plus nuancée qui fait une place au démontrable, mais la limite par des impossibles à démontrer. Leibniz a dû se résoudre à séparer (non sans regret d'ébrécher ainsi l'ordre démonstratif):

- l'ordre des essences calculables, qui donne lieu aux vérités de raison, universelles et nécessaires, ce que Kant a nommé l'a priori,
- l'ordre des existences incalculables, qui s'exprime dans des vérités historiques, existentielles, contingentes si Dieu pouvait choisir un autre monde dans lequel les choses en seraient allées autrement. Mais l'inférence qui pourrait formuler la raison de la préférence, ou le passage d'un possible à l'existant, est *illatio inexplicabilis*, son déploiement est illimité, et n'a pas de fin, même pour Dieu, lequel ne démontre pas, mais plutôt voit dans une vison infaillible la raison de la série infinie des raisons.

Pour prendre en charge cette dénivellation entre le vrai et le démontrable, entre le possible et l'existant qui ne s'en déduit pas, il faut confier à Dieu <u>la charge personnelle</u> d'assurer que l'indémontrable est bien fondé et non pas irrationnel. Il faut bien supposer quelqu'un qui s'engage à ce que les choses ou les mots restent identiques, au moins le temps de les énoncer, pour qu'un discours ou une connaissance soit possible. Il faut alors se fier à sa parole, promesse de sens, mais surtout promesse d'identité, qui maintient l'identité de

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> . Voir Pierre-Henri Castel *La métamorphose impensable. Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Gallimard, 2003.

<sup>10 .</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce* art. 7.

<sup>11 .</sup> G. Steiner, La mort de la tragédie, Gallimard, 1993.

l'être et du langage. Tel est l'office du nom de Dieu, Je serai ce que je serai, une promesse d'identité. Ou *Discours de Métaphysique*, art final (37) :

« Le ciel et la terre périront plutôt que la parole de Dieu ».

Sans cette confiance dans le maintien des significations du langage, le scepticisme serait justifié ainsi que le désespoir tragique des grecs : *mè phunai*, plutôt n'être jamais né.

#### Une lecture d'Othello

Après cette parenthèse, je peux revenir à Cavell et à sa lecture d'Othello.

Sans explorer la dimension historique du lieu des vérités, Cavell utilise clairement la dissymétrie du dispositif de la parole de l'adresse à l'Autre au-delà-delà de tout autre, qu'avait, mieux que les philosophes classiques, exhibé et mis en œuvre St Augustin dans les *Confessions*.

Cavell explique le caractère absolu de l'exigence d'Othello par ceci qu'il a installé une femme, créature finie, à la place que Descartes assigne à Dieu <sup>12</sup>, la place du garant des vérités, de la certitude de soi et du monde.

Othello veut que Desdémone soit pour lui la totalité du monde :

« Quand je ne t'aimerai plus, ce sera le retour du chaos » 13.

Cette demande est illimitée, inconditionnée. Elle est au sens strict fanatique et meurtrière si aucune créature ne peut s'égaler à cette prétention. Elle fait les ravages de la laïcisation.

Othello maintenait son rapport à soi, son identité narcissique (« my title and my perfect soul » Othello, I, 2, 31) sa croyance d'être « une âme pure » sur la foi de Desdémone

(Othello I, I, 294 : « Ma vie sur sa foi »).

A Desdémone, ou plutôt à sa statue ou son personnage était dévolue la charge de le confirmer dans son image et son récit de soi, comme le héros des aventures romanesques dont il se faisait le narrateur complaisant auprès des dames :

I, 3 250: « I saw Othello's visage in his mind », disait Desdemone.

Le meurtre de Desdémone est issu du télescopage de l'autre semblable, miroir narcissique du sujet, et de l'Autre de la parole. L'évidence de la charnalité, voire de la jouissance de Desdémone entre ses bras, est plus épouvantable pour Othello que son infidélité proprement « incroyable », car elle ruine le système qui verrouillait ou scellait son rapport à l'existence des choses et d'autrui. Desdémone vivante, en corps, équivaut à « Dieu est mort », et à la disparition du monde, si elle était assignée à incarner la totalité du monde pour Othello. L'altérité de l'autre est la trace ou la cicatrice de l'insupportable départ de Dieu.

C'est comme déesse morte, dont la chair était comme l'albâtre des tombeaux (V, II 4-5 : sa peau plus blanche que neige est lisse comme l'albâtre des tombeaux »), qu'elle maintenait l'héroïsation d'Othello comme pur esprit ou pur nom :

- -III, 3 : « Mon nom, qui était aussi pur que le visage de Dieu, est à présent souillé et noir comme ma propre figure ».
- V, II, Yet I'll not shed her blood,

Nor scar that whiter skin of hers than snow

And smooth as monumental alabaster.

Ne reste plus qu'à la sacrifier à la Diane qu'elle aurait dû (re)présenter, de façon à préserver l'idéalisation. Mais même cette issue sacrificielle est impossible, et Othello doit

<sup>12.</sup> Stanley Cavell, Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare, op. cit., p. 63.

<sup>13 .</sup> Id., p. 57.

imputer à Desdémone elle-même la tyrannie d'un langage dont les significations ne sont pas privées mais partagées, publiques :

Acte V, II : O femme parjure, tu changes mon cœur en pierre, et m'oblige à appeler meurtre l'acte que je vais commettre

Et que je croyais être un sacrifice ».

O PERJURED WOMAN! Thou dost stone my heart,

And makes me call what I entend to do

A murder, which I thought a sacrifice.

Le destin tragique d'Othello témoigne donc des ravages d'une laïcisation impossible, qui fait occuper par un individu limité la place de l'absolu, garant des vérités. Othello a tenté d'établir entre lui et un autrui privilégié un lien absolu, inaliénable, au regard duquel aucune revendication n'est concevable, et qui tient lieu d'un rapport au monde. L'échec de la tentative fait d'Othello un sujet s'avançant seul et trahi, entre deux morts : il ne parle plus de lui qu'au passé :

That's he that was Othello.

Et ne peut plus émettre qu'un *cogito* dépersonnalisé, dépouillé de son personnage, simple être-là naturel :

Here I am.

Comme l'écrit Cavell, la tragédie d'Othello pose la question :

Comment vivre dans un monde sans fondement?

La logique et la scène du scepticisme apparaissent dans la manière dont Othello bascule d'un amour total à un doute entier, de la certitude à une torture logique qu'il s'inflige pour retrouver les signes disparus de sa certitude passée.

Dès lors qu'Othello (en acte II, scène 3, v. 389-392) se torture à travers des raisonnements antithétiques qui font penser à la Dialectique de la Raison pure,

« Par le monde, je pense que ma femme est honnête, et je pense qu'elle ne l'est pas, je pense que tu es loyal, et je pense que tu ne l'es pas. Je veux une preuve »,

#### il est perdu.

La volonté de savoir qu'il manifeste, fait tout un avec l'évitement de l'amour dénoncé par Cavell dans le roi Lear : c'est une volonté forcenée de ne pas savoir, de ne pas admettre ce savoir « décevant » qui entraîne un désir de vengeance à l'égard du monde et de (ce) qui devait le représenter.

- Othello est incapable d'admettre en lui une part d'inconnu et de féminité qui pourrait le contaminer comme une souillure. Dans la lecture qu'en fait Cavell, Othello se sent insupportablement féminisé, possédé par cette jouissance qu'il a éveillée en elle. Desdémona prend précisément sur elle, en mourant, cette part ténébreuse qu'il n'accepte pas, et qui suscite sa violence meurtrière. Il ne peut accepter son humanité avec une « sagesse gaie et civile », et n'admet qu'une sombre éloquence qui le retranche de ses semblables. Elle lui pardonne, mais lui ne peut pas lui pardonner ce qu'elle a éveillé en lui, comme il ne peut se pardonner une méchanceté inséparable de la masculinité.
- Othello est perdu, selon Cavell, dès lors qu'il demande une preuve. L'existence d'autrui et du monde dont nous faisons partie ne peut faire l'objet d'une démonstration. Elle demande un acquiescement, qui est la confiance minimale en soi-même et en l'autre, pour qu'une existence ensemble soit vivable. Si nous n'avons pas la force de dire OUI à l'existence, notre NON ne fera que masquer, derrière le mur blindé de l'argumentation sceptique, le refus de l'altérité des choses et d'autrui.
- Le soupçon jaloux, la passion de savoir porteuse de mort, le rêve d'une complétude irréalisable minent notre intimité absolue avec le monde. Ce déni de savoir, ou déni

d'une certitude insupportable, est choix du désespoir et de l'anéantissement : tout plutôt qu'un dialogue avec mon semblable, ce que Cavell appelle la *conversation*. Le héros tragique contemporain ne supporte pas l'expression elle-même, exposition à autrui dans le corps parlant ; il refuse la condition de langage qui est notre forme de vie (Wittgenstein), divise son message muet et son corps qu'il laisse sans voix.

Othello et Lear meurent dans la méconnaissance de leur passion porteuse de mort. La Lettre de la femme inconnue de Stefan Zweig, puis le film de Max Ophuls, avec le motif musical du "sospiro", héritent de la même problématique tragique : l'héroïne préfère un homme divinisé qui ne la reconnaît pas, à un homme ordinaire pour qui elle pourrait compter. Elle préfère ne rien dire à cet homme et le conserver comme héros, rester sans voix dans son histoire, et s'en remettre à un dieu supposé témoin de son for intérieur, par-delà ses actions visibles...

La laïcisation est impossible si c'est l'inconscient qui maintient en vie le Dieugarant des vérités, si Dieu est posé, quel que soit le nom qu'on lui donne, dès lors qu'il est pris à témoin, appelé pour reconnaître et garantir, et qu'on ne supporte pas sa défaillance, si la croyance doit demeurer inentamée. Le refus des limites de l'humain entraîne comme chez les Grecs une sanction irrémédiable : la menace sceptique ou la solitude métaphysique est indépassable. Cavell insiste après Nietzsche sur le courage nécessaire pour admettre la nécessité de l'illusion et de l'artifice, la scène d'illusion et de perte, qui seul permet de traverser le tragique de l'existence sans le dépasser, de faire appel aux ressources du comique tout en sachant que le tragique de la comédie, c'est qu'elle prend fin :

"The tragedy is that comedy has its limits. This is part of the sadness within comedy; the emptiness after a long laugh".  $^{14}$ 

Le "oui" à la seconde chance proposée par les comédies hollywoodiennes du remariage, versant enchanté des mélodrames de la femme inconnue, est un "oui" à l'état de séparation, d'altérité radicale. La "conversation" heureuse du mariage permet d'apprivoiser le tragique, de le "traiter"....pendant quelque temps. Remède fragile pour une époque du tragique sans tragédie.

#### Restaurer l'autorité des normes ?

Si la réponse tragique fait la preuve de l'impossibilité de vivre ensemble dans un monde sans fondement, à moins d'accorder quelque confiance en la parole, on peut se demander s'il faut chercher à restaurer l'autorité de normes transcendantes chancelantes ou celle des idéaux discrédités.

L'anthropologue Christian Geffray, dans *Le nom du Maître*, fait comprendre l'émergence de meneurs qui prétendent reconstituer sur leur personne le lien de l'idéal et de la loi, en la faisant reposer sur une faillite de la parole de ceux qui pourraient représenter les idéaux constitutifs de la cité: nation, solidarité, égalité, justice, etc. S'appuyant sur Moustapha Safouan, *La parole ou la mort*, il refuse de faire du mal, comme le fait Jean-Pierre Dupuy à la suite de René Girard, un principe causal d'explication qui viendrait d'avance ruiner toute tentative d'échange et de réciprocité.

Car ce dont il s'agit c'est de fonder la loi de l'échange et de l'alliance sans laquelle on ne peut vivre-ensemble.

La désacralisation et la désincarnation de la loi, qu'aucun monarque ne représente plus dans les sociétés démocratiques occidentales, et qui n'est plus, comme la science, qu'un

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> . Stanley Cavell, *Must we mean what we say* ? 1969, Cambridge UP, 1976, 339-340.)

texte révisable et sans auteur assignable, opèrent dans le même sens : elles laissent vide une place de garant, produisant une nostalgie que les démagogues captent à leur profit.

On est alors tenté de laisser à la religion, comme le faisait Spinoza, le rôle structurant que la connaissance rationnelle ne peut pas tenir pour les ignorants. L'enseignement du Christ aurait parlé à ces ignorants une langue de l'affect et de l'image adaptée à leur compréhension, leur fournissant des normes toutes faites comme des commandements.

Or l'analyse de Stanley Cavell nous dispense d'aller requérir pour autrui de quoi conforter ou restaurer un ordre normatif déjà disqualifié.

Comme l'indique Pierre-Henri Castel 15, un ordre symbolique immanent aux significations n'a pas à être défendu : il se défend lui-même. Certes on peut avoir une nostalgie pour les effets limitatifs du dispositif de transcendance, qui venait brider les prétentions humaines à la toute-puissance et l'arbitraire insensé de leurs volontés individuelles. Mais ce dispositif a toujours eu des effets idéalisants.

Le travail et les propositions de Cavell me semblent comporter beaucoup moins de risques d'idéalisation.

Il observe qu'il y a une **réalité fantasmatique de Dieu** qui ne saurait être déniée. Dieu, ou ce point au-delà de l'imagination où fusionnerait bonheur et vérité. 16, est toujours en position d'idéal. On peut dès lors se demander à qui s'adresse la déclaration « Dieu est mort ». Si on l'adresse à ce mort, cela ne lui fait ni chaud ni froid, comme Lacan le disait du père mort. On peut soupçonner qu'on le lui déclare, à lui, comme dans un dépit amoureux : « Tu n'es plus rien pour moi », ce qui atteste de sa pérennité. Alain Badiou reprochait naguère à la psychanalyse de pérenniser le dieu de la religion quand c'est bien plutôt l'inconscient qui le pérennise. La déclaration de la mort de Dieu n'est que déni. 17. Cavell indique que nous ne « savons » pas que Dieu est mort, que la nouvelle de sa mort nous est parvenue comme un ragot, à la manière de ces racontars de Iago, auxquels Othello ne croit que par ce qu'ils le préservent d'une certitude autrement dangereuse, celle de son être sexué et périssable.

## Mort de Dieu ou toute-puissance du Dieu des fantasmes ?

Plutôt que de proclamer la mort de Dieu et de s'engager dans les pratiques de laïcisation volontaire, la question pourrait bien être pour les sciences sociales, et pour la psychanalyse qui utilise leur discours pour communiquer quelque chose de sa pratique, celle de savoir comment préserver le caractère structurant des limites et de l'interdit comme tel, quand le dieu des fantasmes continue à agir souterrainement, dans une ambivalence puisée à celle des pulsions. L'exigence de ce dieu souterrain irait plutôt du côté du sang que du côté du sens. Et il vaut mieux interroger les figures de sa résurgence dans le personnage de Dracula par exemple, que de donner une réponse positiviste qui tombe à côté de la question.

Dans un contexte de science positiviste qu'aggravent encore les sciences cognitives, les hommes sont considérés comme des vivants qui ont développé dans la lutte pour la vie, de manière quasi-darwinienne, telle ou telle aptitude cognitive pour subsister. Le Dieu qui occupait la place du grand Autre y est délogé de manière volontariste, et il n'a plus qu'à revenir sous des formes vampirisantes et monstrueuses qui font que certains en appellent à

<sup>15 .</sup> P-Henri Castel La métamorphose impensable. Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> . Stanley Cavell, *La projection du monde*, p. 127.

<sup>17.</sup> Voir mon article "Dieu le Père ? Dieu des philosophes et Dieu de Moïse » op. cit. p. 235-258.

la puissance causale du mal <sup>18</sup> pour comprendre les passages à l'acte collectifs d'individus organisés, et même référés à une religion monothéiste.

Il est alors tentant de faire appel à une institution totalisante, un Léviathan, pour tenir en respect des mouvements sociaux d'origine pulsionnelle qu'aucun symbolique ne parvient plus à régler de manière immanente (comme le faisait par exemple dans la cité grecque la cérémonie tragique). Un déficit de sacrifice symbolique conduit à des sacrifices réels.

Comment dès lors ne pas recourir à l'illusion théologique comme à un moindre mal ? Comment ne pas sacraliser la loi symbolique en en faisant un substitut du commandement divin ?

Sans cette référence normative, les liens inter humains pourraient en effet être considérés comme des conventions arbitraires, ce qui ouvre l'espace illimité des innovations technologiques et des interventions sur le sexe et la parenté, ce que Pierre-Henri Castel, dans son travail sur le transsexualisme, appelle « la manipulation non coupable de l'humain ».

Le travail de Cavell sur les énoncés ordinaires, sur les actes de parole, notamment sur ce qu'il appelle les énoncés de passion, pourrait bien frayer une voie tierce entre le théologique et le conventionnel. Suivre une règle ne serait pas plus obéir à une norme transcendante que se conformer à une convention.

#### Suivre une règle

L'appartenance à une communauté linguistique est fondée <u>en fait</u>, dans un assentiment à des énoncés et des jugements non explicités pour la plupart. La structure commune à « ce que nous disons » peut être qualifiée d'anthropologique. C'est une grammaire des usages plutôt que des significations, Elle forme un « nous » immanent à ces accords, ces accords à travers lesquels les désaccords peuvent se dire, qui sont la condition du débat. Dès lors le lien social n'a pas à être recherché dans une convention arbitraire qu'une police des signes (ou des actes) viendrait surveiller et maintenir, pas plus que dans une nature essentialisée, serait-elle dite « symbolique ». Il n'est pas nécessaire d'opposer le fait à la norme s'il y a un fait de la norme. Nous ne pouvons pas dire ce que nous voulons, pas plus que faire le réel que nous voulons.

Nous ne pouvons faire advenir, de manière performative, le réel que nous voulons. Pour un homme, dire « je suis une femme » ne saurait créer le référent de son acte de parole. 19. C'est un énoncé passionné, un usage du langage. Mais le corps de la plainte ne saurait être discursivement produit.

Pierre-Henri Castel examine avec beaucoup de sobriété le désespoir de transsexuels qui s'avisent un jour que leur corps résistera à l'intervention chirurgicale qui leur est offerte pour donner corps à leurs désirs, qu'ils ne reconnaissent pas comme des désirs puisqu'ils les disent réalité. Il imagine quelques instants comment on pourrait créer de nouveaux mots, substantifs ou adjectifs, comme « *fillon* » qu'emploie un jeune transsexuel quand on lui demande d'identifier un personnage qu'il a dessiné pour le représenter : est-ce une fille ou un garçon ? Il évoque des définitions possibles de mots comme *hemme* et *fomme*, de *fémisculin* ou *mascuminin*. Rien n'empêche en effet de construire des catégories aberrantes, mais la catégorisation résiste à l'implantation, elle ne se décide pas. On produit en fait du possible, mais le réel résiste.

<sup>18 .</sup> Voir Jean-Pierre Dupuy, Avions nous oublié le mal? Bayard, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup>. Contrairement à la revendication constructiviste de Judith Butler: *Gender trouble*. *Feminism and the subversion of Identity*, Routledge, New York and London, 1990, 1999.

Le langage lui-même, dans son usage effectif, limite donc de telles créations, et empêche leur diffusion. Ces créations se limitent donc à produire un effet poétique et troublant.

Où l'on retrouve la distinction leibnizienne entre l'ordre du concevable et du possible d'une part, et celui de l'existant, chargé de déterminations infinies et non maîtrisables.

La question est plutôt -mais ce n'est pas une question de connaissance, c'est une question éthique-, de vouloir dire ce que nous disons, c'est-à-dire de se reconnaître dans notre expression limitée, en reconnaissant à l'autre le droit à mal dire .

L'acceptation de notre condition langagière à laquelle convie Cavell comme la seule issue non-tragique à cette condition n'est ni soulagement ni délivrance. Que notre langage ordinaire ne se fonde que sur lui-même ne délivre pas de l'inquiétude (la question du scepticisme ne disparaît pas), mais met sur le chemin de l'éthique du dire : vouloir dire ce que nous disons. Je cite *Must we mean what we say* dans sa traduction par Sandra Laugier.<sup>20</sup> :

« Nous apprenons et enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien NE garantit que cette projection ait lieu ( et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueil de règles), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les mêmes projections. Que nous le fassions en fin de compte est affaire de ce que nous partageons des voies de l'intérêt et du sentiment, des modes de réaction, des sens de l'humour, de l'importance et de la réussite, le sens de ce qui est scandaleux, de ce qui est semblable à autre chose, de ce qu'est un reproche et un pardon, des cas où tel énoncé est une affirmation, où il est un appel, et où il est une explication – tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle des « formes de vie ». La parole et l'activité humaines, leur santé mentale et leur communauté ne reposent sur rien de plus que cela, mais aussi sur rien de moins. C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile, et aussi difficile qu'elle est (parce qu'elle est) terrifiante ».

L'acceptation du langage, comme forme de vie et destin, signifie le sol inaperçu de certitudes qui permet aux règles d'exister, et qu'aucune règle ne vient stipuler. Ce sol constitue nos seules racines, notre seule terre. Il n'en est pas d'autre. La philosophie de Cavell n'est pas celle d'un « dwelling », mais de la route, conformément à notre condition migrante.

Par exemple, la certitude d'être un homme ou une femme est chevillée au corps tout en dérivant de l'alternative langagière : homme ou femme, et sans pour autant donner aucun renseignement sur ce que cela pourrait être que de vivre en homme ou femme. Le langage comme tel limite les possibilités de dire. Il y a une normativité des règles qui est un trait inéliminable du langage. <sup>21</sup> Cette normativité est intra-grammaticale. Elle n'est pas issue d'un consensus social, mais elle est immergée dans des usages publics de la signification, qui contient la possibilité de jugements discordants.

La socialité de nos jeux de langage n'est ni la preuve qu'elle réfléchit un ordre préétabli de valeurs, ni un argument en faveur de leur caractère conventionnel..

L'option éthique de vouloir dire ce que nous disons permet de passer du *je* au *nous*. Mais ce « nous » n'est pas celui du partage des convictions, encore moins le « nous » de Geffray, cette formation sociale, analogue au moi psychique, qui dispense de sa propre énonciation dans le partage identificatoire d'une inclination passionnelle non reconnue, et

<sup>20 .</sup> Cavell, Must we mean what we say, op. cit. p. 52.

<sup>21 .</sup> A. Soulez, Wittgenstein et le tournant grammatical, p. 103.

qui produit un accord consensuel autour d'un objet x arboré et manipulé sans le dire par un meneur..

C'est le « nous » de l'accord au sens institutionnalisant du mot, à partir duquel nos désaccords peuvent s'exprimer, et à partir duquel nous pouvons forger des concepts critiques, imaginer des expériences de pensée par variations des possibilités. Le langage n'est pas notre invention, mais il comporte un caractère instituant.

Cavell salue le cinéma, l'opéra, le théâtre précisément pour leur capacité à produire de telles variations imaginatives, qui font expérience de pensée. Ces formes de culture sont des formes de pensée à part entière. Une séance de cinéma nous offre une heure et demie de solitude métaphysique ou spéculative. Que nous pouvons partager ensuite dans la conversation ou le débat. Nous y faisons l'expérience du partage à partir de la solitude...A l'image du monde, c'est une promesse de bonheur qui ne dure que le temps d'un rêve, comme l'existence qui n'existe qu'en passant, comme les demandes en mariage des comédies hollywoodiennes ou des films de Hitchcock, qui ont lieu sur fond de chute vertigineuse. Où l'on retrouve encore le Shakespeare de *La Tempête* : « nous sommes faits de l'étoffe dont sont tissés les songes ».

#### **Conclusion**

Nous avons vu dans le destin tragique d'Othello le témoignage des ravages d'une laïcisation impossible, qui fait occuper par un individu limité la place de l'absolu, garant des vérités. Face à l'érosion sceptique des certitudes ordinaires, qu'on trouve au fond de nos désastres individuels et collectifs, Cavell procède

- 1) A une réévaluation des convictions de base qui tissent effectivement l'existence de chacun et le vivre-ensemble, c'est-à-dire ce qu'on nomme l'expérience. La philosophie de l'ordinaire est acceptation du domestique, de la répétition, du mariage qui en est l'emblème, mixte de rencontre hasardeuse, et de poursuite de la conversation. Elle a pour seule racine le langage, puisque notre condition est fondamentalement migrante.
- 2) A la mise ne lumière d'un nouveau Cogito qui est reprise personnelle, éthique, d'un **cogito de fait** qui tient à la vie inconsciente de l'esprit, et à ses productions dans le corps de nos expressions, seule attestation du sujet. La décision éthique est celle de promouvoir cette vie inconsciente, de se déclarer le sujet de ses productions, de vouloir dire ce que nous disons, de porter cette vie à l'expression.

L'éthique cavellienne du dire, c'est d'avoir à répondre de ce que nous disons, de prendre le risque de l'expressivité, de l'exposition et donc du malentendu, pour avoir une voix dans notre propre histoire. C'est entrer dans l'espace public, ou plutôt accepter d'y être déjà, et de répondre de ce qu'on dit. La voix singulière parle dans le cadre d'un nous, dont l'exigence tend à l'universalité du valoir pour tous, et ainsi **elle fonde la rationalité**.

Elle fait signe pour l'imaginaire vers l'Autre transcendant, comme le montrent les analyses cavelliennes de l'opéra, lorsque Desdémone par exemple chante le chant du saule avant qu'Othello ne vienne la tuer. A ce dispositif inconscient de la transcendance auquel l'opéra donne forme, ce qui permet d'interroger son expression comme une sorte d'absolutisation, Cavell oppose la conjugalité ordinaire présente dans les comédies hollywoodiennes comme un autre style d'expression.

La voix, même à l'opéra, est enracinée dans un corps indépassable, qui est en discordance avec la voix. L'opéra divise le spectateur en faisant entendre la voix comme venant d'un

autre monde : discord entre la voix et l'image. Effet naturel de transcendance que nous préservons en fermant les yeux à la scène d'ici-bas.

Telle est la tension insoutenable, entre transcendance et immanence, mais qu'il nous faut bien soutenir, tension qui fait le cogito cavellien. Le rappel de notre condition langagière et de notre vie « en corps » vient sonner le glas de toute tentative de restaurer une transcendance normative, sans qu'on doive sombrer pour autant dans un scepticisme de la pure convention. La laïcisation est impossible car elle n'aboutit qu'à dénier le dieu des fantasmes qui réclame sourdement son dû, ce dieu obscur entretenu par les exigences pulsionnelles, qui vient remplacer des dieux civilisés par des millénaires de vie collective. Au mieux elle fait la place à un autre idéalisé, censé occuper la place vide de Dieu et garantir les vérités. Au pire, la laïcisation facilite la tâche de meneurs démagogues qui exploitent la nostalgie d'un Maître et de normes absolues, manipulent l'exigence naturelle d'inconditionné et d'idéal. Il n'y a pas d'autre voie que de reconnaître nos « formes de vie » naturelles dans le langage comme le seul fondement, naturellement productrices de normes révisables et d'accords fragiles, même là où ils ont été revêtus d'un imaginaire de la transcendance.

Nous pouvons imaginer dans nos expériences de pensée une variante de Cendrillon ou de l'Oiseau bleu, un prince transformé en grenouille qui garderait des pensées de prince : imagination dualiste qui préserve notre idéalisation, mais qui n'est pourtant pas réversible. Car nous ne pouvons pas imaginer qu'une grenouille changée en prince aurait des pensées de grenouille. Ce ne serait jamais qu'une apparence humaine, une façade princière.

Cette expérience de l'asymétrie montre l'imposture du dualisme, en même temps que l'impossibilité d'échapper à ce rêve, à cette illusion d'être ailleurs que là où nous sommes.

# Bibliographie sélective

## Stanley Cavell,

- Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare, Seuil, 1993.
- À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage, Cahiers du cinéma, 1981.
- Les voix de la raison Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie, Seuil, Paris, 1996.
- La projection du monde. Réflexions sur l'ontologie du cinéma, Paris, Belin, 1999.
- Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie. Bayard, Paris, 2003.
- J.P. Dupuy, Avions-nous oublié le mal? Paris, Bayard Presse, 2002.

# S. Freud,

- « Psychologie collective et analyse du moi », Essais de Psychanalyse, Payot, 1976.
- Malaise dans la civilisation, Quadrige/PUF, 1995.

## Marcel Gauchet et Gladys Swain,

- La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique, Gallimard-Nrf, 1980.
- Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé (Essais d'histoire de la psychiatrie)*, précédé de *A la recherche d'une autre Histoire de la folie*, par Marcel Gauchet, Nrf, Gallimard, 1994.
- M. Godelier, J. Hassoun (éd), Meurtre du Père Sacrifice de la sexualité Approches anthropologiques et psychanalytiques, Arcanes, 1999.

- J. Lacan, *Le séminaire*, IV, XI, XIV, Paris, Seuil. C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss, PUF, 1950
- M. Mauss, « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950. P. Ricoeur
  - Philosophie de la volonté, Paris, Aubier, 1980.
  - Le juste, Paris, éd. Esprit, 1995.

#### André Coret.

# Le « mystère » de la théorie quantique

J'ai certes accepté de vous parler de science aujourd'hui, je pense l'avoir également souhaité. L'objet de cet exposé est double : faire apparaître l'importance déterminante de la rupture épistémologique que la théorie quantique a introduite en physique et repérer alors ce qui provoque l'intérêt sinon l'attraction que cette théorie très mathématisée suscite parmi les psychanalystes, entre autres. Et je trouve cela tout à fait intéressant sinon passionnant.

En ce premier quart d'un XXe siècle déjà un peu lointain, furent élaborées les deux théories qui mirent en question la conception que l'on avait du monde. La relativité tout d'abord qui aboutit à ce constat : l'espace et le temps sont structurés par la gravitation. Ce fut, comme le disait Thomas Kuhn, une révolution scientifique, mais une révolution qui ne présentait pas de difficulté d'ordre épistémologique. En effet, qu'il s'agisse de la relativité restreinte ou de la relativité générale, ces théories sont classiques : elles se présentent comme un ensemble d'équations mathématiques qui sont une représentation directe de la réalité de l'espace-temps.

Il en va différemment de la théorie quantique qui fut certes une révolution scientifique, mais aussi une rupture épistémologique.

Elle s'est révélée nécessaire à partir du moment où le concept de quantum dut s'appliquer de façon tout à fait générale à la physique. Entre 1900 et 1924, des savants tels que Max Planck, Albert Einstein ou Louis de Broglie, mirent en évidence, non seulement que les échanges d'énergie étaient quantifiés, mais que la lumière comme la faune des objets élémentaires avaient (comme on dit) une double nature : ondulatoire et corpusculaire. Nous avons tous une intuition sensible de la particule et de l'onde : pensons respectivement au point matériel pesant des leçons de base de la mécanique ou à la corde vibrante du violoniste. Ce sont en réalité deux fictions puisque l'un est zéro-dimensionnel (la particule) et l'autre n'a finalement ni queue ni tête : l'onde s'étend dans l'espace et dans le temps de moins l'infini à plus l'infini.

Nous avions là un paradoxe dans la mesure où il nous est difficile de comprendre comment un réel peut être représenté par des fictions. Il s'agit également d'un oxymore parce que ces deux fictions sensées représenter le même objet sont évidemment totalement antinomiques. Les physiciens de cette époque (et Einstein en particulier) étaient «en manque » d'une représentation intuitive des objets qu'ils avaient découverts : les photons et les électrons.

Pourtant, cette situation fut entérinée par la théorie quantique.

Elle fut mise au monde par les théoriciens de l'université de Göttingen patronnés de Copenhague par Niels Bohr, entre 1925 et 1930. Fait remarquable, les concepteurs des quanta ne reconnurent pas leur enfant. Einstein s'obstinait à vouloir résoudre la dualité onde-corpuscule au moyen de ce qu'on appela plus tard des paramètres cachés (« Ah! Les maudits quanta » soupirait-il). De Broglie tentait de faire de cette dualité une réalité qui n'eut jamais d'aboutissement théorique. Il recommandait d'ailleurs à ses étudiants, dans les années 50, de ne pas étudier de trop près la théorie quantique, de peur qu'ils ne soient troublés!

Il y eut à cette époque un autre ennemi de la théorie quantique, à savoir le viennois Karl Popper, pape de la philosophie des sciences. A tel point qu'il fourrait dans son grand sac à idéologies non seulement le marxisme mais la psychanalyse et ... la théorie quantique. Curieuses proximités que Popper justifiait par le fait qu'il ne s'agissait pas de sciences, étant toutes trois non réfutables. Et l'on peut alors se

55

demander quelle est la pertinence des critères de scientificité popperiens quand on sait aujourd'hui que la théorie quantique est au cœur des découvertes scientifiques et de ses effets techniques. Mais reconnaissons à Popper le mérite d'avoir mis le premier, côte à côte, la psychanalyse et la théorie quantique!

Toutes deux ont comme origine le même espace-temps : le monde germanophone et la deuxième moitié du XIXe siècle. Ce n'est pas à vous que j'apprendrai que l'œuvre de Freud est issue d'un contexte scientifique (la psychophysiologie) où l'on parlait des *unbewusste Schlüsse* avec Helmholtz, des *unbewusste Empfindungen* ou de l'andere Schauplatz avec Fechner. Freud fit alors passer le signifiant *unbewusst* du qualificatif au substantif, la psychanalyse était née.

La physique quantique est issue du développement magistral des universités allemandes et à des maîtres qui ont pour nom von Helmholtz, Heinrich Hertz, Ernst Mach et, un peu plus tard, Max Planck et Albert Einstein, bien sûr. Mais c'est aussi grâce aux mathématiciens de Göttingen dont Félix Klein et Hilbert sont les figures de proue que la révolution quantique put avoir lieu. 1

Que se passa-t-il alors en 1925 pour que je me permette de parler de rupture épistémologique à propos de l'élaboration de la théorie quantique ?

A cette date, il était établi depuis vingt ans que l'atome était constitué d'électrons légers de charges négatives gravitant autour d'un noyau lourd et chargé positivement. Ce modèle planétaire de l'atome inventé par Niels Bohr était complété par une conception du rayonnement vu comme phénomène ondulatoire mais constitué de photons, particules de lumière. Ce sont des expériences d'optique et d'électricité qui permettaient de tirer ces conclusions, à ceci prêt qu'aucune théorie n'était en fait capable de rendre compte de l'image que l'on était amené à se faire de la réalité. Aucune des tentatives théoriques d'alors ne pouvait prévoir les phénomènes dans leur ensemble.

Alors Werner Heisenberg vint et se dit : « Je plie la théorie à ce que me montre l'expérience et non pas à l'intuition (*Anschaulichkeit*) que j'ai de la réalité. Je me garde bien d'avoir a priori une conception du monde (*Weltanschauung*) ». Et Heisenberg vit que cela était bon!

Il s'agit là d'un propos que je lui prête. Essayons de voir pourquoi je me le permets.

Pour outrepasser l'impossible d'organiser la pléthore de faits expérimentaux au sein d'une théorie globale, les physiciens théoriciens de l'Ecole de Copenhague prirent l'initiative de désigner l'état d'un système physique déterminé par une fonction complexe ψ, fonction des coordonnées d'espace et du temps. C'est le point de départ de tout traité de théorie quantique, aujourd'hui encore. Traités qui se poursuivent par un second postulat : si l'on intègre le produit de cette fonction par sa quantité conjuguée sur un espace déterminé, on obtient un nombre réel qui est la probabilité de trouver le système dans l'état en question. Manière de retomber dans la réalité, c'est-à-dire dans la mesure! On comprend donc l'aversion de Popper à l'égard d'une théorie dont les principes de base ne sont pas réfutables.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Au cours de cette période, les interactions entre la psychanalyse et la physique sont nulles ou presque : participation de Freud au manifeste pour le positivisme en 1911, entretien peu productif entre Einstein et Freud qui permit cependant à ce dernier de signer son texte célèbre *Warum Krieg*.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Notation qui ne saurait avoir de lien avec le psy-chique. Elle était utilisée le plus souvent pour désigner la fonction « élongation » dans un phénomène périodique.

Mais revenons au premier postulat. En France, l'un des premiers, sinon le premier, à apporter une réflexion épistémologique sur la théorie quantique fut un philosophe, à savoir Alexandre Kojève. Citons le :

La fonction  $\psi$  n'est pas l'image d'une entité réelle, mais l'expression symbolique de l'état d'une entité.

Et, pour enfoncer le clou :

... les rapports entre la fonction et l'entité sont purement symboliques.

Kojève avait étudié la théorie quantique dans l'immédiat après coup de son élaboration. Ces citations sont en effet extraites d'un travail qu'il écrivit au début des années 30 et qui ne fut révélé qu'en 1990 dans un ouvrage largement posthume *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Il révèle une connaissance approfondie de la théorie quantique dans ses contenus mais aussi une conscience aiguë de la rupture épistémologique qui en résulte.

Lacan qui assistait avec le gratin intellectuel français de l'après-guerre au séminaire de Kojève à l'Ecole des Hautes Etudes sur Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit* (1933-39) ne put donc avoir connaissance de ce texte. Dans *Science et Vérité* il ne fait référence qu'au prédécesseur de Kojève, Alexandre Koyré, lorsqu'il analyse les rapports de la science au Réel. Il aurait pu cependant regarder de plus près la note de Kojève lui-même qui figure en page 454 de *L'introduction à la lecture de Hegel* parue en 1947 grâce à Raymond Queneau. C'est à propos du rapport de la physique au Réel:

Mais il n'y a pas non plus de Vérité au sens propre puisqu'il n'y a pas de Discours (Logos) véritable révélant le Réel. Et dès qu'on veut passer de l'algorithme au Discours physique, on introduit des contradictions et un élément d'incertitude. Il n'y a donc pas de Vérité dans le domaine de la Physique (et de la science en général). Seul le discours philosophique peut y aboutir, car il est seul à se rapporter au Réel concret, c'est-à-dire à la totalité de la réalité de l'Être. Les différentes sciences ont toujours affaire à des abstractions. d'une part parce qu'elles rapportent le Réel non pas à l'homme vivant, mais à un «Sujet connaissant» plus ou moins simplifié, voire abstrait ; d'autre part, parce que dans leurs descriptions elles négligent soit le Sujet (abstrait) qui correspond à l'Objet (abstrait) qu'elles décrivent, soit l'Objet (abstrait) qui est donné au Sujet (abstrait) qu'elles étudient. Et c'est pourquoi elles ont des méthodes de pensée et d'action qui leur sont propres.

Kojève met une distance irréductible mais opératoire entre la science et le Réel alors que Koyré a un point de vue plus classique : s'il prétend effectivement que le réel est impossible, il laisse entendre que ce réel, on s'en rapproche toujours, de manière asymptotique, voire à l'atteindre...à l'infini. Quitte à cultiver l'anachronisme, on pourrait dire que Kojève est plus lacanien que Koyré, tout au moins va-t-il bien plus loin dans sa réflexion sur le Réel!

En utilisant Kojève dans ce qu'il dit de la physique quantique et en particulier de l'usage qu'il fait du caractère symbolique de la fonction d'état  $\psi$ , je

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Souligné par moi.

pose la question de son interface sinon de son identité de sens (au sens de « ça va dans le même sens ») avec le Symbolique du corpus lacanien.

57

Pour tenter de rendre cette question plus pertinente, je poursuivrai ce rapide parcours en repérant le moment particulier où naquit la théorie quantique.

Selon Max Born, patron de Werner Heisenberg à Göttingen, c'est l'article de ce dernier, en 1925, intitulé « Sur une autre interprétation au moyen d'une théorie quantique des relations cinématiques et mécaniques » qui a constitué le pas décisif (entscheindende Schritt) qui a amené la théorie quantique. Alors allons y regarder de plus près car c'est dans cet article qu'apparaît la possibilité de représenter un état physique non pas par une fonction mathématique classique mais par un ensemble de termes que Heisenberg avec Born rangeront un peu plus tard dans une matrice. Et Heisenberg nomme cet ensemble de termes le représentant (der Repräsentant) de l'état de l'entité étudiée. 

4 Il s'agit bien du représentant d'une représentation ce que nous rapprocherons du très freudien (Vorstellungs-)Repräsentant.

Heisenberg qualifie ensuite son opération de *willkürlich* que l'on traduit d'habitude par « arbitraire ». Mais « arbitraire » sonne trop souvent comme du n'importe quoi alors que si l'on veut réellement traduire *Willkür*, on entendra : choix volontaire. Le passage de la représentation classique à la représentance quantique se fait au prix d'une décision personnelle de Heisenberg qui est injustifiable sur le plan strictement mathématique. Heisenberg change les règles du jeu, en fait il change de jeu.

Fait étrange, sinon significatif, ces deux termes disparaîtront dans les traductions en anglais et en français et même dans les articles ultérieurs de Heisenberg. Seul l'anglais Paul Marie Dirac qui fut certainement le plus brillant des interprètes de la théorie quantique reprendra la dualité « représentant – représentation » sous la forme de *representative and representation*.

Voilà donc une théorie, la théorie quantique, que des réalistes comme Einstein ou de Broglie n'ont pas supportée ou que les positivistes du Cercle de Vienne n'ont pas comprise sinon ignorée.

Mais il me semble qu'à distance du réalisme béat et du positivisme sentencieux, il y a le pragmatisme.

Les principes du pragmatisme ont été élaborés par William James et Charles Sanders Peirce vers 1870. Il se distinguait du positivisme scientifique de Mach pour lequel aucune de nos conceptions n'a de sens, à moins d'être **dérivée** d'une impression sensorielle élémentaire. Le pragmatisme nous dit, et cela est très différent, qu'aucune proposition n'a de sens à moins de pouvoir être **appliquée** à la description de quelque chose qui puisse être révélé à nos sens. Le philosophe américain Richard Rorty disait quelque chose d'équivalent en termes plus brutaux :

Si la science moderne nous permet d'affronter la réalité ce n'est pas parce qu'elle lui correspond ; elle nous permet manifestement de l'affronter, voilà tout.

 $<sup>^4</sup>$  Précisons que les deux types de représentation ou plutôt de « représentance », celle des  $\psi$  dont parle Kojève et celle des matrices inventée par Heisenberg sont équivalentes, comme cela a été montré très rapidement par Schrödinger notamment.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Selon la typographie des *Gesammelte Werke*.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Techniquement, il fait passer les nombres entiers qui dénotaient les harmoniques de la fonction de représentation du statut d'indice à celui de variable si bien que chaque terme de cette fonction représente le passage d'un état quantique à un autre.

Ne pourrait-on pas dire quelque chose d'équivalent pour la psychanalyse?

Dans la continuité de la philosophie pragmatique, Peirce fut aussi l'inventeur de la sémiotique. En effet, pour lui, une théorie de la pensée n'aurait aucun sens puisqu'elle ne pourrait s'appliquer à quoique ce soit qui serait révélé par nos sens. Seule est possible une théorie du signe, manifestation de la pensée et ayant effet sur la pensée. Trois éléments y sont repérables et je cite un passage très connu de Peirce :

Une représentation, c'est le caractère d'une chose en vertu duquel, pour la production d'un état mental, elle tient lieu d'autre chose. J'appelle la chose dotée de ce caractère le **representamen**, l'effet mental ou la pensée son **interprétant** et la chose dont elle tient lieu, son **objet**.

C'est dans le séminaire « ... ou pire » que Lacan se fait expliquer par le mathématicien Racanati la triade peircienne pour émettre ensuite une sorte de « Bon sang, mais c'est bien sûr! », le representamen pour le Symbole ou le signe, l'interprétant pour l'Imaginaire et l'objet pour le Réel.

Peirce, Kojève et Lacan, autant de non-physiciens, peuvent ainsi nous aider à comprendre la nature de cette rupture épistémologique que la théorie quantique introduit dans la science. Non pas la disparition du Réel, mais sa mise à distance au profit d'un signe arbitraire qui ne doit sa pertinence qu'à son adéquation à l'expérimentation c'est-à-dire à la pratique scientifique.

Il me semble que l'on peut dire, contrairement à la pensée commune, que la science ne nous apprend pas grand chose (ou plus grand chose) sur le Réel. A cet égard, à la lecture encore hâtive du dernier ouvrage de Gérard Pommier « Qu'estce que le Réel ? », il apparaît que le psychanalyste en dit beaucoup plus que le scientifique, des choses en tout cas plus consistantes. De façon plus surprenante la théorie quantique apporterait une contribution non négligeable à la question « Que dire du symbolique ? ».

En mettant la psychanalyse et la mécanique quantique côte à côte, leur permettant ainsi de se frotter l'une l'autre, je n'ai pas seulement voulu subvertir le point de vue de Popper, j'ai tenté de faire apparaître les endroits de l'interface où le discours a quelque chose de commun. C'est sciemment que j'ai évité de m'attarder sur les principes d'incertitude ou sur l'indéterminisme fondamental de la science moderne ou encore sur les fameuses expériences de pensée d'Einstein ou de Schrödinger ou encore sur les métaphores animalières. Il y a là tout un ensemble de discours et de discussions qui nous entretiennent dans l'idée que la théorie quantique a quelque chose d'énigmatique et de mystérieux. Mystère d'accord s'il s'agit d'en référer à son sens archaïque de représentation théâtrale, de mise en scène de la Passion.

Bibliographie:

Dirac P. The Principles of Quantum Mechanics, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Freud S., « Die Verdrängung », *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, Volume X, p. 250.

Heisenberg W. « Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen » , Zeitschrift für Physik, 33, 1925 p. 882.

Kojève A. L'idée du déterminisme dans la physique classique et la physique moderne, Le Livre de Poche, Paris, 1990.

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947. Conférences 6 à 9 du cours de 1934-1935, p. 454.

Lacan J. Séminaire « ... ou pire », 1971-1972, non publié.

Pommier G., Qu'est-ce que le Réel? Eres, Paris, 2004.

Popper K., Conjectures et Réfutations, Payot, Paris, 1985, p.61.

Peirce C. S., *Textes fondamentaux de sémiotique*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, p. 38.

Rorty R., Conséquences du pragmatisme, Seuil, Paris, 1993, p. 19.

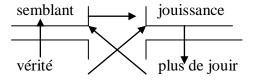
#### Guy Lérès

# Science, Capital et Sujet

Vais-je enfoncer des portes ouvertes, répéter ce que chacun sait ? Ou au contraire tenir une parole opaque tant sera complexe le substrat de ce que je vais vous proposer. Il s'agira pour moi de tenter de dénouer l'écheveau des liens entre les discours de la science et du capitalisme tel que Lacan a pu l'élaborer. Ce chantier mis en œuvre à partir du séminaire d'Un Autre à l'Autre n'a pu être par son initiateur bouclé. Il reste donc ouvert. Comment d'ailleurs pourrait-il s'achever lui qui se fonde sur le mi-dire de la vérité.

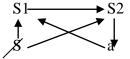
#### La formalisation du discours.

Comme vous savez, ce sont quatre places sur lesquelles se déplacent quatre lettres selon la règle du quart de tour. Les places sont distribuées selon un mode logique qui répond à la fonction de la parole : « seule forme d'action qui se pose comme vérité » (Savoir, 3.11.72). Dès 1971, pour tenir compte de l'introduction de la lettre et de l'impact de la science qu'elle porte, Lacan proposera cet intitulé nouveau des places en respectant leur articulation, leur topologie.



Je dis qu'elles s'intitulent ainsi parce que Lacan reprécisait dans *le Savoir du Psychanalyste* (3.II.72) que « ceci est la topologie fondamentale d'où ressort toute fonction de la parole », mais la lettre, accentuant son pouvoir, opère des transformations sur les places elles-mêmes. Prenons garde qu'il ne s'agit pas de simples changements de dénomination mais bien de la prise en compte du passage des lettres sur les places et des valeurs variables qu'elles y tracent. Il est possible de voir là la dimension historique comprise dans la structure des discours.

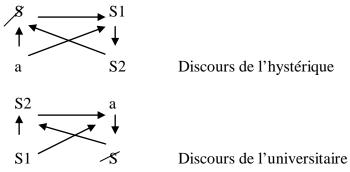
Quant aux lettres qui se déplacent sur ces places leur articulation obéit à la loi du langage telle qu'elle définit le sujet : « Un sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant » soit



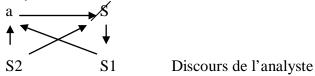
Cette opération comporte un reste que Lacan écrit (a) et qui peut aussi se comprendre comme ce qui inscrit la limite du symbolisable en rapport d'inclusion-exclusion avec l'Autre. On voit ainsi que par (a) s'introduit dans le discours quelque chose d'hétérogène au langage.

Lacan nous a fait reconnaître, dans cette articulation de lettres sur les places, le discours du maître.

Il y en a trois autres, et trois seulement qui opèrent par déplacement d'un quart de tour.

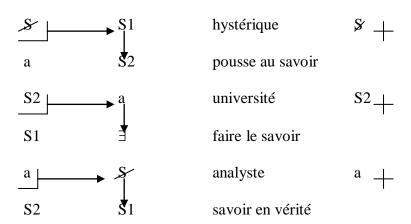


et surtout celui dont la découverte a permis d'écrire tous les autres, le discours de l'analyste



Tout ceci est admis. Je ne le répète que pour insister sur quelques points qui le sont moins.

Le premier réside en ce que le discours du maître est le seul où le graphe des places et celui des lettres se superposent exactement. Le discours du maître est ainsi la forme canonique des discours. Les autres discours se définissent par un quart de tour et se dénomment donc par rapport à la lettre qui va occuper la place dominante.



Le discours, venu, le dernier, a permis d'élaborer les autres et surtout de pouvoir les écrire.

Le second point sur lequel je voudrais insister, avant de quitter ces généralités, réside dans cette particularité qui veut que les places disposent de quelque chose comme d'une mémoire. Un exemple immédiat est le suivant. Dès que le discours du maître se décline en terme de maître et esclave, la place de l'autre, celle de l'esclave, devient celle où s'effectue le travail et elle le demeurera quelque soit le discours. Quelque soit la lettre qui se posera là, ce qu'elle représente sera mis au travail.

université – a – studé – l'étudiant

S1 le signifiant unaire

□ le sujet analysant

S2 le travailleur – l'esclave

Un autre exemple de cette mémoire des places que j'ai souvent cité et que Lacan propose et décompose ainsi. Si l'on peut reconnaître en S1, la Loi, alors le fait que ∃ le symptôme vienne en dominante peut se lire ce qui se passait en 68 comme la mise en question de la Loi comme symptôme.

Pour que ceci puisse lire il faut bien que S1 vienne en dominante du discours du maître. Il ne suffit pas du quart de tour, il faut que la dominante du maître se « souvienne » du passage de l'hystérique.

Ceci m'amène à la dernière généralité. Si Lacan jusqu'en 70 se contente de décrire le passage d'un discours à l'autre par le quart de tour, dès la deuxième leçon de *Encore* il fait une nouvelle proposition.

« De ce discours analytique il y a toujours émergence à chaque passage d'un discours à l'autre » (Encore, p 20) et comme il ajoutait que « l'amour c'est le signe qu'on change de discours » il faut comprendre qu'en toutes circonstances le discours amoureux (qui n'a pas ici la signification que Barthes lui a donné) signe le changement de discours et cela semble-t-il quelque soit l'échange discursif, y compris le repassage au même. L'objet (a) passe alors en dominante et il y laisse quelque trace, puisque cette place n'est pas sans mémoire. J'espère que l'évocation trop longue de ces généralités pour la plupart connues de chacun verra sa justification par la suite.

Lacan a d'abord dégagé les relations de la psychanalyse et de la science. Il a identifié le sujet de la psychanalyse au sujet de la science, sujet cartésien qu'il ne faut pas confondre avec le « Sujet de la civilisation scientifique » dont il a fait un dramatique portrait dans « Fonction et champ de la parole et du langage ». Il y a quelque chose de très intéressant pour nous à distinguer cette structure clinique des deux grands groupes que nous connaissons, folie et névrose. Retenons pour le moment que cela nous autorise en tout à considérer comme distinctes les positions subjectives induites par le capitalisme ou par la science, c'est ce que je vais essayer de montrer.

## Le capitalisme est un discours du maître.

Même s'il y fait référence plusieurs fois auparavant, c 'est surtout à partir du séminaire d'Un Autre à L'autre que Lacan prend à bras le corps la problématique particulière offerte par le capitalisme puis ce qu'il appellera, liant science et capitalisme, « la copulation du capitalisme et de la science ». Quand Lacan entreprend d'interroger le discours du capitaliste, son abord est double. D'un côté Marx qui lui permet d'identifier la plus-value au plus de jouir tout en lui attribuant l'invention du symptôme au sens structural du terme : ce qui ressortit du traitement de la jouissance par le refoulement. De l'autre côté, il s'appuie sur la clinique des névroses, des psychoses et de la perversion pour dégager les relations de (a) et de la jouissance.

A Marx il fait cependant deux griefs. Le premier tient à son approche strictement comptable qui lui aurait évité la découverte de l'objet (a). Le second, plus grave, consiste à dénoncer l'effet du dévoilement par Marx de la plus-value qui a surtout profité au capitalisme et sa croyance en ce que le travail engendrerait un savoir (Envers, p 91). Selon Lacan ce n'est pas le travail qui produit cet effet mais le transfert du savoir de l'esclave vers le maître. Lacan a substitué ce transfert à la spoliation comptable de Marx. Et c'est en cela que la dénonciation par Marx est devenue savoir du capitaliste (Envers, p 92). Au début de sa réflexion à ce sujet Lacan a identifié le discours du capitaliste au discours du maître. Il lui est même arrivé d'en dater l'émergence à la réforme de Calvin de façon très Weberienne.

Le discours du maître pouvait offrir son gîte au capitaliste. Le gîte c'est sa structure héritée de celle du langage qui lui permet de recevoir quelque chose du travail de l'esclave, de l'ouvrier avant même la généralisation du prolétariat, et sans que ni lui, ni l'esclave n'en sache vraiment quelque chose. C'est ce secret qu'a rompu Marx et qui a permis au capitalisme de se transformer radicalement. Jusqu'à cette interprétation le sujet du discours du maître était dans l'impuissance de savoir son rapport à la plus-value. De cette vérité il était clivé mais n'en savait rien et cela confortait sa volonté constante de ne rien savoir. Selon Lacan, Marx a ainsi offert un remède à l'impuissance du discours du maître. Au niveau de l'écriture discursive cela permet d'inscrire un vecteur entre la place où se produit la plus-value et celle de la vérité. Ceci ne peut être sans conséquences. Nous les étudierons par la suite.



#### La science squatte l'hystérique.

La science, longtemps Lacan l'a attelée au discours de l'université. Le savoir en position dominante y poussait. A dire vrai, le maître ne voulait rien savoir, Lacan nous le répéta souvent. Comment alors le goût lui en estil venu ?

C'est du côté de l'hystérique qu'il nous faut regarder. Le discours de l'hystérique est un pousse au savoir. Evidemment ce qu'« elle » voudrait que sache le maître-comme-homme, c'est quel trésor « elle » serait dans un discours phallique. « Elle » pousse à cela parce que c'est sa question à elle. Elle pose sa question à l'Autre ... qui à dire vrai s'en fout ... mais comme il

n'y comprend rien, il prend cette demande de savoir là où elle est dans son discours propre : au niveau de l'esclave. Et c'est justement ce que lui propose le discours universitaire sous les espèces du philosophe : lui transférer conceptuellement le savoir pratique. Voilà comment ce savoir « proche du savoir animal » nous a dit Lacan, est devenu savoir de maître marquant la mémoire de sa dominante.

Il y a donc un double mouvement à saisir pour comprendre ce « rapt de savoir ». Née de la lettre grecque la science devait trouver habitat dans cette structure pousse au savoir. Et ce n'est qu'avec son aide que le discours universitaire poursuivant son œuvre intimait au maître d'en savoir toujours plus. La machine du discours scientifique était en ordre de marche.

## **Copulent-ils?**

La seconde question est encore plus aiguë. Si l'on veut bien reconnaître avec Lacan que le discours de la science est un discours d'exclusion du sujet comment cela peut-il se conjuguer avec une structure où le sujet est justement en dominante? Cela me semble-t-il, peut se comprendre ainsi. La science a introduit dans le discours quelque chose d'inouï même si nos oreilles trop rodées ne peuvent en saisir l'acuité: la lettre. La lettre est au fondement même de la science. Des cultures en apparence plus évoluées que la Grèce de Platon, comme la Chinoise, s'en sont tenues à une science pratique, élaborée à partir de l'observation. La lettre permet de spéculer hors signification et au delà de l'objet d'observation. Le discours de la science habite le discours de l'hystérique mais en substituant au sujet une lettre, c'est ce que propose Lacan. Entendons nous bien, il s'agit du discours de la science et non de celui où, subjectivement, est pris un savant. Ce n'est pas le même mais le premier n'est pas sans effet et maints savants en ont payé un prix fort.

Suivant Lacan en 70 nous en sommes à identifier le discours du capitaliste à un « vrai » discours du maître. D'un autre côté le discours de la science habite le discours de l'hystérique et pousse le maître à savoir avec la collaboration du discours universitaire qui lui apporte un savoir qui lui aille. Il se trouve que la généralisation de ce procédé a été facilitée par cette particularité du discours du maître l'opposant à ceux qui l'ont précédé, ceux que Lacan appelait « anthropologiques ». Le discours du maître a réduit son rapport au mythe au maximum. Il tient, nous a dit Lacan, sur ce mythe extrêmement réduit qui veut que le sujet soit identique à son propre signifiant (Envers p 102). Ce mythe restreint rend le maître et son discours beaucoup plus perméable à lettre qui s'est nichée dans la structure suivant la question ouverte par l'hystérique. La lettre, au contraire du signifiant purement différentiel, est identique à elle-même, elle vient donc soutenir ce mythe rétréci du maître. C'est sans doute là que certains croient reconnaître le narcissisme du sujet moderne alors qu'il s'agit bien d'autre chose où l'image est moins en jeu qu'une relation nouvelle à la jouissance.

Si la lettre est « effet de discours » (II, p 36) elle est parvenue, grâce à la science et un maître accueillant, à contaminer l'ensemble des discours.

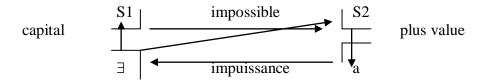
Celui de l'hystérique a pu en témoigner à un tournant de son histoire grâce aux malades de Charcot.

Quoiqu'en disent certains et non des moindres, le sujet moderne reste un sujet, si l'on s'en tient à la définition structurelle, tel qu'il est représenté par un signifiant pour un autre. Deux particularités historiques peuvent prêter à confusion. Au mythe réduit déjà décrit, s'adjoint l'introduction de la lettre, dont il favorise l'installation mais qui fait baisser la garde signifiante par rapport au réel et donc fragilise le narcissisme qui s'en trouve comme écorné. Car la lettre importe un réel qui affecte l'imaginaire, et érode la vérité par un appel l'univocité qui n'impliquerait d'autre sens que ce mythe identitaire restreint. L'effet le plus direct sur la structure n'est-il pas alors de mettre en péril le mi-dire de la vérité et donc la double vectorisation qu'il implique à son graphe ?

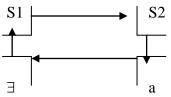
#### Exit l'impuissance.

Dans *l'Envers de la psychanalyse* déjà Lacan constate que quelque chose a changé dans le discours du maître. Quand le plus de jouir a pu se compter, se comptabiliser a « commencé ce que l'on appelle accumulation du capital » ((Envers p 207). Il nous dit alors « Ne sentez vous pas, par rapport à ce que j'ai énoncé tout à l'heure de l'impuissance à faire le joint du plus de jouir à la vérité du maître, qu'ici le pas le gagne ? » On se saurait être plus près de notre question, d'autant que Lacan poursuivait « l'impuissance de cette jonction est tout d'un coup vidée ». Il en tirait la conclusion « La plus-value s'adjoint au capital ».

Si nous essayions d'inscrire ce pas nous pourrions avoir :

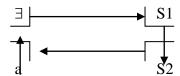


Mais la pertinence de cette proposition s'avère vite insuffisante. Et si l'on ajoute la remarque de Lacan « qu'à partir de ce moment là, du fait qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance, le signifiant maître n'en apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité » s'impose de tenir compte de la dégradation de la fonction de vérité. Il conviendrait, comme nous allons le voir, d'inscrire plutôt la topologie du nouveau maître ainsi



Retraite de la vérité.

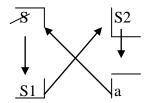
L'identité à soi-même s'est prêtée à accueillir la fonction de la lettre issue du gîte hystérique de la science comme discours du pousse à savoir. Mais à ce niveau il y a une autre transformation qui suit celle du rejet du sujet. Cette autre transformation n'est autre que l'exclusion de la vérité en ce que l'univocité nécessaire à la science ne tolère plus le mi-dire.



Cela tourne rond car saute alors le mi-dire de la vérité et du coup la vérité elle-même par nécessité de l'univocité. A la place de la vérité une exigence d'exactitude exige la présence d'un chiffre ou d'une lettre, rejette toute division et insiste sur le versant réel de (a).

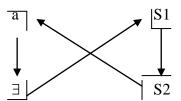
C'est à ce pousse au savoir que le maître moderne a affaire et le savoir sur lequel il se reprend est lui aussi comptable et univoque. Se saisissant de cette révocation du mi-dire, le discours universitaire, discours du faire savoir du maître, va constituer (Le savoir du psychanalyste, 2.12.71) le semblant comme dominante et donc suppléer au mi-dire de la vérité tout en servant l'univocité du discours. Ne faut-il alors pas, reconnaître là, le discours de l'université en tant que tel mais celui de la Bureaucratie, que Lacan a stigmatisé du « tout-savoir » (Envers p 34).

Il y a dans le Savoir du psychanalyste un passage qui fait le pont entre cette référence peu relevée de l'Envers et le Discours de Milan (Envers, 70 – Milan, 12 mai 72, Le Savoir, 2 décembre 71). Dans ce petit passage, il est patent que Lacan avait en tête le graphe du discours capitaliste tel qu'il allait le produire à Milan et le reprenant il l'authentifiait. Il insista dans ce passage sur deux éléments fondamentaux pour nous. D'abord il insiste sur le fait que le discours du maître tient encore sous les espèces du discours capitaliste. Ensuite il indiquait que s'il « cherchait la popularité » il aurait « montré le tout petit tournant quelque part qui en fait le discours du capitaliste » (2.12.71, p 32). J'ai dégagé ailleurs que le petit tournant est moins une interversion des lettres qu'une inversion des places – seule possibilité pour que le discours du capitaliste demeure un vrai discours du maître. Cette substitution des places transforme la logique qui règle leur graphe dans l'ordre de ce que nous avons rencontré dans l'Envers : déjà comme effet de ce double mouvement que sont l'élision de la vérité de sa place de soutien du discours et la résolution de l'impuissance du discours.



En ceci le discours du capitaliste est bien le substitut du discours du maître. Substitut astucieux mais selon Lacan « voué à la crevaison » parce qu'il « marche trop vite, ... ça se consomme si bien que ça se consume » (Milan, 12 mai 72).

Le sujet du capitalisme, quelques soient ses difficultés, garde toutes ses caractéristiques de sujet sauf à être coupé de son savoir (prolétaire) qui ne lui revient que sous la forme utilitariste d'un plus de jouir cru. Il ne faut donc pas le confondre avec cette espèce moderne qu'est le « sujet de la civilisation scientifique » (Envers p 281). c'est à dire d'un sujet entièrement si aliéné par ce discours qu'il n'est sans doute même plus névrosé 1. Le sujet de la civilisation scientifique s'inscrirait-il dans un discours de l'hystérique moebianisé, discours scientifique quart de tour du discours capitaliste désubjectivé ?



Cette écriture garde pour moi son caractère d'hypothèse de travail permettant de distinguer en structure discours du capitalisme et discours de la science ainsi que les positions des sujets qui y sont pris. Dans la même relation de quart de tour que le maître et l'hystérique, le capitalisme et la science peut ainsi « copuler ». Nous vivons les effets de cette copulation et nous nous débattons parmi les grouillements de ses rejetons. Mais, outre que les structures anciennes persistent aussi bien individuellement que collectivement, la moebiatisation des discours modernes peut, au moins individuellement être contrariée. Deux éléments semblent être en puissance de briser cette ronde, l'angoisse et l'amour, qui s'offrent ainsi comme prises pour l'analyse. Pour nous y encourager Lacan ne nous a-t-il pas montré que l'amour se manifestait à chaque changement de discours. Ces avènements subjectifs inscrivent discursivement l'objet (a) en dominante du discours et situe le sujet comme actif par rapport à l'érection de son savoir en vérité. Se verrait ainsi rompu le sort jeté au sujet par la copulation de la science et du capitalisme.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Philippe Julien va, je crois, parler de la spécificité de ce sujet aux journées de la Lettre Lacanienne les 18 et 19 septembre prochains.

#### **Guy Le Gaufey**

#### L'universel mis à nu.

Il y a tout au long de l'enseignement de Jacques Lacan, un combat constant contre une certaine forme de savoir positif. Lorsque en 1965, il parlait ainsi de la façon dont un sujet se soutient devant « l'accumulation du savoir » ses lecteurs d'alors pouvaient sentir poindre l'ironie qu'il a si souvent déployée à l'égard de la psychologie et du savoir universitaire qui fait l'essentiel de sa substance. Pour lutter lui-même contre cette forme de savoir cumulatif, au début des années soixante dix, avant de déployer ses efforts dans la dimension borroméenne, il a tenté d'entamer le binarisme sexuel et logique pour autant que celui-ci reposait tout à la fois sur une certaine idée de l'opposition homme/femme, et sur les valeurs données aux propositions universelles et particulières affirmatives et négatives. En cherchant alors à conjoindre « faille logique » et « faille sexuelle », il a cherché à mettre à mal la consistance de l'universelle négative. Je me propose d'exposer ce moment de son enseignement, avant d'envisager quelques conséquences qu'il n'a pas pris soin d'en tirer du point de vue clinique, du côté d'une certaine dislocation de la psychopathologie qui s'ensuit presque nécessairement.

68

Le trop fameux « Il n'y a pas de rapport sexuel » fonctionne à cet endroit comme l'arbre qui cache la forêt. Pour soutenir cet énoncé radical le Lacan s'est engagé, dans ses séminaires des années 1970/71, dans la construction des formules dites « de la sexuation » qui visent , elles, à installer un déséquilibre irréductible, inconnu en logique classique et formelle, entre universelle affirmative et universelle négative. Si l'on s'attarde sur ce qui peut sembler, vu de loin, un détail hyper sophistiqué, on parvient à se donner une idée assez précise de ce qui a pu guider Lacan dans son style si particulier à l'égard du cas, et de la psychopathologie en général.

# « Toutes les femmes...ya pas ». Vers une critique de l'universelle négative.

Lacan veut établir entre Hommes et Femmes une dissymétrie telle qu'elle exclurait qu'on pût écrire le moindre rapport d'un terme à l'autre. Pourquoi ? Pour quelles raisons cliniques ? Je ne chercherai pas à le savoir pour l'instant. Disons simplement que l'invention de l'objet (a) est à la racine de cette exigence pour autant

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Plus tard Lacan introduira ce bémol : « Il n'y a pas de rapport sexuel, sauf entre générations voisines ». Cela redonne place et fonction à l' OEdipe (en faisant exister le rapport sexuel sous le régime de l'interdit), mais détourne du fond de l'affaire engagé par lui avec cet énoncé. Pour le dire en termes anthropologiques, la question du rapport se pose bien plus abruptement dans l'ordre de l'alliance que dans celui de la filiation.

qu'à partir de 1962, cet objet est dit « partiel » au sens qu'il n'entretiendrait aucun rapport avec l'unité (même pas celui que lui prête la série de Fibonacci) il est luimême « sans rapport » au sens qui revenait avant.<sup>2</sup> au mot « ir-rationnel » pour désigner les nombres qui, tel  $\sqrt{2}$ , ne résultent d'aucun rapport (au contraire des rationnels qui sont, eux, comme leur nom l'indique, le fruit d'un rapport entre deux entiers). C'est la raison pour laquelle, dès ses premiers pas, Lacan place cet objet sous les auspices du *nihil négativum* kantien, ce qui ne tombe sous aucun concept (à la différence de l'*ens rationis*, de l'*ens imaginarium* et du *nihil privativum*, les trois autres riens réunis par Kant dans la dernière section de « l'ambiphologie des concepts de la réflexion » de La critique de la raison pure).

69

Cet objet a - qui est dit n'entretenir aucun rapport avec aucun type d'unité (ni unien ni unaire), mais par ailleurs s'impose toujours plus comme support du sujet - cet objet appelle de façon pressante à ce que s'écrive un non-rapport. Pour aller dans ce sens, Lacan lance alors une attaque en règle contre la consistance de la proposition Universelle négative. Il a pour cela au moins deux raisons. La première, il la livre sans détours dans ses séminaires en dénonçant le mythe freudien de *totem* et *tabou*. Il lit dans l'histoire que Freud construit sur l'hypothèse darwinienne d'un chef de la horde la figure de « toutes les femmes ». Le père totémique, avant d'être tué par l'armée des frères, est supposé détenir « toutes les femmes » pour son usage privé. Freud, pour sa part n'insiste pas outre mesure à cet endroit ; seul Darwin en fait un point clef puisque cela est supposé alimenter le geste meurtrier des fils/frères qui tuent le chef de la horde pour s'approprier des femelles. De façon répétitive, Lacan, lui, affirme : « toutes les femmes, ya pas ». Il ne s'explique pas sur ce refus catégorique, mais l'assène une nouvelle fois le 17 février 1971:

Ce que désigne le mythe de la jouissance de toutes les femmes, c'est que, un « toutes les femmes », il n'y en a pas. *Il n'y a pas d'universelle de la femme* [...] Voilà ce que pose un questionnement du phallus, et non pas du rapport sexuel, quant à ce qu'il en est de la jouissance féminine. C'est à partir de ces énoncés qu'un certain nombre de questions se trouvent radicalement déplacées....<sup>3</sup>

La second raison de cette attaque en règle contre la conception classique de l'universelle négative est plus obscure, et je ne saurais la dévoiler maintenant - nous la retrouverons après avoir compris une partie du cheminement de Lacan. Nous pouvons par contre savoir dès cette première citation qu'il entend nier l'existence d'un « toutes les femmes », et ce faisant soutenir qu' « il n'y a pas d'universelle de la femme », qui lui-même aboutira à l'énoncé trop fameux « La femme n'existe pas ».

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Avant 1873, date à laquelle, du fait de Dedekind, puis de Cantor et d'autres, les irrationnels se trouvent immergés dans le continu numérique, en compagnie des entiers, des rationnels (et des transcendantaux), pour former le corps des « réels ». Ils sont dès lors pris dans des « rapports » numériques comme les autres nombres.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire inédit 1970/71, version Chollet, p.16. Disponible sur http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque?id=13

Il ne s'agit aucunement, pour l'instant, de scruter les caractères respectifs de l'homme et de la femme pour savoir si ceux qui relèvent du premier genre sont comptables et totalisables, et si ceux qui relèvent (par nature ?) du second ne le sont pas. Ou d'observer à la loupe leurs étreintes sexuelles pour prononcer doctement qu'à cet endroit, de rapport, il n'y en a pas. Ce serait faire fond sur une définition de la différence sexuelle basée sur l'opposition de deux essences (Homme *versus* Femme), alors que Lacan entend montrer qu'une de ces deux essences fait défaut, et qu'il convient donc de *construire* cette différence à l'aide d'une seule et même fonction, dite « fonction phallique », laquelle, comme toute fonction, vise à relier deux données : des individus non qualifiés sexuellement, notés par la variable x, et de l'autre leur capacité à jouir du fait d'être à la fois parlants et sexués, notée comme fonction sous la lettre  $\square$ . D'où il s'ensuivra, peut-être, des êtres sexuellement qualifiés en « homme » et « femme ».

70

A partir de là, Lacan entreprend d'écrire la différence sexuelle à l'aide de formules logiques différenciées, de façon à faire apparaître conjointement, dans un seul jeu d'écritures à quatre places réparties selon le « carré logique » classique.<sup>4</sup>, ce qu'il nomme la « faille logique » et la « faille sexuelle », qu'il tient toutes deux pour hautement apparentées.

Dans le cours de la séance du 17 mars 1971, Lacan ré-introduit des considérations déjà engagées près de dix ans auparavant.<sup>5</sup> au regard des propositions universelles et particulières et de leur fonctionnement par rapport au sujet (de l'Ics) qui fait son souci. Il entend notamment prouver ce qu'il appelle une nouvelle fois « la non-valeur de l'universelle négative », annonçant par exemple, dans un saisissant raccourci :

C'est ici [ie avec l'universelle négative relookée qu'il promet alors d'élaborer], que fonctionne une coupure essentielle, eh bien c'est cela même autour de quoi s'articule ce qu'il en est du rapport sexuel.

#### La particulière »maximale» selon Brunschwig.

Or que se passe-t-il dans les séances qui suivent ? La chose est très touffue, et fort difficile à suivre si l'on s'en tient à la seule lecture des séminaires.<sup>6</sup>. Si par contre l'on s'aide du texte sur lequel Lacan a pris un appui décisif, à savoir l'article de Jacques Brunschwig paru dans le n° 10 des *Cahiers pour l'analyse* sous le titre « La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote », on

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ce carré logique, que l'on doit à Apulée, répartit l'universelle affirmative (a), la particulière affirmative (i), l'universelle négative (e) et la particulière négative (o), selon leurs relations de contrariété, de contradiction, d'implication et de compatibilité. Voir par exemple : Denis Vernant, *Introduction à la logique standard*, Flammarion, Champs, 2001, p.134 *et sq*.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Se reporter à la séance du 17 janvier 1962, lors du séminaire *L'identification*, véritable porte d'entrée dans cette affaire.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Et le texte qui clôt cette avancée, à savoir « L'Etourdit », paru dans *Scilicet 4*, offre plus de nuées que d'éclairs.

comprend beaucoup mieux l'enjeu et la façon de faire de Lacan dans son élaboration de ce qui a fini par s'appeler les « formules de la sexuation ».

71

Qu'est-ce que Brunschwig apprend, ou rappelle, à Jacques Lacan et à nous aujourd'hui par la même occasion? Qu'au moment où Aristote cherche une procédure logique pour éliminer à l'avance les formes de syllogismes qui ne permettent pas de conclure correctement, il se heurte à une ambiguïté foncière de la particulière affirmative telle qu'elle s'exprime dans la langue naturelle : lorsque j'énonce « quelques-uns sont assis », je ne sais pas pour autant si tous le sont - auquel cas, c'est aussi vrai *a fortiori* de quelques-uns - ou si seulement quelques-uns le sont, mais « pas tous ». C'est seulement au moment où, après avoir tenu pour vraie la particulière affirmative, je statuerai sur la vérité de la particulière négative en affirmant (ou en niant) que « quelques-uns ne sont pas assis », que je saurai si je me trouve dans un cas ou dans l'autre.

Il existe donc deux types de propositions particulières affirmatives : l'une qui est impliquée par son universelle (quelques-uns disent oui parce que tous disent oui) et qui contredit de ce fait la particulière négative (puisque quelques-uns et tous disent oui, il est exclu que quelques-uns disent non) - c'est celle que Brunschwig, pour des raisons que j'ignore, nomme « minimale » - ; l'autre, au contraire, contredit d'emblée son universelle (quelques-uns disent oui, mais pas tous) et s'accorde avec la particulière négative (les quelques qui ne disent pas oui disent non) - il la nomme « maximale ».

Brunschwig montre alors qu'Aristote s'est aperçu, au fil du temps, que ses difficultés à trouver des preuves de non-concluance étaient en rapport direct avec cette ambiguïté de la particulière, et a progressivement décidé d'abandonner le sens maximal, à savoir celui où quelques-uns sont conformes à l'universelle, mais « pas tous ». Brunschwig se paye le luxe de démontrer que pour Aristote, la « particulière maximale [finit par être] non seulement morte, mais bel et bien enterrée ». Or c'est exactement cette particulière que Lacan déterre et va déployer à ses propres fins pour pousser son attaque contre l'universelle négative avec la construction des formules dites « de la sexuation ».

#### La construction des formules par le seul jeu de la négation.

Il commence par écrire très classiquement l'universelle affirmative sous la forme :  $\forall x. \Box x$ , en témoignant de ce dont il faisait déjà état le 17 janvier 1962, à savoir de sa connaissance des façons de faire de la logique formelle qui, délaissant l'opposition classique dans le traitement des syllogismes entre « quantité » (tous, quelques, etc) et « qualité » (affirmatives et négatives), entendait générer les quatre types de propositions par le seul jeu de la négation à partir d'une proposition donnée.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Jacques Brunschwig, « La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote », *Cahiers pour l'analyse*, Cercle d'Epistémologie de l'ENS, Le Seuil, 1969, p.22.

72

En 1971, il reprend ce point, et se met en posture de générer les trois autres propositions (*i*, *o et e*) par le simple jeu de la négation de *a*, l'universelle affirmative.

Comme le fait par exemple très explicitement Robert Blanché dans son ouvrage Structures intellectuelles.<sup>8</sup>, Lacan joue de la différence entre la négation forte, « universellement non-p », qui conduit de ce fait à l'universelle négative (dans les termes lacaniens :  $\neq x.\Box x$ , ce que Lacan se garde bien d'écrire, on va bientôt voir pourquoi), et la négation faible « non-universellement p» (dans les termes lacaniens :  $\approx x.\Box x$ ), que Lacan cette fois s'empresse d'écrire pour noter la particulière négative. La fameuse écriture du « pas tous » en particulière négative n'est donc pas aussi révolutionnaire que la plupart des lacaniens le croient, et ne s'appuie pas d'emblée sur je ne sais quelle singularité féminine ; elle dit par contre noir sur blanc que « pas tous satisfont la fonction », ce qui revient à mettre en oeuvre le type de négation « faible » de l'universelle, celui que Lacan rapprochera bientôt de la « discordance » (négation du quantificateur :  $\approx x$ ), pour l'opposer à la négation « forte » (négation de la fonction :  $\Box x$ ), rapprochée, elle, de la « forclusion ».

Que doit donc, dès lors, affirmer la particulière affirmative dans le cadre de la particulière maximale dont on a vu qu'elle est le choix déterminé de Lacan ? Que quelques-uns disent non puisque sa collègue, la particulière négative, a déjà dit que quelques-uns disent oui 9. Soit : ∞x.□x. Cette écriture a l'avantage de mettre tout de suite en évidence la propriété de la particulière maximale écartée par Aristote, en affirmant l'existence d'éléments qui entrent en contradiction directe avec l'universelle affirmative. Plus besoin de lire les relations internes au carré logique pour savoir qu'on est dans le cas de figure de la particulière maximale ; ceci se lit directement dans la particulière affirmative. Lacan revendique aussitôt cet état de fait comme une des propriétés marquantes du discours analytique :

Cet au-moins-un fonctionnant d'y échapper, qu'est-ce à dire ? Je dirais que c'est l'exception. C'est bien la fois où ce que dit, sans savoir ce qu'il dit, le proverbe que «

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Robert Blanché, *Structures intellectuelles*, Vrin, Paris, 1966, p.25 : « Etant donné une proposition, ou plus exactement une *lexis*, énonçant une attribution, on peut, ou bien nier universellement l'attribution, ou bien nier l'universalité de l'attribution. Dans le premier cas, la négation a une portée universelle : on pose l'universalité de la négation qui porte sur l'énoncé qui suit : *universellement non-p*. C'est la forme forte, ou exclusive, de la négation, qui donne, en partant d'une affirmation universelle (A) la proposition contraire (E). Dans le second cas, on pose que l'affirmation n'a pas de portée universelle ou, en d'autres termes, on refuse de poser l'universalité de l'énoncé : *non-universellement p*. La négation prend cette fois une forme plus faible, elle est simplement suspensive : on ne permet pas d'affirmer universellement, et par conséquent on autorise à nier dans certains cas : ce qu'énonce la particulière négative (O), contradictoire de (A).»

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Dans le carré logique, toutes deux ont le statut de « subcontraires », et donc ne peuvent être fausses en même temps (si l'une est fausse, l'autre est nécessairement vraie). Par contre, il n'est pas exclu qu'elles puissent être vraies toutes deux en même temps - c'est le cas de la particulière maximale.

73

l'exception confirme la règle », se trouve pour nous supporté. Il est singulier que ce ne soit qu'avec le discours analytique qu'un universel puisse trouver, dans l'existence de l'exception, son fondement véritable, ce qui fait qu'assurément nous pouvons en tout cas distinguer l'universel ainsi fondé de tout usage rendu commun par la tradition philosophique du dit universel. 10.

L'existence de l'exception, loin d'infirmer la règle (comme cela est de règle avec la particulière « minimale », et bien au-delà de la logique), la tolère dans le cas de la particulière maximale, que Lacan estime de ce fait bien plus affine au discours analytique. On le voit donc, dans cette brève citation, tenir pour vraies en même temps et sous le même rapport,  $\neq x.\Box x$  et  $\propto x.\Box x$  - ce qui nous place du même coup audelà du sens maximal de la particulière, dans lequel, si les deux particulières sont vraies en même temps, les deux universelles sont bien sûr fausses.

## L'universelle négative et son mystère.

Reste maintenant l'os de l'affaire, l'écriture de l'universelle négative, qui s'avère décisive puisque, jusque là, Lacan n'a fait qu'écrire à sa façon le carré logique de la particulière maximale telle que la présente Brunschwig, et telle que la construit la logique formelle. Or il a d'autres ambitions, et elles n'apparaissent comme telles qu'avec l'écriture de cette universelle négative qui constitue la clef de voûte du nouvel équilibre que Lacan cherche pour donner sa place et sa fonction à la faille logique, en vue d'éclairer la faille sexuelle.

Jusque là en effet, Lacan ne s'est pas vraiment écarté d'un sens qu'on dira « partitif » de cette particulière maximale : si « pas tous » satisfont la fonction (≈x.□x), et si dans le même temps quelques-uns ne la satisfont pas (∝x.□x), qu'est-ce que « tous » ne font pas ? A l'égard de l'universelle négative, Lacan est dans l'obligation de produire une écriture qui soit à la fois contradictoire avec la particulière négative (≈x.□x), mais aussi avec la particulière affirmative telle qu'il l'a déjà écrite (à savoir avec une négation forte, portant sur la fonction : ∝x.□x). 11. Il est donc exclu qu'il écrive à cet endroit :  $\neq x.\Box x$  (ou  $\overline{\forall x.\Phi x}$  comme le lui suggèrent Blanché et toute la logique formelle) puisque celle-ci impliquerait la particulière affirmative (si tous disent non, ou si nul ne dit oui, alors il est nécessairement vrai que quelques-uns disent non - le silence n'est pas une option). Il devient alors nécessaire d'écrire l'universelle négative sous la forme ÷x. □x : si, dans cette deixis, « pas tous » disent oui, en même temps il n'y en a pas un pour dire non (aucun ne dit oui). Ici se boucle l'affaire, à nouveau sur une contradiction au sein de la deixis droite (aucun ne dit oui/pas tous disent oui). Quelle est donc la fonction de cette contradiction, fort différente de l'autre qui affirmait que l'exception confirme la règle puisque cette dernière affirme au contraire qu'à droite, il n'y a pas d'exception?

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> J. Lacan, ... ou pire, séance du 3 mars 1972, p.17 (version Chollet).

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Dans le carré logique de la particulière maximale, chaque particulière est en contradiction avec son universelle et l'universelle opposée.

Je propose une hypothèse de lecture, que je ne peux pour l'instant justifier par le jeu des citations. Depuis au moins *D'un Autre à l'autre* (mais vraisemblablement bien avant), Lacan est sensible au paradoxe de Russell d'une façon qu'on dira très sexuée. Que les ensembles qui s'appartiennent puissent se regrouper eux-mêmes dans un ensemble de même facture, alors que les ensembles qui ne s'appartiennent pas ne le peuvent pas, disons pour faire bref que Lacan lit dans cette découverte de l'orée du XXe siècle...la différence sexuelle en personne. Il faut espérer que les féministes ne se précipiteront pas à y voir un signe de mépris masculin, et que personne n'ira penser que le fait de « ne pas s'appartenir » est un défaut. Car la conséquence qui intéresse Lacan est tout autre.

S'il existe un « tous » dans lequel l'opérateur ≠peut se balader pour désigner un membre quelconque. 12, alors cet élément jouit, avant d'être actualisé dans une fonction, d'un type d'existence qui est celui qui revient aux essences. « Tout homme » n'est aucun homme déterminé, et n'est pas rien non plus. On peut prédiquer un certain nombre de choses sur le compte de cet être virtuel, cette essence sans grande existence. Or Lacan établit un lien très fort entre l'existence de l'ensemble, et le fait que chaque élément d'un tel ensemble relève d'une consistance exclusivement symbolique. « Tout homme » n'est rien de réel ni rien d'imaginaire, c'est une pure détermination symbolique, celle-là même dont on peut dire « qu'il est mortel », par exemple. 13. Ce « tout homme » n'est rien que l'élément de « tous les hommes » au sens où le quantificateur universel peut en saisir un « quelconque ». Et de la même façon, s'il n'y a pas de « toutes les femmes », il n'y aura pas « toute femme », ce que Lacan brossera d'une formule provocante : « La femme n'existe pas ». Elle n'existe pas en tant qu'essence (ce qu'indique pour Lacan le « La », qu'il lit comme un « tout » au sens de « une quelconque ») parce qu'il n'y a pas de « toutes les femmes », parce que les femmes, tels les ensembles qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes, ne peuvent pas être circonscrites dans un « ensemble » où il n'y aurait qu'à puiser pour en trouver une « quelconque ».

Reste cependant toujours aussi mystérieuse l'universelle négative : on vient de voir comment il convenait de l'écrire, mais comment faut-il lire ce curieux  $\div x$ .  $\Box x$ ? Que peut bien signifier  $\div x$ ? Une seule et unique solution se présente :  $\div x$  est à lire littéralement et pour lui-même - il n'y a personne, nul individu à cet endroit. Ni pour dire oui ni pour dire non. La case est vide. Seule cette possibilité la maintient en

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ne pas oublier ici qu'un membre, une fois pointé, n'est jamais « quelconque ». Comme Frege l'avait déjà indiqué pour les nombres, « Certes, il y a bien lieu de parler d'indétermination, mais "indéterminé" n'est pas un qualificatif épithète de "nombre", c'est plutôt un adverbe modifiant "indiquer". On ne dira pas que *n* désigne un nombre indéterminé, mais qu'il indique de manière indéterminée des nombres.». « Qu'est-ce qu'une fonction ? », in *Ecrits logiques et philosophiques*, Le Seuil, Paris, 1971, p.163.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> G. Le Gaufey, « Mourir pour que "tous" tiennent », *Les lettres de la SPF*, No 9, SPF-Campagne Première, Paris, 2003, p.135-146.

75

contradiction avec chaque particulière, dans le cadre de la nécessaire consistance de la particulière maximale. Ainsi Lacan aboutit-il, en suivant une banale rigueur logicienne bien plus qu'en s'inspirant de ce qui pourrait se passer dans la jouissance féminine, à une écriture qui affirme que, de ce côté droit, nulle exception n'a droit de cité. Bien que « pas tous » disent oui, il n'y en a aucun pour dire non. Aussi étrange que cela paraisse, c'est ce qu'il y a à comprendre maintenant.

De façon à ne pas trop nous égarer dans des formulations trop multiples, je tenterai de ramasser notre petit parcours dans la formule suivante : pour autant qu'il y a un tout (à gauche), il est fondé sur l'existence de l'exception d'au-moins-un (donc possiblement de plusieurs), et pour autant qu'il n'y a pas d'exception (à droite), alors les plusieurs qui existent ne forment aucun tout. D'un côté, une universelle appuyée sur ses exceptions, de l'autre un grouillement d'éléments qui ne s'inscrivent dans aucune universalité, et n'abritent donc aucune exception.

Voilà donc ce qu'il importait à Lacan de faire valoir en ce qui concerne l'universelle négative : non pas un « tous » qui « ne pas », mais un « nul » radical, un rien qui, aux yeux de Lacan fait toute la substance du sujet - que ce dernier se qualifie par la suite comme homme ou comme femme. Pour donner sa place au *nihil negativum* kantien, repéré dès 1962, il fallait à Lacan pousser jusqu'à cette consistance de l'universelle, qui laisse sa place à un rien qui vient - non plus parfaire un tout (c'est le rôle de l'*ens rationis*, du concept du manque d'objet, du « rien » qui s'ajoute au « tout » pour en assurer la suture), mais un rien plus aigu, convoqué à l'endroit de l'universelle négative, qui vient pour ruiner la clôture effectuée à gauche. Désormais, dans cette façon de penser, il y a bien de l'universel (à gauche), mais un universel à qui l'on refuse son bouclage *in fine* (à droite).

### L'intuition de Benjamin.

Lacan ne fut pas le seul à attaquer à cet endroit. J'en veux pour preuve ce qu'on peut lire sous la plume de Walter Benjamin, parlant de la légitimité des moyens et de la justification des buts dans les rapports entre droit et violence, que j'invoque ici uniquement en raison de la lumière qu'il pourrait nous apporter sur cette curieuse universelle façon Lacan. Il en vient ainsi à écrire. 14:

Ce qui décide de la légitimité des moyens et de la justification des buts, ce n'est jamais la raison, mais au-dessus d'elle, une violence liée au destin, et au dessus de cette violence, Dieu lui-même. Si cette vérité est rarement reconnue, c'est seulement parce que l'habitude s'est enracinée de penser ces buts justifiés comme ceux d'un droit possible, c'est-à-dire non seulement comme universellement valables (ce qu'implique analytiquement le caractère propre de la justice), mais aussi comme universalisables ce qui, comme on pourrait le démontrer, contredit à ce caractère. Car des buts qui, pour une situation, sont justifiés et doivent être universellement reconnus, ne sont tels pour aucune autre situation, si analogue soit-elle sous d'autres rapports.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> W. Benjamin, « Pour une critique de la violence », Mythe et violence, op.cit., pp. 140-141.

Ces buts « universellement valables » et cependant « non universalisables » expriment à mon sens le même type de contradiction que celui que Lacan cherche à mettre en place avec ses formules : oui à l'universel, bien sûr, mais non à son universalisation qui permettrait de verser tout et n'importe quoi au compte des essences, de tout ramener à l'ombre des concepts. 15.

Il serait ici possible d'illustrer cette donnée subtile par une donnée freudienne élémentaire : l'OEdipe est, pour chaque sujet qui s'y trouve confronté, une vérité universelle - ou alors il n'est rien. Mais cette universalité n'implique en rien que la totalité de l'humanité en réponde, et il ne servira à rien d'envoyer sur la planète une armée d'anthropologues pour aller vérifier quelles peuplades vivent sous le régime de l'OEdipe, et quelles autres non, pour en tirer des conséquences sur la validité de cette donnée subjective. Cela pourra peut-être intéresser l'ethnologue, mais n'apprendra rien qui vaille à l'analyste. L'OEdipe n'est pas vrai à 80 ou 90% : il est une vérité universelle qui repose sur ses exceptions. En cela, il se montre un exemple parfait d'une vérité universelle-pour-un-sujet qui n'est pas pour autant universalisable-à-tous-les-sujets. Il fait éminemment partie de ces énoncés repérés par Benjamin qui, « pour une situation, sont justifiés et doivent être universellement reconnus, [mais] ne sont tels pour aucune autre situation, si analogue soit-elle sous d'autres rapports ».

Qu'existe une proposition universelle, et que dans le même temps elle soit mise en péril, tant par l'exception que constitue sa particulière affirmative, que par la case vide de l'universelle négative, voilà ce que Lacan tente de faire entendre, au-delà de l'affaire de la différence des sexes pour autant qu'elle tournerait autour d'un « non-rapport ».

En ce sens, les formules de la sexuation servent à fonder un sens et une pratique de l'universelle qui me paraît pouvoir rendre compte, outre ce que Lacan aura voulu faire entendre quant à la chose sexuelle, de son attitude à l'égard de la psychopathologie, tant dans son enseignement que dans la pratique qu'il a su transmettre à certains de ses élèves. Ici se dévoile possiblement le second sens qu'il convient de conférer aux formules de la sexuation : si le sujet que la psychanalyse prétend accueillir est bien aussi vide que Lacan le dit, déserté de toute « motivation », sans une ombre de réflexivité, représenté par un signifiant pour un autre et plaqué à l'objet (a), alors il devient nécessaire que le savoir qui prétend s'en occuper ne néglige pas ces caractéristiques dans sa propre organisation. Il ne suffira pas qu'il repère ces caractéristiques; il lui faudra en témoigner, dans son propre déploiement. En cela, les formules de la sexuation viennent dans le fil d'un effort soutenu de Lacan d'inscrire - autant que faire se pouvait, et dans les termes mêmes qu'il avançait - le rien qui fait

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> « Y a-t-il un concept d'un pas venant dans la nuit ? De l'éboulement d'une pierre dans les broussailles ? De l'impression que fait une maison vide ? Mais non, rien n'a été gardé du réel que ce qui convient à notre repos. » Yves Bonnefoy, *Les tombeaux de Ravenne*.

accueil à un tel sujet. Avec des conséquences d'importance sur tout maniement de la psychopathologie au sein d'un tel savoir.

## La dislocation de la psychopathologie.

Sous le nom de « psychopathologie », je tiens ici à englober ce qui va du diagnostic différentiel le plus subtil aux classements les plus grossiers qui circulent de nos jours dans les médias. J'y inclus sans ménagement l'imposante batterie conceptuelle bâtie par Lacan lui-même. Car tous ces savoirs ont besoin de mettre en oeuvre, aussi localement qu'on voudra, un principe général de classement qui prend un appui discret, mais constant, sur la particulière minimale, celle pour laquelle les cas particuliers soumis à observation relèvent d'une essence, ou d'un mixte savant de différentes essences connues et reconnues comme telles, une à une. Pour cette activité de classement, rien n'existe qui ne puisse être rapporté à la catégorie à laquelle il appartient : « l'obsessionnel » y côtoie le « t.o.c. », ou « la crainte de l'effondrement » vient signer un « état limite », bref : un concept chasse l'autre, tandis que grouille par en dessous tout un peuple d'éléments dont on suppose l'existence à partir de leurs « représentants » théoriques.

La clinique, celle qu'on dit « analytique » aussi bien que n'importe quelle autre, repose sur de telles capacités de classement, bien sûr indispensables, tant à la communication scientifique qu'à la pratique quotidienne. Elle souffre cependant, sur ce chapitre, d'une première difficulté, de principe puisque lui fait défaut pas moins que la notion de « pathologie ». En cela déjà, elle rencontre un sérieux malaise puisque son « champ » n'est pas délimité par une opposition conceptuelle claire et positivement fondée. Mais la consistance de ce savoir n'est pas en brèche seulement sur ses frontières : elle fait défaut en tout point pour peu qu'elle se soucie de l'ectopie du sujet qu'elle envisage, ce sujet que les formules de la sexuation choient avec une attention toute particulière.

Si ce sujet répond bien au fonctionnement de l'universelle que l'on vient de détailler, alors il est ce qui disloque les appareils conceptuels qui viseraient à le repérer cliniquement. Il s'ensuit, comme une réciproque de théorème, que le psychanalyste entre en scène dans l'exacte mesure où le clinicien, en lui, perd la consistance qu'il s'était, sans même s'en rendre bien compte, donné. Les pans de savoir qui sont les siens, diversement actualisés au fil des jours et des séances, se désarticulent au moment de mettre la main sur leur prétendu objet, et cette dislocation, toujours renouvelée, trouve peut-être son principe dans ce que Lacan aura visé de multiples façons, dans ses divers « Ya pas ».

## Jean-François Coudurier

# Le sujet de la science ; Einstein, Bohr, Cantor.

Il est on le sait le produit de la division entre savoir et vérité, dont Descartes nous a fourni le paradigme. Division que nous avons tous à refaire pour notre propre compte sous peine d'être menacés de passer de la structure paranoïaque de la connaissance à la paranoïa proprement dite, ce qui fut le destin de Cantor.

Cette opération de division se heurte à de nombreux obstacles, dont l'unité de la raison n'est pas le moindre. Lacan radicalise la découverte freudienne en mettant l'accent sur la division du sujet.

Il n'en reconnaît pas moins la persistance du sujet de la connaissance de la philosophie classique. Je cite Lacan :

L'analyse reste tout entière dans la tradition du sujet de la connaissance, à cette seule condition que nous nous apercevions bien que depuis longtemps la connaissance a été larguée loin du sujet, et que le sujet dont il s'agit n'est que le sujet en relation avec le signifiant manquant.

On le sait, Lacan souligne que le développement de la science moderne tient à la disjonction opérée par Descartes entre le savoir et ses fondements en vérité.

Or la tentation est forte, et c'est de cela que je voudrais parler aujourd'hui, au nom de l'unité de la raison, au nom de l'unité du sujet de la connaissance, mais aussi il faut bien le reconnaître, au nom du sujet de l'inconscient qui peine à maintenir sa division, la tentation est forte de vouloir restaurer la continuité.

En atteste cette production dont l'inconscient ne semble pouvoir se passer que Lacan a désignée du nom de « sujet-supposé-savoir ».

Je n'ai pas qualité pour apporter la moindre contribution au débat qui a opposé toute leur vie de savants Einstein et Bohr, ou si l'on veut ce que l'on appelle « l'interprétation de Copenhague » au classicisme d'Einstein.

Si j'évoque ce débat, qui à ma connaissance n'est pas clos, c'est pour constater que les deux savants qui n'ont jamais été d'accord sur l'interprétation à donner de phénomènes et d'équations sur lesquels ils étaient parfaitement d'accord, n'en sont pas moins restés amis et ayant la plus grande estime l'un pour l'autre.

J'y vois la marque de ce que pour l'un comme pour l'autre la disjonction savoir-vérité a opéré.

Leur dispute qui peut se résumer dans des formules célèbres, « Dieu est malin mais il est honnête » et la réponse « Cesse de dire à Dieu ce qu'il doit faire », pourrait se dire, du côté d'Einstein : « je crois au déterminisme » et du coté de Bohr : « je crois qu'il y a de l'indéterminé et du radicalement inconnaissable ».

Ni Bohr ni Einstein ne prétendaient détenir la vérité.

Cantor lui, s'est fâché avec tout le monde. Alors que pour Descartes, à défaut de se passer de la garantie de Dieu, on pouvait se passer de la garantie de la théologie, Cantor semble, coûte que coûte vouloir faire la démarche inverse et ce d'une manière on ne peut plus curieuse, sur laquelle nous allons nous attarder, puisque ce protestant ne chercha jamais une caution auprès des autorités religieuses protestantes, mais toujours auprès du Vatican, tout en refusant la proposition du cardinal Johannès Franzelin de se convertir au catholicisme.

Si Descartes fait confiance en sa seule raison pour discourir sur la nature de Dieu, il n'en va pas de même pour Cantor pour lequel les attributs divins se déclinent par l'intermédiaire des médiateurs que sont les théologiens du Vatican.

Cantor n'est donc pas un savant qui hors de son activité scientifique serait croyant. Cantor n'est pas comme Einstein un savant qui résume la question de l'unicité et de la cohérence de la raison dans la nature dans sa formule : « Dieu ne joue pas aux dès ».

Cantor n'est pas comme Laplace un savant qui peut se passer de « l'hypothèse de Dieu », ou encore qui pourrait dire comme Heisenberg : « Nous savons désormais que nous sommes seuls ».

Cantor a besoin lui de fonder son savoir en vérité et qui plus est une vérité déjà là.

Lacan justement cite Cantor à propos de la question de savoir ce qu'il en était des nombres transfinis avant lui. Cantor y répond par avance à sa manière ou plutôt de deux manières qui sont en continuité.

Du coté de la raison : « il y a du savoir - en Dieu - les nombres transfinis étaient déjà là, en Dieu ».

Du coté de la DERAISON : « Il y a du savoir, « ON » sait ». En quoi Cantor est bien psychotique.

Si Lacan préfère parler de « drame subjectif du savant » c'est peut être à cause du rôle joué par cette formation intermédiaire instaurée par Cantor, de savoir supposé au cardinal Franzelin et au théologien Constantin Gutbertlet, ses deux interlocuteurs privilégiés. Lacan, dans « La science et la vérité » dit :

La religion (ou si l'on veut), la révélation, c'est le déni de la vérité comme cause.

Ce déni est à l'œuvre dans la manière dont Cantor s'adresse aux deux religieux. Et, dans le séminaire sur « l'identification » Lacan évoque Euler, mais ce pourrait être tout aussi bien Cantor. Il dit :

Les grands mathématiciens qui ont ouvert cet au delà de la logique divine, Euler tout le premier, ont eu très peur : ils rencontraient non pas le vide de l'étendue du pas Cartésien...mais le vide de l'Autre, lieu infiniment plus redoutable puisqu'il y faut quelqu'un.

On pourrait le dire d'Einstein tout aussi bien : l'équivalence matière-énergie, l'espace à quatre dimensions donnent le vertige au commun des mortels. Il semble d'ailleurs que le vertige soit aussi un symptôme fréquent chez les grands hommes. Qu'on se souvienne de Breuer partant en voyage avec sa femme et s'empressant de lui faire un enfant, quand Anna O lui fait des déclarations enflammées.

Il en fallait davantage à Freud pour perdre la tête. C'est sans doute la raison pour laquelle c'est Freud qui inventa la psychanalyse et pas Breuer.

Pour continuer sur cette voie, dans le séminaire « d'un Autre à l'autre », je m'excuse de la longueur de la citation mais elle me paraît indispensable à la compréhension de mon propos, Lacan dit :

Il est une place où ce savoir, que nous le voulions ou pas, nous le concevons comme ordonné déjà. Tant que ne sont pas essayées à proprement parler les conséquences d'une radicale mise en suspens de cette question, celle du sujet supposé savoir, nous restons dans l'idéalisme et pour tout dire sous la forme la plus arriérée, sous celle en fin de compte inébranlée dans une certaine structure et qui s'appelle ni plus ni moins théologie.

#### Et Lacan continue:

Le sujet supposé savoir c'est Dieu. Un point c'est tout. Et l'on peut être savant de génie et pas que je sache pour autant un obscurantiste, on peut être Einstein pour tout dire et faire recours de la façon la plus articulée à ce Dieu. Il faut bien qu'il soit là déjà supposé savoir, puisque Einstein argumentant contre une restructuration de la science sur des fondements probabilistes argue que le savoir que suppose quelque part ce que lui dans sa théorie articule se recommande par quelque chose qui est homogène à ce qui est bien un supposé concernant ce SUJET. Il le nomme dans les termes traditionnels le bon vieux Dieu, peut être difficile à pénétrer dans ce qu'il soutient de l'ordre du monde, mais il n'est pas menteur, il est loyal, il ne change pas en cours les données du jeu, ce qui préside à ce déchiffrement qui s'appelle savoir, les règles en sont instituées en ceci seul que le savoir en Dieu existe déjà.

C'est à ce niveau qu'on peut interroger ceci de ce qui résulte d'un athéisme véritable, le seul comme vous le voyez qui mériterait ce nom qui est celui ci: s'il est possible à la pensée de soutenir l'affrontement de la mise en question du sujet supposé savoir.

Longue citation, mais qui vous le voyez ne s'écarte pas de notre question.

Je fais une parenthèse pour demander à F. Balibar qui a publié dans le dernier « Ornicar » un article sur la question si elle reconnaît là le Dieu d'Einstein ? Car pour ma part, je ne suis pas sûr que ce soit un SUJET.

Deuxième question: en supposant que le savoir est déjà là, déjà ordonné, Lacan n'a-t-il pas tranché un peu vite en faveur d'Einstein le débat entre ce dernier et Niels Bohr ?

Troisième question, et là je ne pense pas que F. Balibar me contredise. Il y a un monde entre le Dieu d'Einstein et le dieu de Cantor. Comment alors doit-on situer le sujet-supposésavoir ? Lacan ne semblant pas faire la différence entre les deux.

Quatrième question, que j'adresse cette fois à Guy Le Gaufey, qui dans un article paru dans le no 9 de la revue « Apertura » dit :

Ce sujet supposé savoir n'est donc pas si je puis dire, seulement Dieu. C'est plus globalement l'appendice appendu à tout savoir qui soit savoir de quelque chose.

Je ne pose pas de question, vous vous en doutez sans avoir ma petite idée que je voudrais développer avant de donner la parole à ceux à qui je les pose.

Je m'appuie sur l'ouvrage que J.P. Belna a consacré à Cantor pour vous montrer à quel point celui ci a constamment besoin de fonder sa mathématique sur la religion. Je cite Cantor :

Il incombe spécialement à la théologie spéculative d'examiner l'infini absolu (Dieu) et de déterminer ce que l'homme peut en dire. D'autre part, les questions relatives au transfini relèvent pour l'essentiel de la métaphysique et de la mathématique. Ce sont ces questions qui ont ma préférence depuis des années.

## J.P. Belna ajoute:

Il ne s'agit plus seulement d'interpréter telle ou telle thèse philosophique, mais bien de spéculer sur la compatibilité d'une théorie mathématique, dont l'objet est l'infini, avec une conception religieuse de l'infinité divine.

A l'opposé de Descartes, Cantor a besoin que Dieu soit garant du transfini. Pour le théologien Gutbertlet la question essentielle est celle de la diversité de l'infini mathématique face à l'unicité de l'infinitude absolue de Dieu. Pour vous montrer à quel point Cantor et Gutbertlet sont en miroir, je cite encore J.P. Belna:

L'une des thèses de Gutbertlet est que c'est Dieu lui même qui garantit l'existence des nombres transfinis de Cantor. L'esprit divin n'étant pas soumis au changement la collection de toutes ses pensées doit nécessairement constituer un ensemble clos, absolument infini. Gutbertlet peut ainsi en déduire la réalité du transfini cantorien. Soit on admet l'existence de l'infini actuel, soit on remet en cause l'intellect infini et l'éternité de l'esprit de Dieu.

Cantor, à peine a-t-il découvert les nombres transfinis qu'il en remercie Dieu. Il écrit :

Il lui a plu que je parvienne aux révélations les plus étonnantes et les plus inattendues dans la théorie des ensembles.

## Et plus tard il ajoute:

C'est la perfection de Dieu qui assure l'existence effective d'un transfini ordinatum.

De même que l'infini potentiel ne peut être pensé que sur fond d'infini actuel, le transfini renvoie à un absolu « véritable infini ». Plus tard, la découverte des paradoxes ne le troublera guère tant il est convaincu que sa théorie est « ferme comme le roc » non seulement en raison de son long travail mais surtout, dit-il, « de ce qu'il en a suivi les racines dans la cause première infaillible de toutes choses créées ».

Cantor soutient que l'infini actuel existe « in concreto » il pense que les différentes puissances qu'il met mathématiquement en évidence ont une contrepartie dans le monde réel. Ce qui le fera soupçonner de panthéisme. Pour se justifier, il écrit alors au cardinal Franzelin qu'il faut ajouter à la distinction entre l'infini de la natura-naturans (Dieu créateur) et celui de la natura-naturata (êtres et lois créés par Dieu) celle entre l'infini absolu inaccessible, réservé à Dieu, et l'infini créé et accessible du transfini.

Je ne veux pas multiplier les exemples (J.P. Belna en donne de très nombreux) qui attestent de la recherche constante de la part de Cantor d'un fondement en vérité de son savoir. On l'a vu, Cantor n'est nullement ébranlé par les paradoxes des ensembles infinis. Il n'y a pas de sa part de remise en question de la cause formelle (le savoir mathématique) tant que la cause matérielle, corrélée à la vérité de Dieu et au langage, tient.

La mathématique de Cantor n'a pas besoin de « l'hypothèse de dieu » pour parler comme Laplace. La question se discute de savoir si elle a besoin d'un dieu à la manière d'Einstein, garant de l'unité de la raison. L'homme Cantor, pour « croire ce qu'il voit » a profondément besoin de l'infini de Dieu.

Dans le travail qu'il a consacré à Cantor, Erik Porge s'arrête longuement sur ce « je le vois et je ne le crois pas » que Cantor écrit à Dedekind auquel il demande son approbation : « Tant que vous ne m'aurez pas approuvé, je ne puis que dire: « je le vois mais je ne le crois pas » »

J'espère qu'Erik Porge me pardonnera de prendre les choses par un autre bout que lui. Ce que je fais pour plusieurs raisons. La première étant qu'il met l'accent sur la question de la croyance (deuxième partie de la proposition), moment certes fondamental mais unique chez Cantor. Alors que si on examine les choses dans la continuité, on est frappé du caractère constant du transfert qui commence avec Dedekind, se poursuit avec Kronecker, son

persécuteur attitré, et ensuite avec les théologiens. Erik Porge soutient que Cantor maintient le distinguo cause formelle (savoir mathématique) et cause matérielle (Dieu-vérité). Mais cela le conduit à forger un concept hybride de « nom-du-père-sujet-supposé-savoir » avec lequel je l'avoue j'ai un peu de mal tant j'ai pour ma part le sentiment que le supposé-savoir, du moins tel qu'il se présente chez Cantor, nous fait davantage basculer du coté du père imaginaire persécuteur que du coté du « nom-du-père ».

C'est peut être qu'ayant pris au sérieux l'évocation par Lacan du « drame subjectif du savant » Erik Porge reste réticent à faire de Cantor un psychotique. Psychotique de génie, mais psychotique, ma réticence est moindre vous le voyez.

En 1860 au moment où Cantor entre à l'université, son père lui écrit : « Si Dieu le veut tu seras plus tard peut être une étoile brillante à l'horizon de la science ». Cantor gardera cette lettre sur lui toute sa vie.

Trois ans après son père meurt et J.P. Belna souligne qu'à partir de ce moment, Cantor ne dira plus un mot de son père. Sur quel versant de la figure du père Cantor a-t-il entendu cette lettre ? Ne pourrait-il être « une étoile brillante à l'horizon de la science » - ce qu'il a été - que si Dieu le voulait ?

Comme s'il avait pris à la lettre la lettre du père.

Dans un autre registre, je reviens à la proposition de Guy le Gaufey dans son article d' « Apertura » :

Le sujet supposé savoir n'est donc pas seulement Dieu, c'est plus globalement l'appendice appendu à tout savoir qui soit savoir de quelque chose (ce que n'est pas le sujet, qui n'est pas une chose qui pense quelque chose).

Or Cantor est profondément attaché au contenu des signes mathématiques. Il combat avec beaucoup de vigueur le courant qui à cette époque conçoit les mathématiques comme un jeu réglant l'usage des signes, sans que se pose la question de leur signification. Les nombres réels sont dotés d'une réalité immanente qu'il prétend justifier à posteriori. C'est ce psychologisme de la genèse des concepts qui domine la philosophie cantorienne des mathématiques que dénonceront. Frege et Russel qui soulignent que le caractère psychologisant des définitions des nombres données par Cantor les rend mathématiquement non recevables. « Celle du nombre cardinal n'est qu'une simple phrase indiquant ce dont on parle, pas une vraie définition » dit Russel.

Et Frege fait remarquer : « Le verbe « abstraire » est une définition psychologique et comme telle doit être évitée en mathématique ». Il continue : « Le processus d'abstraction décrit par Cantor relève de la subjectivité et devrait être remplacé par une définition en termes de relation d'équivalence ».

Cantor, rejette l'axiomatique, et va encore plus loin dans sa confiance aveugle en l'intuition : « Les nombres sont une libre création de l'esprit humain » dit-il.

« L'entendement a la capacité de former des totalités (les ensembles) et à créer de nouveaux nombres (les transfinis) et ceci « par abstraction » ».

Ce qui on le voit ne relève pas de la mathématique mais du psychologisme.

J.P. Belna souligne encore que Cantor distingue deux niveaux de réalité des nombres transfinis : « dans l'intellect comme concept, dans le monde réel et spirituel comme « objets », mais il est convaincu de la solidarité de ces deux réalités. »

Ainsi apparaît un thème récurrent chez Cantor: celui de l'unité. Partout où la mathématique l'oblige à faire des distinctions : -Fini/ infini - Dénombrable /continu - Cardinal /ordinal - un/multiple, il cherche à restituer l'unité détruite.

Dans les « Grundlagen » ce souci constant d'unité est abordé d'une façon générale, chacune des deux réalités renvoie à l'autre et Cantor voit le fondement de cette solidarité « dans l'unité du tout dont nous faisons partie ». Douze ans après la publication des « Grundlagen », Cantor reviendra sur la question dans une lettre à Hermite. Les nombres sont dits former « un monde de réalités qui existent à l'extérieur de nous avec le même caractère de nécessité absolue que celle de la nature ».

Il continue : « Les nombres naturels existent au plus haut degrés comme idées éternelles dans l'intellect divin ».

Je pense avoir assez montré que quel que soit le bout par lequel on la prend :

- -Genèse psychologisante des concepts,
- -réalité immanente des nombres,
- -rejet de l'axiomatique et de la déliaison des signes et de leur signification,
- -étayage de la cause formelle sur la cause matérielle,
- -unité partout où surgissent des oppositions,
- -fondation en Dieu,

la pensée de Cantor ne cesse de vouloir rétablir la continuité entre savoir et vérité.

Je serais tenté de dire que plus il s'acharne à vouloir faire de la vérité l'adéquation du concept à la chose, plus c'est la vérité comme dévoilement du refoulé qui fait retour sous la forme d'un sujet-supposé-savoir, qui attesterait, lui, de cette adéquation.

Rien d'étonnant à ce que ce « supposé savoir » l'ait persécuté toute sa vie sous les traits de Kronecker. Kronecker qui n'est qu'un prête-nom, son véritable persécuteur étant Dieu qui lui demande toujours plus de preuves de vérité. Le Dieu de Cantor est loin, très loin du Dieu d'Einstein.

La subjectivité tourmentée de Cantor faisant constamment irruption dans son savoir, est loin de la subjectivité me semble t-il plus sereine d'Einstein.

C'est sans doute le moment de se rappeler ce que disait Freud du transfert : qu'il est résistance à l'inconscient de bout en bout. Et j'ajouterai : que son support, le sujet-supposésavoir est ce qui fait obstacle à la division entre savoir et vérité.

S'il est bien vrai qu'être sujet c'est être assujetti à un Autre qui est une fiction, le représentant de la représentation du défaut de savoir, il me semble que le Dieu d'Einstein remplit ces conditions. Le nom de Dieu est pour Einstein manière de nommer ce qu'il ne sait pas, dont il a besoin pour assurer la cohérence de ce qu'il sait, de ce qu'il croit nécessaire pour assurer son savoir. Einstein sait que sa croyance est une croyance, un défaut de savoir. Il y a parfois chez Cantor des accents qui peuvent laisser penser que la découverte des tranfinis est une révélation au sens religieux du terme.

Mais il y a surtout chez Cantor, et ce d'une manière constante, l'assujettissement à un Autre qui n'est pas pour lui une fiction et qui est bien un sujet. On n'est pas sujet, sinon au sens de « sujet de sa majesté » quand on est assujetti à un sujet-supposé-savoir. Faut-il le rappeler : l'engendrement du sujet se fait à la faveur du refoulement originaire ou forclusion,

le sujet n'étant que représenté par un représentant. Cela tient à la nature du signifiant qui est binaire. Il représente un signifiant pour un autre signifiant nécessairement appelé des lors que le premier signifiant a été lui même appelé, mais entre les deux demeure une coupure radicale, qui tient à la conception lacanienne du signifiant. Le signifiant est contingent mais son ordonnancement topologique détermine une nécessité qui est celle de la division du sujet. Division qui résulte de ce que le sujet de l'inconscient n'est pas comme le sujet de la connaissance, un miroir du monde ou plutôt miroir de Dieu qui lui serait miroir du monde.

Cette contingence du sujet du signifiant peut se dire autrement. Le réel, c'est l'impossible, l'impossible c'est ce qui met fin à la virtualité de tous les possibles. Le sujet résulte de ce que vient un moment où devient impossible que tous les possibles soient possibles, que la virtualité de tous les sens du signifiant soit possible. Alors se produit un effet de sens à partir duquel les choses deviennent réelles rendant du même coup toutes les autres virtualités impossibles.

Comme le souligne Milner, c'est le passage de la contingence à la nécessité qui définit le sujet, qui définit l'impossible d'un retour en arrière, d'un retour aux sources. Il y a donc forclusion de l'origine.

Je conclurai en disant que l'obstacle majeur que rencontre la subjectivation me paraît résider non pas dans le savoir scientifique qui n'oublie, quoi qu'on en dise, pas tant que ça les péripéties dont il est né (j'ai trouvé sous la plume de Guy le Gaufey l'indication que Bohr proposait d'inclure systématiquement dans la description de quelque élément atomique que ce fût celle du dispositif par lequel on était parvenu à isoler cet élément), mais dans la confiscation du savoir de l'esclave par le maître sous la forme de la technique (dont nous a parlé Guy Lérès) et surtout dans la formation du sujet-supposé-savoir, dont il faudrait bien se passer et qui, divin ou pas, paraît tout à fait increvable.

Les institutions humaines, et les institutions analytiques qui n'y échappent pas, en témoignent.

Un dernier mot.

On imagine mal Einstein demandant la caution du Vatican. Comme si c'était du coté de la science que sauf exception, on assumait le mieux le défaut de savoir pour y être quotidiennement confronté. Défaut de savoir qui débouche sur le « nous savons désormais que nous sommes seuls » de Heisenberg sans que ce dernier ait immédiatement besoin de combler ce vide par un sujet-supposé-savoir.