Avertissement de la rédaction du site du Cercle freudien

Les 17, 18 et 19 janvier 1997 le Cercle freudien avait organisé un colloque sur « Le religieux ». Les principaux thèmes abordés étaient :

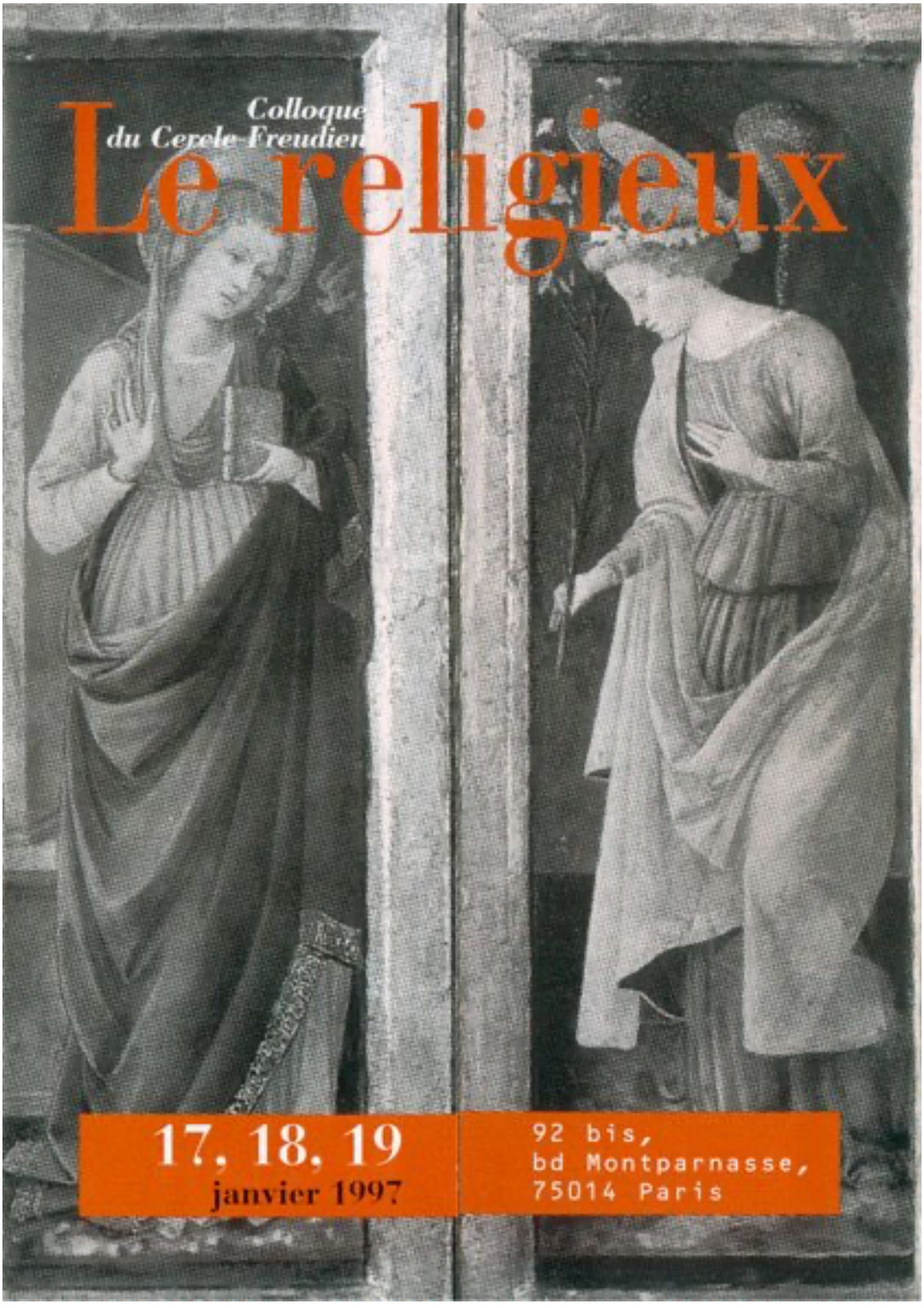
- Le clinicien et la croyance : Analyse de la posture de l'analyste face au sacré ("Le psychanalyste au bord du croire").
- La fonction de la croyance et de l'illusion : Relecture des thèses freudiennes (notamment *L'avenir d'une illusion* et *Totem et Tabou*) sur la culpabilité, le sacrifice et la figure du Père.
- Mystique et délire : La frontière ou le point de contact entre l'expérience mystique et les structures psychotiques ou névrotiques.
- La laïcité de la vie psychique : Comment le rejet ou l'intégration du religieux structure le rapport de l'individu à la vérité et au réel.

On ne peut disposer de l'intégralité des interventions qui ont eu lieu lors de ce colloque. Mais ces interventions ont été reprises dans leur grande majorité dans le numéro 8 de la revue Che Vuoi ?

Ce numéro 8 est épuisé et il n'est pas possible de le consulter sur les sites qui mettent en ligne les revues de psychanalyse. Nous avons donc décidé de le rendre accessible sur le site du Cercle.

Pour la rédaction : Daniel Weiss

*


Colloque
du Cercle Freudien
Le religieux
17, 18, 19
janvier 1997
92 bis,
bd Montparnasse,
75014 Paris

L'adhésion massive à la science et à la rationalité n'épuise pas la somme des questions qui constituent l'être parlant. La religion tend à se proposer comme la représentation de ces questions, colonisant ainsi un espace toujours difficile à préciser.

Dans sa double source (expérience de la croyance et expérience de la sacralité), dans les grandes options qu'il promeut (le rassemblement, la vie qui ne vaut qu'à valoir plus que la vie, la promesse, l'alliance des pères et des fils), dans ses positions fondamentales (le sacrifice, la prière), dans les attitudes qui le caractérisent (le témoignage, le respect, la pudeur, le suspens), dans la question de l'Autre — du tout Autre — dont il se préoccupe comme dans son «economia» (passage du visible à l'invisible mais aussi emprise du pouvoir temporel par et sur le spirituel), ***le religieux se retrouve au cœur de tous les actes et actions de l'homme, que ce soit dans la plus grande modernité comme dans la plus grande sauvagerie.***

La psychanalyse elle-même, non seulement du côté des institutions ou de son orthodoxa mais aussi en tant que savoir s'ouvrant à un nouvel espace de l'énonciation et à une nouvelle expérience du symptôme et de la vérité peut contribuer au réveil du religieux, alors même qu'elle se propose d'en analyser la force imaginaire.

Pour rendre compte du religieux à l'œuvre, nous mettrons au centre de nos débats les logiques de l'inconscient introduites par Freud et Lacan pour décaler la question et les réponses au mal radical qui gît au cœur de l'humain et que le phénomène religieux a de tout temps recouvert.
Les travaux psychanalytiques ne tentent-ils pas d'instruire une méthode avec laquelle pourrait se déconstruire la consistance religieuse ? Méthode qui pourrait de ce fait aider à comprendre la passion de l'Un et les intégrismes qu'elle engendre.

Nous interrogerons aussi la prudence de la psychanalyse à l'égard des polythéismes. Cette prudence ne tient-elle pas au strict respect de la lecture freudienne, qui fait du monothéisme un «progrès» passant par la mise en place centrale du père ?

Ce Colloque est organisé par le Cercle Freudien,
association de Psychanalystes, 9 passage d'Enfer, 75014 Paris.

Programme du colloque 17, 18, 19 janvier 1997

Vendredi 17 Janvier

20h	Accueil
20h30	Pascale Hassoun : ouverture
20h45	***Le démon de la foi*** Sous la présidence de Jacques Derrida (*philosophe*) • Jean-Pierre Lehmann (*psychanalyste*) : *Le psychanalyste au bord du croire* • Claude Rabant (*psychanalyste*) : *Le vent souffle où il peut*

Samedi 18 Janvier

9h30 ***Territoires des dieux***
Présidente : Chantal Maillet
• Eva Faerber (*anthropologue*) : *Des fabriques de Dieu*
Discutant : Jacques Hassoun (*psychanalyste*)
• Charles Malamoud (*indianiste*) : *Le nombril des dieux*
Discutant : Jean-Mathias Pré-Laverrière (*psychanalyste*)

14h ***Altérité religieuse, altérité psychanalytique***
Président : Guy Dana
• Anne Dufourmantelle (*psychanalyste*) : *La promesse et l'Inespéré*
• Patrick Chemla (*psychanalyste*): *Le bal du Yom-Kippour*
• Jean-Pierre Lebrun (*psychanalyste*) : *Comment allons-nous aimer demain ?*
Discutante : Andrée Lehmann (*psychanalyste*)

16h45 Pause

17h15 Présidente : Marcianne Blévis
• Claude Maillard (*psychanalyste*) : *La lettre de la Relige*
• Marie-José Mondzain (*philosophe*) : *Semblance et ressemblance*
Discutant : Guy Le Gaufey (*psychanalyste*)

19h Cocktail

Dimanche 19 Janvier

9h45 ***Le pari de la psychanalyse***
Président : François Balmes
• Sylvie Benzaquen (*psychanalyste*) : *L'engagement religieux à l'épreuve du transfert*
Discutant : Okba Natahi (*psychanalyste*)
• Olivier Grignon (*Psychanalyste*) : *Que reste-t-il à la psychanalyse ?*

11h30 Pause

12h Présidente : Délia Kohen
• Alain Didier-Weill (*psychanalyste*) : *Freud, Moïse, saint Paul*

14h30 ***L'avenir d'une illusion***
Présidente : Monique Tricot
• Francis Cohen (*psychanalyste*) : *Crime et transmission : Freud, Jung et les concordances.*
• Marc Levy (*psychanalyste*) : *De l'origine de la croyance*

16h Pause

16h30 Président : Alain Deniau
• Jean-Jacques Blévis (*psychanalyste*) : *Autour de quelques avatars contemporains du «mythe religieux de l'Œdipe»*

17h30 Conclusions par Alain Deniau

Che vuoi ?

Nouvelle série n° 8, 1997

Le religieux

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris - FRANCE

L'Harmattan Inc
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9

SOMMAIRE

Editorial 7

Avenir d'une illusion

Le mythe religieux de l'Œdipe
Jean-Jacques Blévis 15
De l'origine de Dieu
Marc-Léopold Lévy 31
Crime et transmission
Francis Cohen 49

Le pari de la psychanalyse

L'engagement religieux à l'épreuve du transfert
Sylvie Benzaquen 63
Discussion
Okba Natahi 73
Que reste-t-il à la psychanalyse ?
Olivier Grignon 77

Le démon de la foi

Le psychanalyste aux bords du croire
Jean-Pierre Lehmann 93
Le vent, l'apparition...
Claude Rabant 105
La lettre de la Relige
Claude Maillard 117

Territoire des dieux

La fabrique des dieux
Eva Ferber 127

Lecture de *La fabrique des dieux* d'Eva Ferber
Jacques Hassoun 139
Réflexion sur le sacrifice védique
Jean-Mathias Pré-Laverrière 143

Altérité religieuse, altérité psychanalytique

Le bal du Yom-Kippour
Patrick Chemla 149
L'inespéré
Anne Dufourmantelle 159
Comment allons-nous aimer demain ?
Jean-Pierre Lebrun 165
Le religieux, sans fin
Alain Deniau 179

Actuel

Ne pas céder sur le racisme
Serge Reznik 185
Un antisémitisme peu ordinaire en séance
Sylvie Benzaquen 191
E.S.P. Belleville, 19e
Entretiens 197

Cabinet de lecture

Les ouvrages reçus *à Che Vuoi ?*

Le scribe de Claude Maillard
Lecture par Cécile Casadamont 207
Les travaux d'Œdipe de Cl. Dubarry, G. Garner, L. Mélèse, Ph. Réfabert
Lecture par Miren Arambourou 211
La main de l'Autre. Le geste, le contact et la peau. Approche psychanalytique de Joël Clerget
Lecture par Chantal Maillet 217

EDITORIAL

A l'instant où j'écris ces lignes, des nouvelles nous parviennent du Proche-Orient. Des fous de Dieu, à l'instar de ceux qui ensanglantent l'Algérie, qui ont détruit la civilisation afghane, qui ont permis à un assassin d'abattre un ministre israélien, à imposer à l'Iran un régime de répression radicale, se livrent a un acte terroriste propre à susciter parmi les survivants de ce massacre politique d'autres actions terroristes. Cette politique dominée par une pensée de la réplique n'est pas sans poser de questions à l'analyste, dans la mesure où elle ne cesse de mettre en scène un mode radical d'ensauvagement.

Aussi, la question qui se pose à nous serait la suivante : comment comprendre le retour au religieux ? Comment comprendre que cet affect accueille une telle adhésion de masse, sinon que ce sentiment relève non plus de « l'âme accablée », mais d'un « mouvement de l'âme » qui met d'autres *élans de cœur*, d'autres catégories intellectuelles en jeu.

Cette pensée n'implique d'ailleurs pas forcément un sentiment de croyance. Il pourrait même en être profondément dissocié. Charles Maurras, chantre d'une France « fille aînée de l'Eglise » et néanmoins excommunié par le Vatican, en fut le prototype avant guerre.

Depuis, une figure ne cesse de se développer, aussi bien dans les trois grandes religions monothéistes que dans les religions polythéistes : des militants politiques accrochés aux emblèmes de la pensée religieuse adhèrent à une praxis radicalement dominée par l'exclusion de l'autre.

Entendons-nous bien : ici ou là, des croyants restent ouverts au monde, ici ou là des croyants de convictions différentes se rencontrent, cependant que beaucoup d'entre eux adhèrent aux lois et aux principes de la République.

Reste qu'il n'est pas de machine de guerre plus élaborée que celle qui se soutient de l'adhésion à l'idée religieuse. En effet, si la croyance en une divinité semblait éteinte ou singulièrement affadie à la fin des années 20 de ce siècle, il n'en demeure pas moins qu'elle semble être redevenue une force consolatrice, lieu commun d'une société en proie à ses incohérences, à ses folies, à ses mensonges, allant parfois jusqu'à emprunter au décorum religieux et à sa structure — comme ce fut le cas pour le nazisme athée — des éléments propres à soutenir une politique meurtrière.

Aujourd'hui, la religion a cessé d'être uniquement l'expression d'un « cœur d'un monde sans cœur », pour devenir l'arme idéologique par excellence qui permet d'imposer le passage de « l'arme de la critique » à « la critique par les armes », au nom d'un discours qui met en scène l'inatteignable.

Ma génération a assisté à l'apparente mort du religieux, le passage par le culte du politique, le culte du soulèvement armé dans les pays du tiers-monde, la critique des thermidoriens russes au nom du fondateur de l'Armée Rouge qui sillonna l'ancien empire tsariste en train blindé pour finir, Prophète désarmé, par être assassiné à Coyoacan, mais aussi le culte de la Catalogne libertaire ou des images héroïsées de la Résistance.

Les livres qui nous contaient cette geste nous ravissaient et nos icônes républicaines ou révolutionnaires, nos chants qui magnifiaient le martyr des soulèvements armés nous semblaient, nous semblent encore aujourd'hui, sublimes.

Il est étrange de considérer que de la même manière que Neues Forum se délita en même temps que le régime ulbrichtien, le pourrissement de ce que Aragon dans sa période préstalinienne appelait Moscou la gâteuse (et son misérable avatar maoïste), laissa la place à du *rien*, à un vide idéologique remarquable. Considérons d'ailleurs que le religieux fit retour — comme d'ailleurs Lacan l'avait prévu dans *Télévision*[1] — à l'instant même de la disparition des restes pourris de la révolution bolchevique depuis longtemps trahie. Cette irruption révéla-t-elle ce qui était en jeu (du moins en partie) dans ce qui s'était dissous dans un misérable effondrement ? Nous serions en droit de le penser même si, ici ou là, une certaine cécité politique ne nous avait pas permis de discerner la part

1 LACAN (J.), *Télévision*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 53, 54.

réellement religieuse de certaines révolutions... comme ce fut le cas pour le FLN algérien que beaucoup d'intellectuels de ma génération avaient magnifié.

D'où la question : avons-nous été tout au long de cette histoire victime d'une *illusion*, d'une *illusion autre* qui ne nous avait pas permis d'entendre la part du religieux que recelait ces mouvements politiques ? Cette hypothèse pourrait avoir quelque consistance si nous considérons combien la croyance avait une place prédominante dans nos adhésions passionnées.

D'autre part, l'illusion religieuse, en particulier quand elle est déniée au nom de la tolérance, n'a-t-elle pas pour fonction la création d'impasses qui se révèlent redoutables à l'intérieur même de ce qui constitue le lien social ?

Notre subjectivité telle qu'elle peut être marquée par le religieux renvoie à une vérité : celle du meurtre premier, ce meurtre fondateur, aussi fondateur et aussi mythique que l'incorporation du père et qui se situe en dehors de toute rationalité.

Car tel est le paradoxe auquel nous sommes confrontés : nous tendons au rationnel et ne cessons de nous référer à ces phases mythiques — et en ce sens fondatrices d'un récit historique — qui représentent un véritable défi à notre *rationalité*.

Ou... en d'autres termes... la phase pré-historique qui fonde l'histoire même du sujet, relève de ce temps au cours duquel la dimension symbolique va s'articuler au réel du corps pour faire advenir ce qui relève de l'imaginaire. L'ensemble pourrait représenter cette rationalité *chère à Freud et à laquelle nous semblons ne pouvoir accéder qu'à partir du premier terme de l'historisation telle qu'elle s'inscrit dans le corps même du sujet*.

Une question ici s'impose : comment la rationalité de *l'exposé freudien peut-elle se démentir à l'endroit de l'historisation du mythe* ? La formulation même de cette affirmation pose problème, dans la mesure où Freud semble opposer l'histoire du sujet à la rationalité.

J'émets l'hypothèse qu'il s'agit peut-être d'une de ces impasses que l'introduction du RSI (Réel-Symbolique-

Imaginaire) par Lacan peut nous permettre de résoudre en décomposant en éléments simples, ce qui peut se présenter comme une aporie que Freud signale, *comme en passant*, et qu'il nous a laissé le soin de résoudre.

D'ailleurs ce terme de rationalité va apparaître dans le texte quand Freud se demande « pourquoi enlever [aux hommes] un moyen de satisfaire leurs instincts et vouloir le remplacer par des arguments rationnels ? »[1], question qui trouverait un début de réponse dans cette affirmation : « Un croyant est rattaché par certains liens de tendresse à l'essence de sa religion. »[2]

Ainsi, le terme *rationnel* viendrait s'opposer à celui d'*instinct* et à celui de *tendresse*, sentiments que Freud relie à une « prohibition de la pensée ». Aussi, Freud va-t-il considérer que « L'Avenir d'une illusion » n'a pour seul but que « d'attirer l'attention sur la nécessité d'accomplir un progrès dans la civilisation » en tournant le dos à l'aliénation religieuse.

Certes, il serait facile de rétorquer qu'une cure sans illusion aucune ne peut relever que de l'utopie. Qu'une analyse ne cesse d'interroger une succession, un ensemble d'illusions et qu'elle-même est capable d'en susciter un certain nombre. Mais peut-être s'agira-t-il de considérer ce qui relève des constructions qui s'inscrivent dans la relation transférentielle — dans son ici-et-maintenant — et ce qui relève d'une illusion, c'est-à-dire d'une croyance plus qu'ancienne que le sujet s'approprie pour l'inscrire comme une enclave aliénée dans sa subjectivité même.

« Je dois à la vérité » de me demander si ces constructions ne viendraient pas d'une certaine manière prendre le relais *de l'illusion (religieuse)*, si l'analyste ne prenait garde et s'il cède à la tentation de se prendre pour l'incarnation même du discours psychanalytique.

Faute d'avoir entendu la charge immense représentée par le terme d'*illusion* qui définit cette position étrange : *être le seul enfant aimé du père, le seul représentant du peuple élu, le seul successeur du grand théoricien*, beaucoup ont cédé à une redoutable et misérable illusion qui leur a fait jouer une

1 FREUD (S.), *L'Avenir d'une Illusion*, trad. par Marie Bonaparte, Ed. Denoël et Steele, Paris, 1932, p. 127.
2 FREUD (S.), *L'Avenir d'une Illusion*, *op.cit.*, p. 126.

première fois sous la forme d'un drame et aujourd'hui sous la forme d'une farce (comme l'écrivait Marx à propos de Napoléon le petit, répétant la geste de Napoléon Ier) quelques-unes des convulsions qui ont mis à mal le monde analytique français au cours du dernier demi-siècle.

Freud, pur produit du *Kulturkampf* a pu avoir *l'illusion* que la croyance telle qu'elle se manifeste dans la société pourrait dépérir. Il a donné à entendre à la fin de *L'Avenir d'une Illusion*, non sans quelque pessimisme, que l'analyste devrait pour le moins se garder de céder à cette erreur. Il n'a pas perçu que l'institution analytique n'échapperait pas à ces illusions.

D'où la question : comment l'analyste, sans importer dans l'espace analytique l'actualité, mais sans méconnaître cette part abîmée du sujet par l'histoire, peut-il traiter de l'actuel ?

Nous l'avons remarqué : le rapport de l'histoire à la rationalité a embarrassé Freud. Ou du moins, il a tenu à séparer — à juste titre — les deux éléments. Reste aujourd'hui la nécessité de les articuler, de ne pas laisser installer un hiatus d'artifice au nom d'une étrange piété qui tend à défaire « la rationalité » au profit de notre aliénation à un texte devenu à la longue historique sinon sacré.

Oublierons-nous que Freud, quand il a eu à se définir dans une lettre adressée à un pieux médecin américain[1], s'est désigné des termes de *juif infidèle*.

Quand donc les psychanalystes pourront-ils accepter de se définir — pour se défaire enfin de ce qui tend à se constituer comme une illusion faute d'avoir été réactualisé — comme des *psychanalystes infidèles* ?

Ces éléments de réflexion rendent compte après-coup de quelques-unes des contributions au Colloque sur *Le Religieux* sous l'enseigne duquel ce numéro de *Che Vuoi ?* est placé.

Jacques Hassoun

1 FREUD (S.), *Un événement de la vie religieuse* (texte faisant suite à *L'Avenir d'une Illusion* dans l'édition de Denoël et Steele, Paris, 1932).

Avenir d'une illusion

Le mythe religieux de l'Œdipe

Jean-Jacques Blévis

Si, depuis la naissance de la psychanalyse, la place centrale, fondatrice, que nous accordons à la parole dans la cure, est source de questions sans cesse renouvelées, il ne fait, par contre, aucun doute que l'efficace propre à notre pratique tient à la dimension symbolique qui opère en elle. Tout comme les mythes, et empruntant la formulation que Lévi-Strauss leur applique, nous pouvons dire que la cure psychanalytique produit une « efficacité symbolique » qui a des effets réels pour celui qui s'y engage.

Cette donnée fondatrice que Freud établit à partir de la (re)connaissance de l'inconscient, Lacan s'emploiera à en tirer les conséquences les plus structurales en conditionnant l'existence de l'inconscient à celle du langage. Pour y parvenir et dégager le tranchant de la découverte freudienne de son enfouissement progressif, il aura été contraint d'accorder beaucoup de son temps et de son travail à mettre en avant l'importance éminente de la parole et plus largement du langage, concernant ainsi tout le champ de ce que nous convenons maintenant d'appeler l'ordre symbolique. Il s'agissait alors de dégager la psychanalyse d'une prévalence peu à peu accordée à l'affect et à la bonne mesure d'une relation d'objet jaugée à l'aune d'une "réalité" que le psychanalyste était supposé garantir.

Ce faisant, un risque nouveau allait peser sur la psychanalyse : cette prééminence accordée au symbolique par rapport à d'autres dimensions de la vie psychique comme celles de l'imaginaire et du réel, trois catégories que dès 1953 Lacan

reliait ensemble, n'exposait-elle pas la psychanalyse à une dérive que nous qualifierons de religieuse ? Pour le dire plus directement encore, une telle pente — le « primat du symbolique » ou encore « l'autonomie du symbolique » — n'exposait-elle pas la psychanalyse à quelques connivences plus ou moins méconnues, avec ce que peut, par exemple, proposer notre modernité technique au malaise actuel du monde occidental avancé; formule qui mérite d'être précisée sans retard. Pour en rester un instant au plus près de notre présent, il suffirait de se référer au numéro de décembre 1996 de la revue *Esprit* qui a publié un dossier intitulé «"Malaise dans la filiation", désignant ainsi, et la crise de l'institution familiale et celle de la parentalité. Crise qui affecte les formes actuelles de la parentalité, elles-mêmes subordonnées pour une part importante aux progrès et contraintes de la biotechnique ainsi qu'aux nouveaux modes de reproduction des corps. Cette crise s'accompagne également de revendications politiques, morales et juridiques inédites en Occident, émanant notamment des mouvements féministes et homosexuels. En fait, ces mouvements ne font en cette occasion que répercuter certains courants profonds qui traversent nos sociétés et souligner les symptômes du malaise.

Afin d'illustrer ces courants, je citerai à mon tour un fragment d'article déjà cité par I. Théry ("Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence") dans ce même numéro de la revue *Esprit*.

> « La famille ne peut plus, désormais, prétendre se fonder sur des liens naturels, mais suppose le geste supplémentaire d'un amour librement consenti. Librement, c'est-à-dire sans référence à aucun préalable, fût-il le préalable de la différence biologique entre hommes et femmes, qui n'est peut-être que le dernier nom de nos superstitions. »[1]

Cette prise de position est assez représentative d'un certain discours, aujourd'hui volontiers qualifié de post-moderne : on y retrouve le réel de la différence biologique des sexes remisé au rang de superstition.

1 Alain David, *Le Monde*, 20 septembre 1995.

Le symbolique, et non un pseudo-symbolique, autorise pleinement, permet cette opération de rejet de fragments de réel dès lors que lui est attribuée une place dominante privilégiée. Les modes de retour de ces fragments de réel rejetés, dépendront du type de rejet mis en œuvre. Ils ne seront pas les mêmes en cas de *désaveu* ou en cas de *forclusion*.

Il serait assez aisé de montrer comment certains discours, notamment celui qu'illustre le texte d'Alain David, peuvent indûment se référer, explicitement ou implicitement, à Lacan pour cautionner leurs énoncés.

Que Lacan ait justement montré que la réalité (la réalité psychique freudienne) est profondément marquée, "infiltrée" de l'imaginaire d'un sujet, c'est-à-dire aussi du symbolique, n'implique pas que cette réalité n'ait pas de rapport et ne soit pas étroitement nouée au réel concerné ; d'où l'absolue nécessité de distinguer le réel de la réalité.

Une sorte de glissement s'effectue trop fréquemment de la distinction nécessaire du réel et de la réalité, à l'exclusion, au désaveu de ce même réel, au titre que la réalité est soit imaginaire, soit idéologique. Ce qui est ici, dans le texte cité, effectué.

Il est sûr que la réalité est pour une part tissée d'imaginaire, pour autant que l'imaginaire d'un sujet rencontre l'assentiment du collectif dans lequel il est inséré. Collectif avec lequel il partage une part de cette croyance imaginaire qui s'élève alors au rang d'un ordre symbolique. C'est ce que nous nommons un mythe. Le mythe raconte une histoire imaginaire, unit un ensemble et possède une efficace propre à constituer un ordre symbolique. Si le mythe exprime une vérité du sujet ou du collectif, son rapport au réel, par quoi le sujet ou le groupe est concerné, est beaucoup plus difficile à saisir. La force de la croyance partagée peut faire lien et sens pour le collectif comme cela le peut également pour un sujet. Pour autant, lorsque le réel devient l'impossible même à symboliser, le recours au désaveu et à la solution fétichiste ou religieuse, quel que soit l'objet élu et idéalisé, conduit alors la fonction symbolique ou mythique à verser du côté du religieux.

Il m'est apparu assez rapidement qu'il ne m'était guère possible de m'avancer, sans préalables, sur un terrain aussi miné.

Toute tentative d'approche et d'analyse psychanalytique de ce symptôme qui se déploie dans le social, s'expose à être elle-même soupçonnée de véhiculer des "préjugés religieux". Aussi devenait-il nécessaire de nous retourner vers notre discipline pour lui reposer, au plan de sa théorie, la question du religieux. A partir de là, une nouvelle hypothèse s'imposait : n'y aurait-il pas un dénominateur commun entre l'hypothèque que le religieux fait peser sur le symptôme social et celle qui ne cesse de guetter la psychanalyse, dès lors que les psychanalystes oublient que Freud jugeait vital que "sa" psychanalyse se démarquât du religieux. Rappelons qu'il se méfiait tout aussi bien des prêtres que des médecins, surtout s'il savait bien qu'il n'était ni possible, ni souhaitable pour la psychanalyse d'œuvrer en les ignorant.

Pour soutenir son objet et sa visée, la psychanalyse, qu'elle le veuille ou non, se trouverait ainsi devant cette exigence, que n'a pas éludée Freud, d'avoir en quelque sorte à retraverser tout le chemin parcouru par la religion, du fait même que la croyance est inhérente à qui parle comme tel. Il serait tout à fait possible de relire le parcours de Freud de cette manière, quitte à constater que, sur ce point, comme Lacan l'a souligné, il ne s'en est pas sorti.

Posons que les différentes formes d'impossible auxquelles le sujet est confronté, appellent des solutions différentes, selon qu'il s'agit de la religion ou de la psychanalyse. Sans nous y attarder, nous pourrions là faire référence à une des formulations possibles de cette différence de visée — celle que, par exemple sous une forme de vœu, propose C. Rabant dans son livre *Inventer le réel* :

> « Que la psychanalyse nous aide à construire une métaphore paternelle un peu moins étouffante que celle du monothéisme et de ses avatars. »

Qu'il existe une pente qui oriente la psychanalyse du côté du religieux, c'est ce que nous voudrions ponctuellement interroger. Cette pente religieuse, nous pouvons la constater à certaines orientations ou accentuations de la pratique. En ce qui concerne la théorie, les tensions, conflits, ruptures qui, dès l'origine, n'ont cessé d'agiter le freudisme, ont presque toujours mis en tension ces deux termes : religion et/ou psychanalyse.

Mais laissons de côté, pour aujourd'hui, et Reich, et Jung et Ferenczi... Laissons de côté, également, une approche plus systématique et sûrement plus fine du religieux, pour nous centrer sur la psychanalyse et en l'occurrence sur certains aspects de l'élaboration lacanienne.

Interrogé sur la psychanalyse et la religion, rappelons ici les appréciations de Lacan, à Rome en 1974 :

> « Les rapports de la psychanalyse avec la religion [...] ne sont pas très amicaux. C'est en somme ou l'un ou l'autre. »

Ce que, pour ma part, j'entendrai comme : cela ne peut pas être "et l'un et l'autre", en même temps, à la même place. Ou encore :

> « La psychanalyse ne triomphera pas de la religion. La religion est increvable. La psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas. »

Où l'on peut constater que Lacan n'était pas en reste sur Freud quant à l'affirmation d'une antinomie entre psychanalyse et religion, même si ni l'un ni l'autre n'ont tenu pour négligeable la croyance religieuse à laquelle ils n'adhéraient pas comme le soulignait M. de Certeau.

Aussi, est-il vraiment aujourd'hui souhaitable de tenir pour négligeable, fruit d'un égarement passionnel de l'esprit, l'athéisme jamais démenti de Freud ?

Sans doute, la religion que combattait Freud en « *rationaliste extrémiste* » comme il se qualifiait lui-même, était-elle celle qui répondait le mieux à cette névrose obsessionnelle, si pourvoyeuse en « interdit de pensée ». Aussi, Freud laissa-t-il de côté tout un autre aspect de la religion, celui qu'O. Mannoni situait comme étant la religion des prophètes et des saints : disons pour aller vite, la mystique, beaucoup plus ouverte aux questions de la folie ou, autrement, du féminin. Freud, lucide de cet état de fait en faisait la confidence avec regrets à R. Rolland, dans l'une des lettres, à lui, adressée.

> « Comme me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique

m'est aussi fermée que la musique », lui confiait-il.

Avant même de pouvoir en rendre raison d'une manière satisfaisante, la nécessité d'affirmer le caractère profane, agnostique de la psychanalyse, a d'abord été chez Freud une intuition doublée d'une ferme conviction. Simplement cette intuition qui ne l'a jamais lâché, il a dû, après bien des détours, tenter d'en donner, en guise de raison (ce qu'il a nommé un « progrès dans la spiritualité ») une illustration, si ce n'est une démonstration, sous une forme de fiction avec son *Moïse*, un « roman historique ».

Certes, Freud n'était pas Lacan, pas plus qu'il n'était structuraliste. Aussi n'avait-il, d'aucune façon, les moyens de rendre *raison* de structure, de la nécessité de maintenir le discours analytique en position d'extériorité vis-à-vis du religieux. Et sa raison, Freud la trouve dans la place du Père, à l'origine de la Loi pour autant que le meurtre (réel) du père est là pour la fonder. Seul, pour Freud, le père mort rend possible la loi symbolique (le meurtre du père, le mythe de Freud comme Lacan le qualifiait) et l'horizon de la castration (tout aussi symbolique).

Cette antipathie du discours analytique vis-à-vis du religieux, cette impossibilité réitérée d'en terminer avec ce conflit, nous incite à convenir que se désigne à cet endroit un problème qui n'est pas seulement un problème imaginaire ou idéologique. Plus fondamentalement, nous sommes requis de déchiffrer au lieu de cette question un symptôme, un fait de structure dont le réel insiste et que nous avons à élaborer théoriquement.

Le lieu stratégique de ce symptôme dans la théorie de Lacan a un nom : à savoir, *le symbolique*.

J'ai quelques raisons de penser que Lacan a été très tôt — plus tôt qu'il n'a bien voulu le reconnaître dans son enseignement — au fait de ce problème. Il me semble important de montrer que les élaborations du dernier Lacan ont leur répondant de questions dès le début de son enseignement. Pour autant nous ne pouvons que réfuter l'idée que toute la théorie de Lacan est déjà entièrement présente dès l'origine, de même qu'une lecture de son œuvre orientée par le recours au concept de coupure

épistémologique me parait devoir exposer cette œuvre à des forçages qui risquent de la rendre méconnaissable.

Nul concept (chez Lacan, mais aussi, d'une autre façon, pour la philosophie[1]) n'est plus complexe, hétérogène, changeant, évoluant par à-coups au fil du temps que celui du symbolique. Impossible de le faire jouer, de le penser sans l'associer et le différencier de ses formes *adjectivées* — fonction symbolique, ordre symbolique. Et surtout, dès 1953, comme nous le savons, Lacan articulait définitivement le symbolique à ses deux autres catégories : le réel et l'imaginaire.

A partir de 1953 et durant près d'une dizaine d'années, si Lacan a noué étroitement S, I et R, fort de l'appui pris sur l'idée d'un « inconscient structuré comme un langage », ce fut pour mieux développer une visée de l'analyse qui, entre autres, devait beaucoup à Lévi-Strauss (nous allons y revenir) et que nous pouvons caractériser par *le primat* donné au symbolique sur le réel et l'imaginaire. L'acte de symboliser, propre à définir l'opération analytique, venait donner consistance à cet avantage, à ce primat donné au symbolique.

Plus tard, Lacan est revenu à plusieurs reprises sur ce point d'histoire de sa propre pensée. Au moins à deux reprises, à ma connaissance. Je vous donne ou vous rappelle ces deux occurrences.

- Une première fois, en 1973, dans son séminaire *Les non-dupes errent* :

> « Vous avez toujours compris, mais à tort que le progrès, le pas en avant, c'était d'avoir marqué l'importance écrasante du symbolique au regard de ce malheureux imaginaire par lequel j'ai commencé en tirant dessus à balles, enfin, sous le prétexte du narcissisme. Seulement, figurez-vous que l'image du miroir, c'est tout à fait réel qu'elle soit inversée. »

- Une deuxième fois, dans son séminaire *R.S.I.*, le 14 janvier 1975 :

1 Cf. *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège International de Philosophie.

> « J'ai commencé par l'imaginaire (cf. le stade du miroir), j'ai dû mâcher ensuite l'histoire du symbolique, avec cette référence linguistique pour laquelle je n'ai pas trouvé tout ce qui m'aurait arrangé, et j'ai fini par vous sortir ce fameux réel sous la forme même du nœud. »

Il peut paraître curieux que, dans ce dernier passage cité, Lacan ne réfère son introduction du symbolique qu'à la linguistique, bien que cela ne soit évidemment pas faux. La linguistique structurale, et notamment le travail de Jacobson, ayant fourni à Lacan des instruments essentiels à son avancée pour asseoir sa conception de l'inconscient sur la structure et le fonctionnement du langage et de la parole. Mon étonnement tient à l'absence du nom de Lévi-Strauss, lorsque Lacan marque, à ce moment-là, sa reconnaissance de dette quant à son usage si singulier de la catégorie du symbolique. Nous sommes alors en 1975. Il convient ici de dater le propos puisqu'en fait pendant plus de quinze ans (1955 à 1970) Lacan n'a eu de cesse de faire référence à Lévi-Strauss, et plus précisément à son article de 1955, "La structure des mythes", plus qu'à son travail sur les structures élémentaires de la parenté. Nous pouvons en avoir la trace en plusieurs occurrences dès cette époque. La plus importante et la plus accomplie restant l'emprunt et l'usage qui en est fait dans la lecture du cas du petit Hans (Séminaire de la relation d'objet). Lacan y justifie l'introduction de la notion de mythe à partir de la place qu'y tient toute « une série d'élucubrations du petit Hans, non sans rapport avec les théories sexuelles infantiles ». La profusion imaginaire tout à fait extraordinaire dont fait preuve cet enfant lui permet de suppléer à la carence symbolique que Freud désigne être celle de son père. En fait, il s'agit pour Hans de suppléer symboliquement au trou d'angoisse ouvert par la double découverte de l'absence de pénis chez la mère et de son impuissance de petit garçon, dès lors qu'il est confronté au surgissement du réel de la jouissance masturbatoire, impuissance redoublée d'un autre événement réel lui aussi, la naissance de sa petite sœur Hanna. Ce Séminaire montre très bien comment le petit Hans utilise ses fomentations mythiques, ce que Lacan désigne comme « un progrès de l'imaginaire au symbolique » qui « constitue une organisation de l'imaginaire en mythe ».

L'appui trouvé chez Lévi-Strauss peut se localiser précisément en cette propriété du mythe d'être structuré par un ensemble d'éléments simples (des mythèmes) qui ont cette propriété de pouvoir permuter les uns avec les autres de telle sorte que « le mythe progresse, se développe, engendre de nouvelles variantes jusqu'à *épuisement* de la totalité des combinaisons »[1], dit Lévi-Strauss. Pour Lacan, c'est la puissance en action de l'imaginaire qui permet aux constructions mythiques de produire, jusqu'à épuisement (il reprend là le terme de Lévi-Strauss) une symbolisation du réel traumatique.

Je cite Lacan :

> « Tout le progrès opéré par Hans au cours de l'observation tient dans le détail de cette structuration mythique, c'est-à-dire dans l'utilisation des éléments imaginaires pour *l'épuisement* d'un certain exercice de l'échange symbolique. C'est ce qui finira par rendre inutile cet élément de seuil, c'est-à-dire de première structuration symbolique de la réalité qu'était sa phobie. »

Chez Lévi-Strauss, « l'épuisement » qui concerne le potentiel de variations du mythe n'est fonction que de la seule permutation de la totalité des combinaisons et n'implique non seulement nulle transcendance mais pas d'"Autre" du collectif puisque c'est lui, dans ce cas, le "sujet" du mythe. Le problème ne peut qu'être posé différemment chez Lacan. Si le mythe est bien comme chez Lévi-Strauss défini dans sa fonction comme opérant l'effectuation de la permutation des différents schèmes élémentaires qui le composent, sa visée et son "efficace" qui, bien que là aussi, seront qualifiés de symboliques, sont tout autres : il s'agit dans ce cas de produire du *sujet* à même de franchir cette étape de la castration dite symbolique. De telle sorte qu'est supposée à l'imaginaire du sujet, une sorte de puissance capable d'induire avec les éléments signifiants dont il dispose et, c'est là le point essentiel, par le truchement d'un autre (ici aussi bien son propre père que Freud, derrière lui) ce travail de symbolisation.

---

1 LEVI-STRAUSS (C.), *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, à la Société Française de Philosophie, le 26 mai 1956.

La dimension transférentielle, ici manifeste et directe en quelque sorte, fonctionne sur la mise en jeu d'un sujet supposé savoir pour Hans, à partir du moment où celui-ci fait preuve d'une sorte d'« *énergie du croire* » comme la nomme M. de Certeau[1], qui note avec pertinence que cette énergie du croire peut s'épuiser. C'est ce qui arrive lorsque le transfert n'est pas soutenu comme tel avec pour risque principal de voir l'analysant ou même parfois l'analyste s'employer à « fabriquer des simulacres de crédibilité »[2]; ce qui n'est pas le cas pour Hans.

Pourtant, cette opération et cette opérativité de la fonction symbolique, par le médium de l'imaginaire de l'enfant, rencontrent une certaine limite du fait que celui — en l'occurrence Freud en super-père symbolique — qui énonce pour Hans, sous une forme magistrale, la loi de l'Œdipe reste une sorte de "bon dieu" pour cet enfant. Comme le dit Lacan :

> « Freud ne s'impose ici aucune espèce de règle, il prend vraiment la position que je pourrais appeler divine — c'est du Sinaï qu'il parle au jeune Hans, et celui-ci ne manque pas d'accuser le coup. »[3]

La présence de Freud est si forte dans cette "cure" qu'elle est d'emblée envahissante et sans doute plus encore pour le père que pour Hans, ce qui n'empêche pas que s'effectue l'essentiel (même si au terme le parcours n'est pas achevé) de la symbolisation requise, afin que le garçon devienne un homme. Derrière le père réel, court, se profile un autre père, le père symbolique. Et bien que Freud, en cette occasion, se comporte en « maître absolu », comme le remarque Lacan, c'est le transfert de Max Graf sur Freud qui, à mon sens, contribue à lui donner pour Hans cette place de Père symbolique.

Ajoutons qu'à l'époque du séminaire sur la relation d'objet (1956-57), le père symbolique apparaît à Lacan comme « une nécessité de la construction symbolique que nous ne pouvons situer que dans un au-delà, je dirais presque une transcendance [...] et qui n'est rejoint que par une construction mythique. »[4] Et

1 DE CERTEAU (M.), *L'Invention du quotidien et arts de faire*, Ed. 16-18, UGE, Paris, 1980, p. 301-303.
2 DE CERTEAU (M.), *L'invention du quotidien et arts de faire*, Op. Cit.
3 LACAN (J.), *La relation d'objet*, Ed. du Seuil, Paris, 1994, p. 276.
4 LACAN (J.), *La relation d'objet*, Op. Cit., p. 127.

Lacan ajoute qu'il a « souvent insisté sur le fait que ce père symbolique n'est en fin de compte nulle part représenté. »[1]

Il est pourtant la condition requise pour que le père réel puisse faire don à son fils de la castration. Rappelons que le père réel, lui, se définit, au-delà des fantasmes de l'enfant, comme celui qui est l'agent de la castration symbolique. Le plus énigmatique, et sans doute le plus problématique dans cette explicitation théorique, c'est bien que soit confiée au mythe la fonction de situer la place du père symbolique. Mythe, « ce qui donne forme épique à la structure », comme le formule aussi Lacan, mais encore ce qui incarne le mieux « le mi-dire [qui] est la loi interne de toute espèce d'énonciation de la vérité »[2].

A quelles conditions cet « introuvable » père (symbolique), véritable figure « transcendante », ne restera-t-il pas pour le sujet dans le « ciel » ? C'est là assurément l'un des enjeux de la pratique psychanalytique. En 1970, Lacan est ainsi conduit à en conclure qu'« on ne peut tout de même pas se déclarer tout à fait satisfait que nous en soyons encore, dans la psychanalyse, au mythe »[3].

Après Freud, nous avons été formés à considérer la fonction mythique, le mythe, qu'il soit folklorique, religieux ou individuel, comme un opérateur majeur de l'« efficacité symbolique » propre à contribuer à l'avancée de la cure ; les constructions analytiques qui assurent cette fonction mythique, tout comme l'interprétation analytique qui porte sur l'équivocité signifiante, y occupent une place éminente dans notre pratique.

Lacan a très bien perçu qu'il ne pouvait en rester là et donner plus de consistance encore à ce qui à partir de cette époque s'était largement répandu chez les analystes, bien au-delà des cercles lacaniens et qui a nom : *le primat du symbolique* ; ou autrement formulé, la prééminence donnée au symbolique sur les deux autres catégories (l'imaginaire et le réel). Il est vrai que cet état des choses marquait un progrès, une avancée du point où Lacan avait trouvé la psychanalyse après la guerre et où la psychologie du moi imaginarisait, à tout va, la relation d'objet. Ce progrès, ce pas en avant du symbolique que Lacan a mis en place grâce à

1 LACAN (J.), *ibid.*
2 LACAN (J.), *Séminaire. Livre XII. L'envers de la psychanalyse*, Ed. du Seuil, Paris, 1990, p. 127.
3 LACAN (J.), *ibid.*, p. 127.

l'appui trouvé dans la linguistique et l'analyse structurale des mythes, n'a pas été sans lever le soupçon que quelque chose n'allait pas ainsi ou que du moins cette avancée risquait de faire long feu. En effet, cette primauté accordée au symbolique, après celle envahissante de l'imaginaire, laissait un peu dans l'ombre le réel, cet alors impensé de l'impossible.

Ce n'est pas qu'alors, pour Lacan, le réel n'existât point ; au contraire, puisque son paradigme R.S.I. date de 1953. Et même dans la lecture du cas du petit Hans, ce que Lacan met à l'origine de l'efflorescence phobique de l'enfant, c'est bien l'intervention du réel qui « frappe » à deux reprises et ébranle le monde de l'enfant dans ses repères les plus sûrs. Remarquons à cette occasion que le réel dont il est question ici n'est pas tout à fait le Réel dont il sera question plus tard avec le nœud borroméen. Dans le cas du petit Hans, comme nous l'avons constaté, le réel en jeu désigné par Lacan est plus proche de ce que nous nommons réalité que du réel, sans que la différence entre réel et réalité soit encore bien établie par lui. De même que n'est pas encore spécifié ce qui de la « réalité » d'un sujet doit à son imaginaire sans pour autant s'y réduire.

J'ai tenté de montrer que Lacan a eu très tôt l'intuition d'un risque de dérapage de sa théorie avec le primat donné au symbolique. Il ne formulera ses quelques mises en garde que par le truchement de réflexions mises dans la bouche de son ami Lévi-Strauss.

Dans le *Séminaire II*, après avoir indiqué que Lévi-Strauss « était là, au bord de la nature, saisi d'un vertige (nous traduirons ici *nature*, dans notre langage d'aujourd'hui, par réel sans doute plus que par réalité-. J.J.B.), à se demander si ce n'était pas en elle qu'il lui fallait retrouver les racines de son arbre symbolique »[1]. Lacan poursuivait plus loin :

> « Lévi-Strauss est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole, et dont il sent bien pourtant la valeur créative, car c'est une méthode qui permet de distinguer entre les registres [...]. Il oscille, et pour une raison qui

1 LACAN (J.), *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris, 1978, p. 48.

> peut vous paraître surprenante, mais qui est tout à fait avouée chez lui — il craint que, sous la forme *de l'autonomie du registre symbolique*[1], ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. »

Et, au cas où nous n'aurions pas compris, Lacan poursuit :

> « En d'autres termes, il craint qu'après que nous ayons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par l'autre. Il ne veut pas que le symbole, et même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque. Voilà ce qui est à l'origine de l'oscillation qu'il a manifestée quand il a mis en cause *la séparation méthodique* du plan symbolique d'avec le plan naturel. »[2]

Il ne s'agit sûrement pas de rapporter là les positions de Lacan à celles de Lévi-Strauss, mais plutôt de marquer combien Lacan, dès 1954, était averti des enjeux qu'impliquait, si ce n'est l'autonomie, du moins le primat du symbolique. D'autant que dans *La relation d'objet*, où il montre magistralement comment l'enfant avec de l'imaginaire produit du symbolique, Lacan n'hésite pas à qualifier le complexe d'Œdipe, pierre angulaire de la psychanalyse, le premier des *shiboleth* de celle-ci pour Freud, de « *mythe religieux de l'Œdipe* »[3].

Lacan y a insisté de différentes façons, nous ne saurions en analyse nous satisfaire d'en rester au mythe, et même lorsqu'il s'agit du plus efficient d'entre eux dans la psychanalyse. C'est ainsi que très tôt fut désigné un au-delà du complexe d'Œdipe :

---

1 Souligné par moi, J.-J.B.
2 LACAN (J.), *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *op.cit.*
3 LACAN (J.), *Séminaire. La relation d'objet*, p. 345.

> « Mais ce qui n'est pas un mythe, et que Freud a formulé pourtant aussitôt que l'Œdipe, c'est le complexe de castration. »[1]

C'est seulement en 1970 que Lacan s'affronte à la question de cet au-delà du complexe d'Œdipe pour envisager d'*articuler le mythe à la structure*, c'est-à-dire le mythe au réel. Il s'agira alors pour lui de soutenir que « la pointe de la psychanalyse est bel et bien l'athéisme »[2].

Ces contraintes logiques ont conduit Lacan, sans qu'il en ait eu vraiment le choix, à s'engager dans l'aventure inaccomplie du nœud borroméen. Pour rendre compte de la structure du réel et nouer topologiquement R.S.I. En quoi nous pouvons saisir que ces anneaux borroméens n'étaient pas, pour Lacan, métaphore ou nouveau mythe puisqu'il s'agissait précisément par ce recours à la topologie ternaire, puis quaternaire du nœud, de tenter de sortir la psychanalyse du mythe. Prendre en compte son réel et pas seulement sa vérité. Lacan sera amené à en conclure que son « appréhension analytique du nœud est le négatif de la religion »[3]. Echec ou pas, ceci est déjà une autre histoire.

Néanmoins, soulignons la conséquence directe de ces difficultés hétérogènes qui se manifeste en ce que nombre de lacaniens se sont employés à donner leur propre interprétation à cette formulation par laquelle Lacan a tenté de situer au mieux une possible sortie « topologique » de la dominance du symbolique.

> « Que le réel surmonte le symbolique en deux points, c'est précisément ce dont il s'agit dans l'analyse. »[4]

Je ne souhaiterais pas conclure sans indiquer qu'une lecture de Lacan où, cette fois, une prééminence serait donnée, non plus au symbolique, mais au réel, serait potentiellement tout aussi dangereuse, bien que différemment, pour la conduite des cures. On peut d'ailleurs constater ici et là les effets de cette idéalisation du réel dans le lacanisme. Non pas que dans la cure

1 LACAN (J.), *R.S.I.*, non publié (le 9.12.1975).
2 LACAN (J.), *Les Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p. 820. ("Subversion du sujet et dialectique des désirs dans l'inconscient freudien", 1960).
3 LACAN (J.), *L'envers de la psychanalyse*, p. 139.
4 LACAN (J.), *R.S.I.* (14.1.1975).

nous n'ayons sans cesse, et du fait du cadre de l'analyse, à opérer à partir de la mise en jeu du réel (d'un bout de réel), afin que l'analysant se saisisse de l'opportunité de symboliser quelque chose qui ne l'était pas encore pour lui. Ce risque, pour l'analyste, serait là aussi qu'il s'imagine être le "maître" opérateur de ce réel alors qu'il n'y a en ces occasions assez rares que "chance" à saisir de la contingence d'une rencontre.

Mais sans doute apparaît-il plus que jamais nécessaire de mettre en relief en quoi la prédominance accordée au symbolique, si ce n'est même sa supposée autonomie, oriente la pratique de l'analyse sur une pente religieuse[1]. Cette sorte de réification du symbolique mène, de proche en proche, à en user afin d'éviter le roc du réel, là où il y a de la privation, condition de tout abord de la castration. Cet escamotage du réel viendrait rendre compte de ce que le symptôme du malaise, évoqué au début de mon intervention, serait à situer aux confins de la perversion sociale.

Autant dire que l'empire du symbolique et l'appel très actuel au mythe se font sentir de manière toujours plus pressante, bien au-delà de la psychanalyse. Certains, dont P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, plus lucides que d'autres, ont tiré une sorte de signal d'alarme salubre dans leur petit livre sur *Le mythe nazi*.

Quant à nous, psychanalystes, nous savons simplement que nous revient la responsabilité d'une discipline dont l'avenir dépend beaucoup du sort que nous réserverons à nos propres illusions.

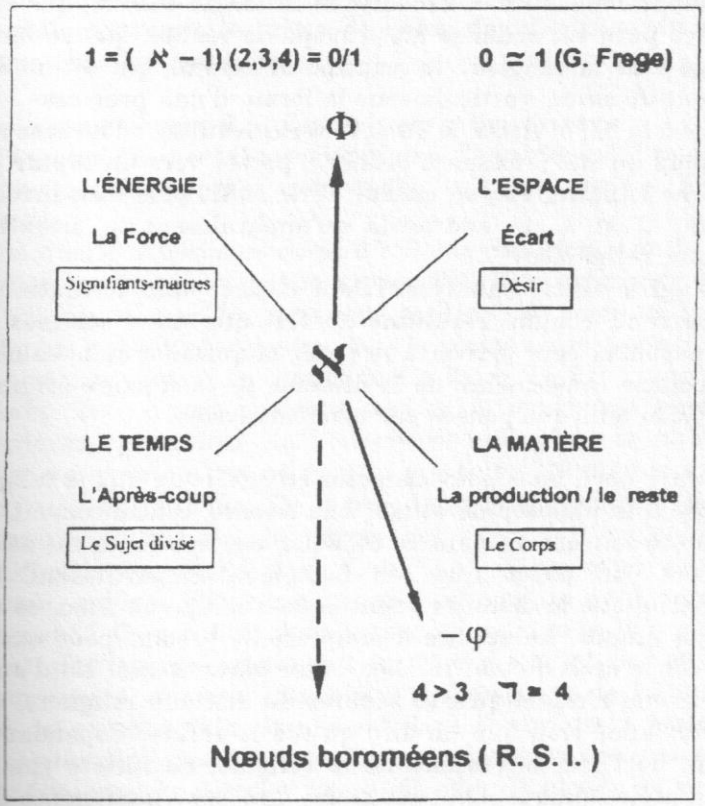
1 Une note en bas de page du livre de J. Allouch (*Freud et puis Lacan*, E.P.E.L., 1993, p. 112), sur laquelle je suis tombé, en cours de route, recroise mes hypothèses : « Ce conservatisme [celui qui s'installe aussitôt qu'un frayage s'avère effectif] ici, a nom "primat du symbolique" ; il a ses lettres de noblesse dans Lacan et encore de beaux jours devant lui puisqu'il est ce par quoi, notamment le frayage de Lacan confine à la religion [...] le lacanisme n'en est pas sorti, il faudra encore un peu de temps pour qu'il se trouve en position, s'il persiste, de devoir en payer l'addition. »

De l'Origine de Dieu

ou

la cause de Dieu en tant que conséquence d'une fracture de la division originelle[1]

Marc-Léopold Lévy



1 Je remercie Anne-Marie Picard pour le travail de retranscription et de mise en forme qu'elle a accompli ici.

La phrase qui précède celle-ci ne figure pas dans le livre.[1]

Nous étudierons ici la croyance comme une nécessité (au sens aristotélicien du terme) de la structuration psychique, en analysant son principal objet, "Dieu", non comme un mythe, mais comme un phénomène d'expérience lié à l'éprouvé du sens : l'expérience du sens lorsqu'elle reste articulée à l'hallucination primaire de l'objet de besoin participe de la magie : la simple invocation du mot ferait apparaître la chose convoitée et totalement comblante. C'est lorsque la magie échoue, que cette croyance pure est soumise au principe de réalité, que se fera le passage vers la religion : le principe de réalité, qui est un *Pas-tout-tout-de-suite*, s'articule sous la forme d'une promesse : « Si tu obéis à la loi, la chose, le Tout, te seras restitué. » La chose n'est plus alors qu'une jouissance promise, portée vers un avenir plus ou moins lointain, elle se mérite, il ne suffit plus d'en invoquer le nom. C'est à cet endroit-là qu'apparaissent la morale et l'éthique religieuses.

Il s'agira ainsi d'analyser Dieu comme une formation de l'inconscient, comme résultant du fait que nous sommes des êtres parlants, pour arriver à se poser la question de la cause de Dieu comme conséquence de la division, de la fracture originelle — division telle que pensée par nous, analystes.

D'autre part, nous pouvons poser en ouverture que le religieux s'oppose à la philosophie et non à la science, contrairement à ce qu'il a été souvent dit dans ce colloque, car la science est neutre. Ce n'est pas parce que les fantômes disparaissent avec l'électricité que le discours scientifique s'occupe de Dieu, ce n'est pas son propos. La science a simplement besoin, pour exister, qu'on ait le droit de mettre Dieu entre parenthèses. En d'autres termes, elle n'existe qu'à se séparer du discours religieux, mais ce serait aller trop loin de dire qu'elle le réfute. Cependant, le concept de Dieu, le ressenti de la religion, ne résiste pas à la Raison philosophique. On peut même dire que l'intelligence de la théologie réside dans sa tentative de faire tenir debout des choses contradictoires (comme nous le verrons), d'essayer de résoudre les apories qui apparaissent lorsque l'on met Dieu en regard de la Raison philosophique. D'ailleurs toute tentative des philosophes

1 Incipit de *Les Spaghettis d'Hitler* de J.-B. Harang, Grasset, 1994, p. 9.

de justifier le religieux ravale la philosophie au rang de prêche et la fait sortir des lois de la Raison.

Dieu n'est pas le joker de la Raison : ce que je ne comprendrais pas, par exemple le tonnerre, j'en ferais un dieu ? Ce dont je ne peux prouver la raison, je dis que Dieu en est la cause ? C'est l'inverse qui est vrai : Dieu est un fait d'expérience qui explique l'existence de la Raison. Ce n'est pas par manque de raison que l'on a inventé Dieu comme les croyants et les non-croyants le croient : les croyants parce qu'ils pensent que Dieu est la seule explication possible à ce qui est inexplicable ; les non-croyants parce qu'ils y voient une abdication de la Raison devant ce qui paraît inintelligible. C'est par un mécanisme secondaire que tous les êtres parlants invoquent ce même type de causalité, que celle-ci prenne la forme de Dieu, des dieux ou du monde comme chez les Asiatiques.

Dieu comme phénomène d'expérience et lieu du sens

Pourquoi Dieu est-il un phénomène d'expérience ? Les gens en parlent ainsi : « Je l'ai rencontré », « Il m'a parlé ». Dieu se ressent.

De quelle expérience s'agit-il ? D'une expérience de la petite enfance que l'on peut mettre en parallèle à la prégnance du lieu de naissance, car le sujet en gardera la trace à jamais : quelqu'un qui est né et a vécu dans la plaine ne supportera pas ce qui arrête le regard, se sentira mal à l'aise dans le bocage, dans la forêt : ce qui sera apaisant sera de retrouver ces sensations premières, primaires de l'ouverture infinie de la plaine ; *a contrario*, pour qui est né dans la montagne, la plaine, vaste et vide, sera angoissante. De même, lorsque l'organisme humain se trouve frappé par la parole des autres, il va subir une modification irrémédiable. C'est que dans cette première adresse, quelque chose commence à devenir un petit peu sujet. Comment ? Ce qui était dans l'ordre du code, dans le registre de la satisfaction va subitement en être éjecté et par là même commencer à *ek-sister* (au sens d'Heidegger et de Lacan : *être hors de*) et entrer simultanément dans l'ordre de la jouissance. Cette première expérience fondamentale est un arrachement qui nous fait, dans un premier temps, décoller du monde du besoin et donc de l'inceste. Ce qui s'y produit est une sensation d'être écarté du réel et, dans un deuxième temps, d'*ek-sister* hors de ce réel, ce quelque chose qui cherche à nous anéantir : cette sensation d'écart fonde les balbutiements de notre conscience : elle est celle

de la première jouissance[1] qui, remaniée, s'appellera le désir. C'est que lorsqu'on est frappé par la parole, un premier sens, un premier nom nous est donné dont la signification est en fait : *nous-mêmes*. Cette signification, qui vient de l'effet d'adresse, se trouvera obligatoirement perdue puisque la surface frappée par la parole de l'Autre — surface sur laquelle s'inscrit le refoulement originaire — a été définitivement modifiée une fois traversée par ce tout premier sens. Restera la sensation qu'*il y a du sens* car l'enfant sait que ce qu'on lui dit *a du sens*, comme lorsque nous entendons une langue étrangère, nous savons que cela veut dire quelque chose même si nous n'en comprenons pas la signification ; c'est cette même signification qui viendra plus tard, chez l'enfant, entamer le pur sens — "entamer" de la même façon que dire une messe en français modifie le sens énigmatique d'une messe en latin qui est plus proche, si l'on peut dire du mystère de la divinité. Donc, *il y a du sens*. On l'a ressenti. C'est sur cette expérience du pur sens, recouverte ensuite par la signification, que Dieu vient à l'esprit. Et ce que je pose ici, c'est qu'avant d'être le trésor des signifiants, Dieu, au minimum, c'est ce lieu du sens. La croyance (qu'« il y a du sens ») est ainsi un phénomène universel pour tout être parlant. Et je ferai de Dieu le référent même de cette croyance, son acmé — à partir de ce point de naissance, on ne fait en fait que *décroire*[2].

Pour esquisser le lieu de cette expérience de Dieu, disons qu'elle serait à situer dans un entre-deux qui est aussi un espace constitué par le croisement de deux croyances, un croisement en

---

1 Cette jouissance de se sentir *sujet de l'écart* se retrouvera dans la jouissance d'être dans l'écart entre les signifiants (rappelons la formule de Lacan : « Un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant », que je reformule souvent ainsi : une cigarette représente un sujet pour une autre cigarette ; ou un verre représente le sujet (alcoolique) pour un autre verre...). La deuxième jouissance, celle que tout le monde connaît, est la jouissance incestueuse qui consiste à vouloir retourner à l'état animal, à l'état de la satisfaction du besoin — dont la mère est le premier représentant. On cherche donc à annihiler ce trouble causé par l'adresse de l'Autre, pour retourner à quelque chose, pour trouver cet *objet* qui annulerait l'écart, objet que l'on ne doit pas trouver sous peine de s'y perdre.

2 Notre colloque porte sur la croyance, mais peut-être devrait-il en fait s'intituler : "La décroyance"... Car le psychanalyste n'a à faire qu'avec la décroyance : en effet, le symptôme est une croyance, une incarnation du phallus dans soi et dans l'Autre (être ou avoir le phallus) — la fin d'analyse, d'après Lacan, portant sur le fait de savoir que *l'on n'est pas sans l'avoir et qu'on n'est pas sans l'être*. La psychanalyse nous montre que le symptôme (pas le sinthome) tombe quand il a perdu du sens (et l'interpréter, c'est lui donner du sens) ; voir "Le Cache-sexe de la vérité," in *Les Voies de la psychanalyse : mensonge et vérité*. Actes du colloque d'Ottawa de mai 1996, Dir. par Mona Gauthier, Montréal, Paris, L'Harmattan (à paraître).

forme de chiasme qui permettra immédiatement de différencier *croyance* et *certitude*.

1) *Une croyance obligée*, celle qui est au fondement d'une certitude particulière qui est celle-ci : *Ce qui a été, sera*, ou, comme le dit Scarlett O'Hara : « Demain, sera un autre jour ! » Ou comme le dit Lacan : « Le Réel, c'est ce qui revient toujours à la même place ».

Cette croyance est celle en la *permanence* : on y croit même si on n'en sait rien.

2) Le deuxième espace est celui d'une *croyance impossible*. Il s'agit d'une certitude et d'un savoir : *Je vais mourir* ; certitude et savoir auxquels, en fin de compte, je ne crois pas, ce qui m'empêcherait de vivre. On n'y croit pas même si on le sait ou comme le dirait Lacan : « La mort est insubjectivable. »

Dieu (et) le Père

Mais comment passe-t-on du sens à Dieu ? Il faut comprendre que Dieu a comme le Père une place toute faite, une place qui est déjà marquée. Voyons comment cela peut se penser.

On a d'abord conscience de la mère (celle qui donne les soins) dans le jeu de sa présence et de son absence. On comprend qu'on ne peut la convoquer à notre gré et donc qu'elle ne fait pas partie de nous : elle devient alors autre, autre que nous. A ce temps de la mère, correspond un état de la langue où « il y a du rapport sexuel », c'est-à-dire : « une place pour chaque chose et chaque chose à sa place ». Pas de métaphore et surtout pas de métonymie... Le monde marche droit car il est empreint de la non-coupure : la souris est la femelle du rat, la grenouille du crapaud, le sillon est fait pour la charrue, papa pour maman ; il y a le Bien et le Mal. Le futur sujet est au centre d'un monde paradisiaque où il n'y a pas de ratage. La langue y est encore incestueuse : elle décrit un paradis où la récompense couronne le mérite, où la punition est proportionnelle à la faute, etc... où tout marche parfaitement. Cette langue-là, que l'on appelle *maternelle* et dont on est à jamais nostalgique, fait référence à un monde harmonieux, un monde où il y a encore du besoin et de la satisfaction sans l'écart de la jouissance. Et c'est dans cette première croyance, que naîtra la magie : c'est-à-dire le pouvoir d'obtenir la chose, simplement en invoquant le mot, de devenir un bon chasseur, en dessinant le lion... Dans cet univers-là, on apprendra à gérer le premier traumatisme, c'est-à-dire le sentiment du "trop" et du "pas assez" qui sont liés à la maîtrise du temps de la mère : elle est trop là ou pas assez, elle prend trop de temps ou pas assez quand vous l'appelez. C'est dans cette

possibilité de faire sortir la mère de son temps à elle, que se greffe le narcissisme primaire, le vécu d'une maîtrise sur le monde où l'on est assuré de pouvoir faire quelque chose, que nos actes et nos paroles auront une prise : si elle est trop présente, il n'y a pas d'écart donc pas de désir ; si elle ne vient pas, s'il n'y a pas de réponse, alors naît un sentiment d'impuissance, de rage où le futur sujet finira par croire que ça ne sert à rien de se décarcasser, que ça ne change rien car il n'a de toute façon aucune prise sur le monde.

Dans cet état-là où la mère devient peu à peu séparée, dans ces problèmes d'appel à gérer, de pulsions invoquantes, vient la place du Père. L'enfant va s'apercevoir que ce qui justifie l'absence de la mère, en dehors du registre du besoin (changer le frère, nourrir la sœur, aller travailler, etc....), c'est la présence de quelqu'un d'autre. Il appréhende donc qu'il n'est pas complètement satisfaisant. A l'interrogation : « Qu'est-ce qui fait courir la mère ? », va se donner une réponse incarnée : le père (il faudrait plutôt dire « l'homme de la mère » ou mieux « l'Autre de la mère »). Il surgit alors à une place déjà prête pour lui d'où il va signifier le sujet comme être et comme manquant et, par sa présence, énoncer : « Je suis plus apte que toi à répondre à ce que désire la mère ». Avant d'être le représentant du désirant (parce qu'il en a les attributs visibles), le père est en premier lieu le représentant du désirable — ce n'est pas la mère qui est de prime abord le désirable car elle appartient, en premier lieu, à l'ordre du besoin, de la nécessité ; c'est seulement une fois éclairée par le désir du père, dans un troisième temps donc, qu'elle deviendra le désirable pour le sujet. Ainsi, on pourrait dire que le premier dieu est un dieu maternel, imprévisible : il est celui du premier temps lorsque les raisons des départs et des absences de la mère nous sont inconnues. Il est un dieu insensé, arbitraire, celui du pur vouloir. Il faut s'en concilier les bonnes grâces par des sacrifices, en s'offrant à lui. Quand le père intervient et me nomme comme complètement séparé, il me signifie comme manquant. Avant, je suis ce qui comble la mère, dans un rapport sexuel possible, si l'on peut dire. Le deuxième dieu nous introduit dans le manque et la raison du manque mais il garde quand même un rapport avec la mère, dans le sens qu'il nous veut du bien. Un dieu qui ne s'occuperait pas de nous, qui serait complètement hétérogène à nous et dont on ne pourrait rien savoir, nous serait complètement indifférent...

Il y a donc deux croyances à distinguer : 1) le mot convoque la chose ; 2) il y a du sens. La première croyance fonde la magie et

l'ésotérisme et peut s'articuler ainsi : « Il y a du rapport sexuel puisque je ne suis pas un effet du hasard, puisque je suis pour Dieu et que Dieu est pour moi ». Et la deuxième comme ceci : « il y a du sens qui me dépasse, qui est complètement hétérogène. Il y a de la transcendance ».

Dieu existe mais ne consiste pas

Qu'est-ce à dire ? Pourquoi Dieu n'a-t-il aucune consistance ? Parce qu'il est impossible. En effet, les attributs qu'on lui a alloués ne fonctionnent pas ensemble, ne vont pas avec sa consistance : comment, par exemple, être tout-puissant et poser un acte ? La toute-puissance suppose qu'il n'y ait aucun acte. Car ce dernier ne peut être tout, le Tout. Il entraîne une limitation du champ des possibles puisqu'une seule possibilité a été choisie — certains, par exemple, ne posent jamais d'actes pour garder leur toute-puissance. On ne peut pas, par ailleurs, être juste et miséricordieux comme est supposé l'être Dieu, ou être une totalité auto-suffisante et avoir besoin de l'autre... Si Dieu est Tout, pourquoi a-t-il créé l'Homme ? Telles sont les sortes d'impasses que doit résoudre la théologie.

Je citerai pour illustration un passage du livre de Jean d'Ormesson, *Presque rien sur presque tout* (Gallimard, 1996), qui montre très bien les impasses de Dieu comme consistant :

> « Avant le tout, il n'y avait rien. Il est déjà difficile d'imaginer le tout, avec ses plans successifs et ses replis sans fin, ses escadrons de cuirassiers, ses champs de coquelicots ; se figurer le rien est une tâche impossible. De la pure absence, il n'est permis de rien dire. Quel repos ! Quelles délices ! En chacun d'entre nous, dans le silence des profondeurs, flotte encore quelque chose de la nostalgie du néant. Avant que le commencement se mette à commencer, le rien était le tout. Il n'y avait pas d'espace. Il n'y avait même pas de vide : tout vide exige du plein. Il n'y avait pas de lumière. Il n'y avait rien du tout et moins que rien du tout. Il n'y avait pas de temps [...]. Il n'y avait pas d'être. Mais il y avait de l'être. Car l'être est ce qui est depuis toujours et pour toujours. Il y avait un être infini et éternel qui se

confondait avec le néant, et par conséquent avec le tout.

De cet être hors du temps, hors de l'espace et du temps, les êtres dans le temps n'ont le droit de rien dire. Pour aller vite et pour faire simple, on pourrait l'appeler Dieu. Dans une éternité et un infini qui sont fermés à jamais aux êtres dans le temps, Dieu est le nom le plus commode pour le néant et le tout. Le néant et le tout nous dépassent de si loin qu'on ne peut rien en dire. On ne parle pas de Dieu quand on est emporté dans le temps. On peut parler à Dieu, on ne parle pas de Dieu [...].On ne peut rien dire de lui puisqu'il n'existe pas et qu'il se confond avec un tout qui se confond avec le néant. N'existent que les êtres dans l'espace et le temps. Dieu n'existe pas puisqu'il est éternel.

L'éternité toute seule, dans un néant qui était le tout, aurait pu durer, sinon pour toujours, du moins à jamais. Il n'y a pas d'autres mystères que celui des origines [...].

Ce qui fait la singularité extraordinaire du big-bang, c'est qu'il constitue le seul événement de l'histoire à n'avoir pas de passé [...]. [Cela lui] confère la seule liberté qui ait jamais existé dans le tout. Dieu, qui est tout-puissant puisqu'il est éternel et infini, n'exerce pas sa liberté d'action dans son éternité sans bornes qui se confond avec le néant. Il ne l'exerce pas non plus dans notre tout qu'il a livré au temps et au mécanisme implacable de la cause et de l'effet où il n'intervient pas. Il n'y a qu'une occasion où sa liberté se déploie et se déchaîne : c'est juste avant le commencement, dans ce no man's land métaphysique où le commencement va commencer mais où il n'a pas encore commencé. Au premier centième de millième de seconde du big-bang, il est déjà trop tard : le temps est déjà en route, le jeu de la cause et de l'effet est déjà enclenché. Dieu a déjà passé le relais, il s'est déjà retiré dans l'ombre de son éternité : il a confié le tout aux mains de la

> nature, qui le confiera plus tard, beaucoup plus tard, dans quinze millions d'années, aux mains d'un troisième larron, un nouveau venu arrogant qui succédera à la fois à la nature et à Dieu et qu'on appellera l'homme. »[1]

Et si Dieu *existe*, il existe comme l'inconscient existe, comme le phallus existe, comme les racines négatives ou le nombre imaginaire existent : il est un être sans étant, une supposition. Au même titre que la jouissance féminine hors phallus qui n'existe qu'à être supposée — certains l'oublient en lui prêtant une consistance —, et que Lacan place du côté des femmes parce qu'elle est une jouissance à venir, mais que l'on peut espérer ; du côté des hommes, de l'obsessionnel, la jouissance est de l'ordre du passé, ayant déjà été, elle serait alors "retrouvable" en tant que jouissance totale du Tout-phallique, ce qui revient au même : il s'agirait d'espérer ou de retrouver le temps où on était le bout de la mère et où on avait le bout qu'il fallait, etc.... Supposition donc comme Dieu. Une supposition qui est de l'ordre du génitif mais aussi du partitif et que, pour être plus exact, il faudrait énoncer ainsi : *il y a du Dieu*. Il est du partitif, pourquoi ? Comme un morceau de pain montre la relation au pain en entier, il est à la fois la coupure d'avec le réel et le réel lui-même. Dans cet écart-là, vient la Loi, notre loi à nous, celle de l'être parlant et désirant, une loi qui n'a rien à voir avec la loi naturelle et qui se fiche éperdument de la loi de la gravité![2] Dieu représente cette coupure et ce de quoi on est coupé : il représente la partition elle-même. Cela est un des grands apports du judaïsme. A l'inverse des religions monothéistes qui rendent compte de la coupure, les Dieux grecs ne sont pas vraiment coupés des humains. Ils restent des surhommes qui font lien entre le Cosmos et l'humanité : à

---

1 Cité dans *Le Nouvel Observateur* du 28 déc. 1995-3 janvier 1996, p. 8.

2 On est effectivement coupé du registre du besoin, des lois de la nature, de la *physis*, mais n'oublions pas qu'on continue quand même d'y participer. Si, effectivement, l'animal tombe malade quand son système immunitaire est excédé, dépassé par l'environnement, et que nous sommes plutôt malades de la jouissance et du signifiant, malades du *mal-dit*, il ne faudra pas oublier que, comme je l'ai montré ailleurs ("Contrainte par corps *et Habeas Corpus*," dans *Che Vuoi*. n°2 : *La Contrainte* (1994), pp. 73-84), nous avons un corps fait de trois instances : un corps comme effet de la langue, un corps qui se déduit de l'autre et puis le corps animal dont on ne sait rien. Mais que l'on en soit séparé ne dit pas qu'on y est complètement hétérogène. Quelque chose reste du principe de vie avant qu'il ne soit entamé par les pulsions de mort. Certains sujets qui paraissent dépressifs, suicidaires, se battent comme des beaux diables lorsqu'ils leur arrive quelque chose de grave. C'est là le corps animal qui parle : ce corps est sans doute complètement subverti par le signifiant et par la langue mais qu'il soit subverti ne dit pas qu'il ne participe plus de l'animalité.

moitié incarnés, à moitié animal, ils sont de même nature qu'elle, même si c'est à des degrés différents ; ils jouent en fait avec l'être humain. Dans le polythéisme des dieux grecs, il n'y a pas de rupture dans la causalité entre les Dieux et les humains, et Dieu n'est pas « pour moi », il est pour la Cité, pour Athènes, etc... En cela, il s'oppose au dieu personnel des trois grandes religions véritablement monothéistes que sont le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Dieu y est un dieu historique : « Je suis le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, je suis l'Eternel, ton dieu ». Il vous amène dans une histoire, répond de votre individualité : c'est un dieu « pour vous », qui vous sort des lois de l'engendrement de la causalité. Il s'adresse à vous et pas à un autre[1]. De la même façon que passer de « il y a *du* Père » à « il y a *un* père » est problématique, passer du partitif : « il y a du Dieu » à « il y a un Dieu (pour moi) » a marqué l'histoire du sujet et fait événement dans celle des religions. Mais passer du *du* au *un* participe de ce que Freud a appelé le roman familial. C'est quand il s'adresse à nous comme dieu historique, qu'il devient un dieu. C'est quand je suis *un* pour lui, qu'il devient *un* pour moi.

En effet, c'est bien en tant que compromis entre les théories sexuelles infantiles et le roman familial que Dieu fait réponse et symptôme. Les premières sont de la *physis*, des lois de la nature, elles proposent des réponses à la question du *comment*, c'est-à-dire : « comment viennent les enfants ? ». On peut y répondre par « la petite graine dans maman » ou par un schéma plus compliqué, celui des spermatozoïdes et des ovocytes, mais ce n'est pas vraiment ce qui intéresse les enfants. Ce qu'ils veulent savoir, c'est « pourquoi ? »[2]. Quelle est l'énigme du désir à l'origine, du Big Bang ou équivalent jusqu'à nous ? Ainsi, même si on trouvait exactement la vraie théorie du monde, on n'aurait pas la réponse à la question fondamentale : « Pourquoi sommes-nous là ? Pourquoi suis-je là ? ». On aurait seulement un effet de causalité au niveau implacable de la *physis*. C'est pourquoi il y a Dieu. Lui, ne répond pas à cette causalité du *comment*. Il est plutôt à situer du côté du *pourquoi*, celui du roman familial, c'est-à-dire des histoires que l'on raconte et que l'on s'invente autour de notre naissance, histoires qui répondent à l'énigme du désir parental :

---

1 L'autre grand apport du judaïsme concerne la sortie possible du manichéisme même si sa mise en forme lui est postérieure, pensée manichéiste où la lutte entre le Mal et le Bien est remplacée par un lien de nécessité entre les deux : le Mal y est en effet nécessaire au Bien (comme dans la psychanalyse, le sublimer, c'est transformer le Mal pour en faire du Bien, ce n'est pas tuer le Mal).

2 Cf. sur ceci : "La Cigogne et le kabbaliste ou *du comment et du pourquoi*," in *L'Imaginaire de la théorie*. A.-M. Picard, Ed., *TEXTE*, n°17/18 (Toronto, 1995), pp. 233-242.

qu'a-t-on voulu pour moi, de moi ? C'est à cette énigme que Dieu fait réponse et non aux mystères de la Création. Il vient, en lieu et place, nommer ce mystère-là, « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire ». Il est la réponse à la question du sens : il est mon sens. Le sujet passe ainsi de « il y a du sens » à « il y a un sens » pour aboutir à « j'ai un sens ». Et ce sujet n'a de sens que dans le désir de l'Autre : si je sais ce que cet Autre m'a voulu, j'ai une boussole pour m'orienter. C'est pour cela que l'être humain est toujours à se demander ce que lui veut Dieu.

Dieu est donc bien un reste de nous, et nous sommes en reste de Dieu.[1] C'est pour cette raison que l'on est obligé de dire que Dieu est fait à notre image. Comment et pourquoi ? Si le sujet, hors-la-loi du besoin, est un reste, un déchet, Dieu vient comme nécessité pour restaurer cette position de reste en lui donnant de son éclat, de sa sainteté : Dieu est en quelque sorte un *super-sujet divisé non castré*, donc impossible. Ainsi, Dieu est fait saint, immanent, transcendant, et par là devient garant du sacré de la position du sujet. Et si pour les Chrétiens, Dieu souffre « à cause de » nous, c'est que nous sommes sa jouissance, son reste et donc sa castration. C'est cette impasse que résout Jésus : l'incarnation de Dieu dans un homme est la présentification même de cette aporie, aporie qui est faussement résolue car Dieu en perd ses qualités : Dieu s'abandonne ! Dieu ne peut donc être divisé entre lui et nous et non castré.

Faire consister Dieu, c'est fonder une croyance religieuse

« Au commencement, il y avait du Un phallique existant en un grand Autre non barré » (gnose minimale).

◊

« Il était une fois un petit autre né du rapport sexuel qu'il y eut. On l'appela x. Traversant la castration symbolique, il dit : "Au commencement, il y avait du Un phallique, etc..." » (dogme minimal).

Si Dieu *ek-siste* comme effet de la coupure, comme supposition et comme impossible, il est représentable par cette formule : *il y a*

1 Un reste dans le sens où *à jouïr d'exister, à être exclus du réel, le sujet se postule comme un reste* . Cf. "Je me souviens", in *Les Cahiers de psychanalyse* (Revue de l'Association *Errata*), n° 3-4, "Questions de temps", (1993).

du Dieu (ce qui peut s'élaborer comme dans le premier énoncé ci-dessus). Prêter une consistance à Dieu, passer de *il y a du Dieu* à *Dieu est...*, dire qu'il consiste en un individu ou qu'il est le monde, par exemple, est l'acte qui fonde toute croyance religieuse (à entendre au sens large : le marxisme y participant également comme nous le verrons). Mais c'est le prophète, par son dire, qui fait consister Dieu : son incarnation et le fait que Dieu soit censé parler par sa bouche *supposent* une consistance à Dieu. L'histoire du prophète se raconte comme un mythe[1], un mythe fondateur de toute religion et qui commence comme un conte de fée (cf. le deuxième énoncé ci-dessus) : « Il était une fois... ».

Par contre, il est intéressant de noter que poser : *il existe du dieu*, avec la première formule, celle de la gnose minimale, rend pensable ce que j'appelle la *transcendance laïque*, c'est-à-dire une transcendance qui ne verse pas dans une consistance qui serait religieuse, qui vide, en fait, la croyance de Dieu, qui enlève Dieu de la croyance ; ce qui est difficile à comprendre pour un croyant, mais même pour un athée, d'ailleurs, qui, dans ce sens, reste croyant. Nul besoin d'un sens extérieur car le sens est produit par le sujet. Etre dans la transcendance sans (un) Dieu signifié m'oblige à parier sur la transcendance parce que je suis humain et parce qu'il y a un projet de l'humanité qui m'inclut et qui me dépasse nécessairement. Etre laïque consiste premièrement à faire la différence entre le sacré et le profane, dans le sens où le sacré est notre dose d'humanité en tant que sujet divisé, notre possibilité d'advenir comme sujet séparé ; le sacré est le magnificat de la séparation de l'inceste, du monde du besoin. Ce qui s'en trouve magnifié, c'est ainsi la coupure elle-même. Dans cette transcendance laïque, l'humain est posé comme un simple maillon entre le monde qui précède et le monde à faire advenir. Le sujet possède un désir sur le monde : penser l'humanité comme ce qui nous dépasse en tant que projet est au fondement de l'éthique, qui est à produire, comme l'est aussi le sujet, et à confronter à une praxie qui la met à l'épreuve. Alors que, comme nous le savons, la mystique chrétienne propose comme idéal de se fondre dans un dieu qui n'est pas complètement différencié : il veut la même chose pour tous et de tous ; il réclame la soumission du sujet comme une fin valable en elle-même.

C'est d'abord le rapport à Dieu en lui-même qui compte, le moyen de ce rapport. Il n'y a aucune raison particulière de se

1 Qui a tout à voir avec le roman familial du petit sujet : Otto Rank et Freud le montraient respectivement dans *La Naissance du héros* et *Le Roman familial du névrosé*.

soumettre, si la question est d'accomplir simplement la volonté de Dieu. Pourquoi l'accomplir ? Parce qu'il le veut ainsi ? Le moyen est en fin de compte pris pour le but comme il l'est chez le pervers. Par contre, dans la mystique juive, il ne s'agit aucunement d'épouser Dieu, de se fondre en lui mais de l'inverse, exactement : « puisque Dieu nous est si hétérogène, qu'il reste irreprésentable, la question est la suivante : comment appliquer la Loi *ici et maintenant* ? Comment choisir, *dans cette situation, dans ce cas-ci*, la bonne voie ? Comment, puisque le monde n'est pas fini, puisque je ne suis pas Dieu, savoir ce que je dois faire pour continuer l'œuvre de Dieu ? Comment respecter le pacte, faire ma part (par un système de rites, d'appropriation des signifiants dans le corps) ? Il faut alors, au cas par cas, comprendre ce que je suppose être le désir de Dieu, un désir qui est inconnaissable. » La Loi n'est donc pas un code, un dogme à appliquer : il faut agir selon soi, l'œuvre singulière à accomplir, par cette incorporation des signifiants de la Loi[1].

Ouvrons une parenthèse pour dire rapidement que chez les Hindous, où il n'y a pas de Paradis à faire advenir, ce que Dieu transmet au sujet humain c'est qu'il est *de trop*, qu'il est une erreur de la Nature : il faut donc « enlever cette erreur » du monde qui est Dieu ; puisque tout est Dieu sauf l'Homme, en éliminant le désir, la possibilité donc d'*ek-sistence* du sujet, le fidèle cherche à se ré-incorporer dans l'univers — comme Bouddha dont la gloire réside dans le fait qu'il peut énoncer : « Je ne suis pas quelqu'un ».

Dieu parle la Loi

S'il détient le secret de mon sens et de la destinée du monde, Dieu doit devenir l'énonciateur de ce sens. Il le fait par la révélation de la Loi, c'est-à-dire en énonçant ce qu'il veut (de nous). Ainsi, Dieu parle. A quelle fin ? Pour que la Loi vienne combler l'espace entre le monde du besoin comme catégorie du réel et le sujet divisé, parlant et désirant : en effet, puisque je ne suis plus dans le besoin naturel et sa satisfaction, que je suis dans le désir et la jouissance, il faut régler la jouissance socialement admise, les interdits (l'inceste, entre autres), ce qui est licite pour que ça tourne entre les gens et entre les gens et l'univers — derrière le Droit romain ou le Droit napoléonien, il y a toujours du droit canonique, du droit religieux. Car il faut une

1 Avant de créer le monde, Dieu consulta la Torah, est-il dit dans le Midrach Rabba. Le monde est un commentaire de la Loi. Un trésor des signifiants existerait avant le monde lui-même. Dieu, après avoir été le pur sens, détient toutes les significations. Car la Torah en entier est le Nom de Dieu, la Loi elle-même.

Loi puisque l'on parle et que l'on est bisexué, que l'on est appelé à désirer. Désirer quoi ? Jouïr. Mais jouïr est mortifère puisque si on y parvient, on commet l'inceste. Quand Lacan nous a dit que ce que le Surmoi énonçait, c'était : « Jouïs ! », cela a fait alors un grand effet puisqu'on pensait auparavant le Surmoi comme interdisant la jouissance justement. Ceci est vrai aussi. Mais ce qu'il interdit, c'est une "certaine" jouissance, la jouissance incestueuse, pour que le sujet advienne justement à une autre jouissance : celle du désir même.

Toute la Loi, toutes les lois de toutes les religions en tant que Loi révélée concernent cela : comment gérer le désir et la jouissance — de plus, si la Loi est révélée, elle est garante de la non-jouissance de l'énonciateur, elle n'est donc pas comme l'idéologie, une justification de la jouissance d'un maître. Comment gérer cela pour *produire du sujet* qui ne soit pas dans la pure reproduction ? Il faut que dans le rapport sexuel se crée du nouveau, du différent, c'est-à-dire de l'humain. Comment cela continue-t-il alors que l'on est dans l'inceste ? Telle est la question gérée par la Loi[1].

La faute, c'est de ne pas être incestueux

La faute, c'est de ne pas être incestueux ? Comment comprendre ce qui semble l'inverse de ce qui est communément admis. Quelle est la faute, la véritable transgression dans la Genèse ? Si l'arbre de la Connaissance est là, à moins que Dieu soit un pervers ignoble, c'est pour qu'un jour, ses fruits soient mangés. Pourquoi Adam et Eve ont-ils alors été punis ? Ils l'ont été non pas parce qu'ils avaient mangé du fruit défendu mais parce qu'ils en ont mangé *avant* l'heure, avant que l'arbre ne soit circoncis, c'est-à-dire prêt à donner des fruits qui permettent la reproduction. Adam et Eve sont donc en fait dans la *précipitation*. Mais s'ils en avaient mangé à l'heure, ils ne seraient pas sortis du registre de la reproduction, c'est-à-dire du monde du besoin, du régime naturel représenté par le Paradis. Leur désir de fruit (inopiné) est en fait un véritable passage à l'acte. Et dans ce sens, on peut dire que tout acte est un passage à l'acte, en ce qu'il est "normalement" désirant. En effet, un acte est toujours en avance sur la conscience, il précède le "je".

---

1 Il faut préciser qu'il y a, dans le Judaïsme, deux lois à prendre en considération et qui s'énoncent ainsi : « Tu aimeras la Torah de ta mère », et « Tu respecteras l'ordre de ton père » ; quel est cet ordre fondamental ? « Je t'interdis cette femme parce qu'elle est la mienne », mais aussi « parce que je suis plus fort que toi et que tu es trop petit ». C'est par cet ordre-là que peuvent s'installer la valeur et la hiérarchie, il est au fondement de la loi noachique première : « Tu construiras des tribunaux », ou : « Tu établiras la justice ».

La première faute représente ainsi la première transgression hors du monde du besoin, une transgression nécessaire qui prend la forme d'une précipitation[1]. La faute dans la Genèse consiste à ne plus jouïr dans le monde incestueux de l'Eden : la faute, c'est d'être désirant et désirer, c'est être insatisfaisant pour les parents : satisfaire les parents, ce serait, ultimement, être incestueux.

Dans une préface à un livre de Bruno Bettelheim, Danièle Lévy raconte que Freud dit, un jour, à Jones : «J e pense que je crois à moitié au communisme. J'ai rencontré Trotsky et il m'a dit ceci : "Qu'est-ce que le communisme ? C'est d'abord une révolution, beaucoup de désordre, de souffrance, de violence. Puis, c'est l'épanouissement de l'homme, l'arrêt de l'exploitation, à chacun selon ses besoins, etc...". Et bien effectivement, continue Freud, je crois en la première partie ! ». Et ce en quoi il croit concerne en fait les affres du désir. Ce qu'il refuse : l'inceste, le retour au Paradis perdu de la jouissance incestueuse. Ainsi, le marxisme était en ce sens une double croyance : d'abord, son dogme se fondait sur la règle première de l'exploitation de l'homme par l'homme ; puis une deuxième croyance qui transcende la première : celle qui pose qu'il y a un sens, un sens positif de l'Histoire qui va avec l'avenir du sujet. Mais, ensuite il a dû buter sur une impasse : si l'Histoire va dans le sens évolutionniste, et donc n'est pas conservatrice, à quoi cela sert-il de lutter, de militer ? Comme pour Adam et Eve, cela sert à précipiter l'événement, à être désirant, tout simplement. Tel est le rôle de l'avant-garde révolutionnaire : précipiter l'événement historique pour le faire advenir plus vite. Ainsi le marxisme est aussi une croyance au messianisme, celui qui cherche à accélérer la venue « des lendemains qui chantent » !

Les Signifiants du Nom de Dieu

Puisqu'il cherchait des lois, fûssent-elles celles de la déraison[2], Freud fût un héritier de la *Aufklärung*. Mais il fût aussi un petit-fils de la tradition talmudiste et de l'éthique juive. La vision de Freud est imprégnée de judaïsme : non seulement par ce que le judaïsme préserve de liberté et de mérite chez l'individu mais par sa conception même du sujet humain, de son désir et de sa bisexualité. Cette vision cependant n'est pas fondée

1 Cette dernière est d'ailleurs souvent vécue comme signe du désir maximum : « Il n'a pas pu attendre, il s'est jeté sur moi ! »...

2 Voir LEVY (D.) et LEVY (M.L.), "Les Lois de la déraison", in *Io, Revue Internationale de Psychanalyse*,n°3, *La Raison et ses Raisons* (1993), Paris, Editions Erès, pp. 45-65.

sur une croyance puisque celle-ci reste secondaire dans le judaïsme : « Je suis juif mais je ne suis pas croyant », avais-je dit, inquiet, à mon professeur de Talmud lorsque j'avais huit ans ; « Mais être juif, ce n'est pas croire en Dieu ! », m'avait-il répondu, « c'est apprendre la loi et la mettre en acte, croire en Dieu est une affaire tout à fait personnelle ! ». « Agis ! Tu comprendras la Loi » dit le Talmud, une loi qui est donc étudiable et qui n'est pas de l'ordre d'un credo. De plus, Freud interroge le désir inconscient des humains de la même façon, et avec les mêmes procédés, que se donnent le Talmud et la Kabbale pour interroger le désir de Dieu au-delà de ce qui s'en manifeste.

Dans le judaïsme et en psychanalyse, on retrouve la même conception des *signifiants-maîtres*. Que sont-ils pour la psychanalyse ? C'est à leur appropriation que le sujet advient dans ce moment de désubjectivation horrible qu'est *la passe*, une appropriation qui marquera la fin la plus avancée de la cure et qui permet à l'analysant d'appréhender une langue primordiale[1]. Il faut en effet les comprendre comme un groupe de *phonèmes inconscients* qui ont marqué notre chair à notre insu, où est inscrite la façon de reprendre à notre compte la problématique phallique des parents ou, pour le dire autrement, ils sont un chiffrage secret qui condense l'être du sujet en tant que résultat du ratage des enjeux phalliques des parents. Ils organisent le manque de la jouissance et donc orientent le désir. Ils sont ce qui a permis à Lacan de dire que nous étions des marionnettes : ils scellent le destin du sujet en ce qu'ils accomplissent la falsification de la jouissance de l'Autre. Ils se trouvent alors du côté du Ça, de l'économie pulsionnelle – ils ont un statut de réel en tant qu'ils sont la matérialisation de l'organisation psychique, le signe du *sinthome* du sujet, son style d'être, le fondement de sa structure – comme effet du désir de ses parents. L'appropriation de ce *jeu de lettres* vient ainsi en réponse à la question de l'énigme du désir parental : en marquant le désir de l'Autre dans le symbolique, elle fait subir à la question de l'origine et du pourquoi un déplacement radical, un déplacement qui est à comprendre comme une épreuve de "décroyance", une *laïcisation*. Car découvrir ses signifiants-maîtres dans la cure et se les approprier, c'est accepter sa soumission à ce qui est véritablement un marquage. Le sujet reconnaît comment il est "élu", à quoi il est "voué" ; il pourra alors éviter de se vouer à l'Autre, incarné ou divin – et ce n'est

1 Voir notre élaboration de ceci dans "Le Cache-sexe de la vérité ou la fin de la cure comme appropriation de la grammaire de son désir.", in *Les Voies de la psychanalyse*, op. cit.

que dans un après-coup que l'on peut s'en saisir et comprendre comment l'on était conduit à leur obéir car si la déprise de l'objet n'est pas effectuée, si la découverte de ce chiffrage vient trop tôt, alors le sujet se croira inspiré, l'objet d'une élection divine !

Ces signifiants très particuliers ne sont pas dans une chaîne métonymique, ils ne glissent pas, n'admettent pas de jeu. Ils assignent le sujet. Il faut donc les distinguer de ce que l'on appelle les *signifiants du Nom du Père* qui portent en eux l'indexation du *quoi* et du *pourquoi* de notre désir inconscient. Les signifiants-maîtres, quant à eux, indexent le *comment* : comment le ratage de ma jouissance façonne mon désir. Selon les identifications positives ou négatives, on peut, acquiescer ou refuser les signifiants des noms-du-père, se condamner à se faire un nom soi-même. Quant à cette syntaxe inconsciente des signifiants-maîtres, on ne peut (au mieux !) que s'y soumettre — et seule cette soumission permet l'accomplissement des signifiants des noms-du-père. Car lorsqu'on découvre ses signifiants-maîtres, on comprend sa vocation, son destin, on se dit que le monde s'est organisé pour que, de gré ou de force, on obéisse à ces signifiants-là : on a l'impression *qu'il y a du Dieu*. On peut dire ainsi que le Nom de Dieu fonctionne et comme nom-du-père, avec ses qualités et attributs de puissance, et comme signifiants-maîtres lorsque ce nom participe de l'innommable. C'est parce que les signifiants-maîtres sont sans signification repérable, qu'ils sont du non-sens – qui organise le sens du sujet – que les voies de Dieu sont dites « impénétrables ». Et si la *connaissance du Nom de Dieu* joue alors le rôle qu'on lui attribue, c'est qu'elle représenterait la détention de la toute-puissance, l'appartenance à un monde où le mot égalerait enfin la chose (celle-ci pouvant alors être convoquée par le mot), mais, surtout, elle nous donnerait les clés du désir et de la destinée !

Je finirai par une petite formule : *Dieu, c'est du dû indu*. Dieu n'est pas fiable, il ne tient jamais ses promesses. Il en est même désespérant ! Mais ce n'est pas de sa faute, on lui demande l'impossible ! Ce sera donc de la nôtre ! En effet, nous nous préférons coupables plutôt que de renoncer à la promesse : pouvoir être incestueux avant la faute, c'est-à-dire retourner en Dieu tout en restant nous-même, ne pas avoir le choix tout en étant libre, être *le* pain et *du* pain, le tout et la partie en même temps ! Un jeu de dupes dont on tente de résoudre l'aporie par une belle invention, celle de *l'âme* : elle, seule, permet d'accéder à la totalité et à l'infini sans que le sujet n'y perde de sa singularité ; dans la vision de la Kabbale juive, l'âme gagne un supplément

d'être par la vie, elle justifie ainsi pour chaque humain la nécessité de cette vie et de ses souffrances...

Crime et Transmission
Freud, Jung et les concordances

Francis Cohen

« J'ai délivré ma conférence sur le Tabou... Plusieurs morts en ont résulté »

S. Freud[1]

Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés, entre les recherches de Freud et celles de Jung, dans ce qui se passe entre Freud et Jung et ce qui s'élabore dans *Totem et Tabou* entre le totémisme et le complexe d'Œdipe.

Concordance ou correspondance, le terme est le même en allemand, en français, des mots au sens très voisin, des synonymes presque des homonymes. Des signifiants qui évoquent, renvoient au corps.

Corpus

Danse, chorégraphie, mouvements du corps et leur écriture, deux modalités des traces, ou encore doubles inscriptions. Danse de séduction mutuelle à laquelle se complaisent avec toutes les ressources de l'art épistolaire, deux hommes que séparent l'âge, la distance, l'origine, le tempérament, l'apparence physique mais que rapproche la passion de la recherche dans ce qui se prétend une science nouvelle, la psychanalyse[2].

Corps et âme cette correspondance, une chorégraphie, un ballet de mots qui touchent les corps. Qu'est-ce qui fait pencher les corps vers le haut ou le bas, de la vie vers la mort, le poids de la mort

1 Lettre à Ferenczi du 16 mai 1912, in *Correspondance Freud-Ferenczi*, Ed. Calman Levy, 1992.

2 Lettre de Freud à Jung du 11.04.1906 où il invite Jung à confirmer ou à récuser par « l'expérience » « la vérité de ce qu'il énonce », in *Correspondance Sigmund Freud Karl Gustave Jung*, Ed.Gallimard, 1975.

sur le vivant, l'impossible renoncement à la malédiction, au péché originel ?

Les corps sont pondéreux comme les lourdes stèles égyptiennes de la bibliothèque de Freud[1], et la pesée des corps correspond à la pesée des âmes. Comme si par la magie de la correspondance la pesée des âmes s'inversait. De quel poids pèsent les corps dans la rencontre de Freud et Jung ? Contrepartie, à quelle pesée des âmes ? Quelle trace les poids de ces deux corps ont-ils laissé dans la psychanalyse ? Pourquoi la pesée des corps est-elle indissociable de la pesée des âmes ?

Correspondance, le pondéreux de cette correspondance près de quatre cents lettres (359) ! Il y a déjà quelque imposture à relier ces lettres, à en faire volume. Religare, reliure et religion, un miracle ce rassemblement des traces si longtemps séparées mais si soigneusement conservées comme des reliques dans une chasse. Destinées précautionneusement d'abord à la postérité lointaine puis réunies, par quelle volonté d'œcuménisme et qui s'en plaindrait ? Promises à quelle assomption après ce long purgatoire ?

Insoutenable légèreté de la lettre ! Alternance et altérité, attente insupportable et pression des délais impossibles à tenir, des constitutions si différentes, altérité ! Deux hommes qui font de leur passion commune l'objet de leur passion et qui se soutiennent de leur croyance en l'autre de la correspondance. Croyance à la complémentarité de l'autre et peut-être même sa supplémentarité. Mais jusqu'où la passion, même garantie scientifique, tolère-t-elle l'altérité ? Et la croyance en l'altérité relève-t-elle de la science ?

Et puis la trace des ruptures dans l'alternance des correspondances alterne avec le poids des concordances. Il y a les rencontres des corps, le corps à corps. Alternance, à la lettre, de la présence et de l'absence redoublement de la présence dans l'absence, (bonne initiation au fort/da). Et encore, la lettre, c'est l'incarnation du fractal d'une lettre à l'autre toujours un saut, le saut de l'ange : « Le messager sans corps qui porte la nouvelle de l'incarnation. »[2] Mystère de l'incarnation, à chaque fois résolu ou reporté, le passage du message au messager passe par le transfert. Réunir corps et lettre, c'est l'événement, voire

---

1 Freud dans une lettre à Jung du 16.04.1909 : « Dans ma première chambre cela craque sans cesse là où les deux lourdes stèles égyptiennes reposent sur les planches de chêne de la bibliothèque. » Et il ajoute : « cela est trop transparent » ! Ibid.

2 Comme le définit NANCY (J.L.) in *Corpus*, Ed. Metailié, 1992, p.59.

l'événement psychique. Est-ce la lettre qui tue ou la rencontre avec l'origine ? Les liaisons épistolaires sont-elles toujours dangereuses, tuantes ? Le complexe d'Œdipe doit beaucoup à cette correspondance. Ce serait le parlêtre complexe, avec Jung du côté de l'être et Freud de la lettre.

Totem et Tabou, l'universalité du complexe d'Œdipe, le père de la horde, le crime et la transmission suivent. Au départ les traces, le noyau de vérité s'en déduit, la construction et les avatars de la succession s'en suivent.

Traces

Il est remarquable que lorsque Freud instaure solennellement Jung comme son « successeur » se fassent entendre en contrepoint d'étranges craquements[1], il écrit : « Il est remarquable que, le même soir, où je vous ai formellement adopté comme fils aîné, où je vous ai sacré successeur et prince héritier — in partibus infidélium — qu'en même temps vous m'ayez destitué de la dignité paternelle, destitution qui semble vous avoir plu autant qu'à moi, au contraire, l'institution de votre personne. »[2] Cette belle semonce paternelle est aussi une leçon politique.

Nulle part ailleurs dans la correspondance, n'apparaît de manière aussi pure le ressort transférentiel qui inverse le message de l'émetteur selon le principe lacanien de la communication. Lorsque Freud énonce « vous êtes mon successeur », Jung doit entendre, je suis donc votre père. Le mouvement vaut d'être signalé, le contenu du message ne peut être négligé. Chaque terme est pesé, la formule sacramentelle est pleine d'humour, Freud insiste, il formalise une proposition largement élaborée et débattue avec le prince héritier dont les réticences ne sont pas non plus très nouvelles. L'héritage mérite-t-il les contraintes de l'assujettissement dynastique ?

Craquements

C'est à ce moment là que résonnent les fameux craquements des « fantômes frappeurs de coups »[3]. Miracle des craquements, Freud s'y est laissé seulement prendre le temps de la présence de Jung dans son cabinet de Vienne. Il écrit : « Ma disposition à croire a disparu avec la magie de votre présence personnelle ici. »[4] Jung pour sa part ne manque pas de se repérer à cette

1 Voir note 1 p.50.
2 Freud, lettre à Jung. 16.04.09, in *Correspondance*, ibid.
3 Ibid.
4 Ibid.

rencontre et à cette lettre jusque dans sa vieillesse (il a 83 ans, quand il publie son livre *Ma vie*, en 1957, il mourra quatre ans plus tard : il rapporte : « J'ai encore un vif souvenir de Freud me disant... » et pointant le préjugé matérialiste de Freud le même qui l'a conduit à ériger la théorie sexuelle[1] comme rempart au « flot de vase noire de l'occultisme »[2]). Autour de ces craquements va s'organiser pour Jung la mémoire, le mémorial de sa rencontre avec Freud et il poursuivra ainsi plus de quarante ans plus tard la relation de l'événement : « Et pour vous prouver que j'ai raison, je vous dis d'avance que le même craquement va se reproduire. »[3]

Craquement, cette trace sonore résonne maintenant encore plus fort, comme amplifiée par le recul du temps. Craquement sur fond de succession qui par-delà les noms rythme ce qui se transfère de la psychanalyse. Et Jung assure : « J'avais observé chez Freud une irruption de facteurs religieux inconscients [...] Pour Freud, la sexualité était une chose à observer religieusement [...] Freud qui faisait sans cesse et avec insistance état de son irreligiosité, s'était construit un dogme ou plutôt, au Dieu jaloux qu'il avait perdu, s'était substitué une autre image qui s'imposait à lui, celle de la sexualité. »[4]

Transmission religieuse

Pourtant, Freud fait preuve à l'égard de Jung de « beaucoup de patience » (ce n'est pas exceptionnel, voir sa relation avec Ferenczi). Il est séduit par la personnalité du psychiatre suisse, son altérité même. Il voit dans son ralliement à la psychanalyse une chance exceptionnelle, Jung est l'assistant de Bleuler au Burghölzli en Suisse à Zurich et son expérience des psychoses est considérable. Surtout, il n'est pas viennois, il n'est pas juif. A Karl Abraham qui lui écrit après le congrès de Salzbourg le 18 mai 1908 : « Ne pas avoir nommé Bleuler et Jung signifie manifestement qu'ils dévient de la théorie sexuelle alors je ne les citerai pas »[5], Freud répond : « Soyez tolérant et n'oubliez pas qu'à vrai dire il vous est plus facile qu'à Jung de suivre mes pensées, car premièrement, vous êtes complètement indépendant et ensuite de par notre même appartenance raciale, vous êtes plus proche de ma constitution intellectuelle, tandis que lui comme

1 JUNG (C.G.), *Ma vie*, Ed.Gallimard, 1973, p.177.
2 Ibid.
3 Ibid, p. 183.
4 Ibid, p. 178.
5 FREUD (S.), ABRAHAM (K.), *Correspondance*, 10 mai 1908, Ed. Gallimard, 1963.

chrétien et comme fils de pasteur trouve son chemin vers moi seulement en luttant contre de grandes résistances intérieures, son ralliement a donc d'autant plus de valeur. Je dirais presque que c'est seulement avec son arrivée que la psychanalyse a été soustraite au danger de devenir une affaire de la nation juive. »[1] Le grand mot est lâché comme le ressort de cette histoire.

Dans ce premier temps, le religieux donc apparaît à la fois comme cause et condition de la transmission, et celle-ci à l'instar de la filiation exige l'alliance. Or la désignation du successeur va au contraire renverser cette biblique ordonnance. Jung n'est ni Isaac ni Abraham (pas plus Karl que son éponyme). Se reporter à la question préliminaire que Freud pose à Jung : « Est-il un descendant de son éponyme ? »[2]. Les hésitations du fils, de l'héritier, imposent le complexe paternel qui n'est pas le complexe d'Œdipe mais il le redouble à la manière de l'agent double de Lacan. Celui-ci énonce : « Ce qui échappe aux trames là aussi il faudrait l'agencer parce que si ça est vrai, l'agencement va le devenir et du même coup le premier agencement, celui qui manifestement était de toc va devenir vrai aussi. »[3]

Complexe paternel

Jung raconte un incident survenu en compagnie de Freud lors de leur traversée commune vers l'Amérique. Pour interpréter un rêve de Freud il lui demande une précision d'ordre intime. Freud répond : « Je ne puis pourtant pas risquer mon autorité », et Jung d'ajouter : « A ce moment même il l'avait perdue. »[4]

Le fils de Jung, Franz Jung commentera plus tard : « Père avait été très déçu par son propre père et après le rêve sur le bateau il se montrait très critique envers ce que disait Freud. Il avait un complexe paternel négatif qu'il reporte sur ses liens avec Freud. »[5]

Si le complexe paternel trame la correspondance, il implique autorité et rivalité, rabaissement et toute puissance, l'ambivalence du fils à l'égard du père et postule la réciproque. La variété, la diversité des interlocuteurs et des circonstances le font circuler, l'autorité un signifiant freudien qui connote la suggestion et l'hypnose, « Le transfert est transcendant » assure

1 FREUD (S.), ABRAHAM (K.), *Correspondance*, 11 mai 1908, Ed. Gallimard, 1963.
2 Lettre de Freud à Jung du 27.08.1907.
3 LACAN (J.), *Séminaire XIII. L'envers de la psychanalyse*, Ed. du Seuil, p. 146.
4 JUNG (C.G.), *Ma vie*, Ed. Gallimard, 1973, p.196.
5 DONN (L.), *Freud et Jung de l'amitié à la rupture*. Entretien avec Franz Jung., p.125.

J. Lacan[1]. En tout cas l'autorité c'est la mise freudienne de l'analyste dans le transfert.

Près de la fin, une lettre de Freud à Férenczi : « Il m'avait construit [Jung] à partir de son complexe paternel. »[2] Il ajoute peu de temps après : « Je l'avais tenu pour un maître né qui pouvait épargner bien des erreurs aux autres par son autorité que cela, il ne l'était point. »[3]

En résumé, le principe serait que Freud détient une autorité paternelle et que la résistance de Jung provient du complexe paternel en rapport avec les sentiments œdipiens de l'enfant découverts par Freud en 1897 lors de son analyse avec Fliess.

Le spectaculaire succès du complexe d'Œdipe va voiler ce que supporte de métaphore le complexe paternel car c'est assurément par métaphore que Freud prétend à cette place paternelle où il tient tous les fils de la psychanalyse, corollaire de la condition filiale attribuée à Jung. C'est parce qu'à la valeur de référence donnée à la parole du père, va se nouer la "vision" de Freud elle-même issue des circonstances de la rencontre avec Jung — l'organisation de la horde et le crime — que nous devons le noyau de la construction de *Totem et Tabou*.

Constructions

Elles sont requises pour combler certaines lacunes dans le récit de l'histoire durant les cures. Ce qui fait trou dans cette histoire de correspondance ce sont les rencontres. Avec la lettre l'absence se fait présence, inversement la présence c'est parfois l'absence de traces dans les lettres. Après les craquements, les syncopes[4].

Par deux fois lors de ses rencontres avec Jung, Freud s'évanouit. Les circonstances sont remarquables. La première fois avant l'embarquement pour l'Amérique à Brême, le 20 août 1909 à l'Essighauss, la seconde lors du congrès de Munich le 24 novembre 1912 au Park Hôtel. Les deux fois au cours de repas avec les disciples, des "cènes". Les deux fois en présence de Jung. Le corps de Freud se prête par deux fois au fantasme du disciple. A Brême lorsque Jung évoque la « momie des marais » cadavre si longtemps conservé dans la tourbe, à Munich quand Karl Abraham évoque les cartouches d'Akhénaton, le pharaon qui a fait marteler sur les stèles d'Egypte le nom de son père.

---

1 LACAN (J.), *Télévision*, Le Seuil, 1974.
2 FREUD (S.), Lettre à Ferenczi du 16.11.1912, in *Correspondance Freud-Ferenczi*, Calman Levy, 1992, p.454.
3 Lettre 26.11.1912. Ibid.
4 JUNG (C.G.), *Ma vie*, p. 183.

S'agit-il de la représentation du vœu de mort diagnostiqué depuis E. Jones ? Freud agit-il le vœu du fils ? Le souhait ne l'identifie pas au père mais se transforme magiquement en acte, mise en acte du père mort conservé dans la tourbe ou nom du père effacé sur les cartouches des stèles en Egypte. Un corps et quelle dépouille ! Une écriture et ce qui ne s'efface pas, l'effacement de l'inscription. Le pas suivant, sera la syncope, trace de ce qui ne s'efface pas comme représentation du sacrifice, trace nécessaire de la violence originaire.

L'avancement de l'écriture de *Totem et Tabou*, son écriture du transfert, permet à Freud de reprendre un temps d'avance sur Jung parti plus tôt avec ces *Métamorphoses et Symboles de la libido*. Alors il écrit : « Les remarques convaincantes de Jung relatives aux analogies étendues existant entre les productions mentales des névrotiques et celles des primitifs m'incitèrent à porter mon attention sur le thème. »[1] Il ne vient pour autant à bout de la question de la fin de l'analyse qui se reposera beaucoup plus tard en évoquant Ferenczi.

A Jung qui lui reproche d'infantiliser ses disciples Freud répond : « Je suis donc habitué à Vienne à entendre les reproches opposés, je m'occupe trop peu de l'analyse de mes élèves. »[2]

La rupture n'est plus loin et les trois premiers essais de *Totem et Tabou* sont rédigés.

Le saut

Il découle de la relation avec l'analysant, élève et successeur, et du transfert. A quelle extrémité faut-il qu'une analyse pousse l'analyste pour que s'impose ce saut ? Pour s'arracher à l'emprise du vœu de mort, à la problématique religieuse du père, il faut renvoyer la mort du père au père mort et c'est *Totem et Tabou*.

Jung manque l'opportunité de s'autoriser d'un commandement, de prendre Freud au mot de son désir et le renvoie à son symptôme : « le petit morceau de névrose. »[3] Cette occasion manquée ne cessera plus de peser sur l'histoire de la psychanalyse.

Jung précise : « Ce morceau doit à mon avis être pris très au sérieux, car il en va, comme l'enseigne l'expérience, *usque ad instar volontariae mortis* » (jusqu'à l'apparence d'une mort

1 FREUD (S.), *Ma vie et la psychanalyse*, Ed. Gallimard, 1950, p.82.
2 FREUD (S.), Lettre à Jung du 22.12.1912, in *Correspondance Freud-Jung*, Ed. Gallimard.
3 Ibid., 29.11.1912 : « un petit morceau de névrose dont il faudrait en effet s'occuper. »

volontaire)[1]. Allusion d'occultiste, la phrase qui se rapporte aux rites d'Initiation dans les mystères d'Isis est tirée de *L'âne d'or* d'Apulée[2].

Et en effet, à quel mystère Freud a-t-il été initié ? Lacan, dans sa proposition sur l'analyste de l'école, écrit à propos de l'article d'Octave Mannoni *L'analyse originelle*[3] : « L'analyse originelle ne peut résulter que de l'après-coup parce en tant que telle elle est nécessairement voilée. »[4] Il en sera, à plus forte raison de même du refoulement originel, une affaire de temps logique.

Dans la construction de *Totem et Tabou*, la mort du père fait limite, un fragment manque radicalement entre deux temps séparé par un saut. *Blow up*, le film d'Antonioni représente cela admirablement. Que faire de la chose innommable soudainement apparue au cours du développement du tirage, dans un coin de cliché ? Le héros, un photographe, soupçonne un meurtre. Il tente indéfiniment d'agrandir la trace sur la photographie, mais alors le grain même de la pellicule grossit et tout reste brouillé, indéchiffrable.

Avant sa mort, le père primitif tout puissant règne tyranniquement par l'oppression, après sa mort, il ne reste plus rien que l'attente du déchiffrage du totémisme. Avec le refoulement originel, la question de trace d'avant la trace se résout par une décision qui renvoie au paradoxe de Zénon. Faute d'une autre logique, de prémisse différente, jamais Achille ne rattrapera la tortue. Le refoulement originel fait appel à une logique et de l'acte. Ce n'est plus Zénon, survient Actéon. »[5]

Passer du premier au second temps exige un saut, le temps de l'acte, d'une part, annulation-rejet et de l'autre, affirmation-commencement.

L'identité du contenu du totémisme dont l'universalité est établie et du complexe d'Œdipe « Mon point de départ fut la frappante concordance des deux propositions de tabou, ne pas tuer le totem et ne se servir sexuellement d'aucune femme du même clan totem », avec les deux parties du complexe d'Œdipe : « ne pas se débarrasser du père et ne pas commettre l'inceste avec la mère »[6] permet de soutenir l'universalité du complexe d'Œdipe

---

1 JUNG (C.G.), Lettre à Freud, 03.12.1912. Ibid.
2 *Correspondance Freud-Jung*, Note de l'éditeur. Ibid
3 MANNONI (O.), *L'analyse originelle. Clefs pour l'imaginaire*. Seuil, 1969.
4 LACAN (J.), in *Scilicet* n°1, "Proposition sur le Psychanalyste de l'Ecole".
5 LACAN (J.), "L'envers de la psychanalyse", p. 146 et "La chose freudienne", in *Écrits* p. 412. Seuil, 1966.
6 FREUD (S.); *Ma vie et la psychanalyse*, Gallimard, 1950, p.93.

et du même coup de supplanter l'ethnographie dans la course aux fondements.

Le meurtre du père c'est la création de Freud une « vision », « quand j'ai tenu compte plus avant de l'hypothèse de Darwin que les hommes ont vécu à l'origine d'une horde, chacune sous la domination d'un unique mâle puissant, violent et jaloux, alors s'éleva devant moi à partir de toutes ces composantes l'hypothèse ou plutôt la vision que voici ! »[1]. Une décision politique qui renverse les fondements et donne la primauté à la psychanalyse et il ne s'agit pas d'un mythe mais un meurtre réel a eu lieu, un acte et cet acte agence des traces qui constituent le noyau de *Totem et Tabou*.

Fantasmes des origines, origine de la structure

A partir du meurtre du père primitif et de la division du temps qu'il introduit avec ses conséquences psychiques, Freud repose la question du fantasme. A Jung qui considère : « Dans la famille cependant le père était assez fort pour tenir son fils par une raclée à l'âge tendre quand il a encore des désirs d'inceste, à l'âge mûr en revanche... le fils n'a plus de désirs incestueux du tout à l'égard de la mère, de son ventre qui pend et de ses varices... »[2]. Freud apporte cet éclaircissement : « Ma première grande erreur lorsque j'ai confondu des fantasmes avec des réalités. » Il ne s'agit pas seulement de développer la polémique sur l'inceste avec Jung mais surtout en évoquant son « erreur », Freud pense à l'abandon de la théorie de la séduction sa chère *neurotica*[3].

En effet, la construction de la terrible figure du père primitif s'impose donc à la fois parce qu'elle rend compte de l'origine de complexe d'Œdipe, tient compte du rapport avec les élèves et qu'il faut distinguer fantasme et réalité. Parce que le crime qui ne cesse de se représenter à nouveau a déjà eu lieu qu'il est comme le négatif, non développé d'un « cliché »[4] en attente de développement. Entre le négatif et le tirage, se produit une inversion de valeur : le crime est originaire, le crime sépare de l'origine. Le refoulement du crime originel ne suffit pas à faire refoulement originel. Le refoulement originel répond en même temps aux traces et au temps. Qu'est-ce qu'un saut ? Un pari sur

1 Ibid, p. 84
2 Lettre de Jung à Freud du 8.05.1912 in *Correspondance;* ibid.
3 FREUD (S.), *Naissance de la psychanalyse*, Lettre à Fliess, 21.09.1897 « je ne crois plus à ma neurotica ». PUF, 1956
4 FREUD (S.), *L'homme Moïse et le monothéisme* : « Un cliché photographique qui peut être développé et tranformé en image après un délai plus ou moins long. », Gallimard, 1982.

la force du désir auquel répond sur la scène l'élan du corps du danseur affranchi de la pesanteur. Il faut un saut, une coupure. Après s'opère le renversement de la figure, du père animal qui dévore, en totem qu'il est interdit de manger, alors « c'est le fils qui fait le père »[1] et la transcendance s'évacue.

Au contraire, dans la perspective jungienne « il y a rapport de l'homme à la transcendance »[2], concluait Monique Tricot à Dijon, lors d'un colloque avec les jungiens. C'est autour de ce lien au sacré que s'opère la rupture. D'une part, Jung tient à ses correspondances qui expriment un certain ordre de l'univers, un savoir transcendant. D'autre part, l'inconscient freudien est le sujet de l'inconscient qui exclut toute transcendance.

Transmission et déplacement

Freud cherche dans la transmission ce qui transmet de la paternité non ce qui engendre les fils : « Le père est celui qui possède sexuellement la mère, le fait de l'engendrement par le père n'a pas en effet d'importance psychologique pour l'enfant. »[3] C'est essentiel et quarante ans plus tard Jung ne l'a toujours pas admis. La psychanalyse n'est pas une religion, la religion c'est le déni du père mort tandis que la psychanalyse en est l'après-coup.

Freud doit alors se résigner à ne pas désigner son successeur. Cependant, la rencontre n'est pas infructueuse. Jung n'y est pour rien, les "concordances" sont tissées par la *Correspondance*. La psychanalyse peut se revendiquer comme science. Cependant, l'éviction du religieux ne s'étend pas au fonctionnement des sociétés analytiques.

Freud doit problématiser la question du successeur qui ne se désigne pas. Il le fait à travers la construction de *Totem et Tabou*, complexe d'Œdipe et culpabilité religieuse se prolongent.

Avec le fantasme œdipien le sacrifice occulte le père mort, or les commencements de la religion, de la morale, de la société et de l'art se rencontrent »[4] et nécessitent un crime. La transmission religieuse fait lien entre les hommes par leur culpabilité commune. L'effacement de la trace est au principe de désaveu.

---

1 RABANT (C.), "Entre père, et totem : l'acte", in *Che Vuoi ?* n° 3, L'Harmattan, 1995, p.25.
2 TRICOT (M.), in *Bulletin du Cercle Freudien*, janvier 1996.
3 Lettre de Freud à Jung du 14.05.1912, in *Correspondance S. Freud C. G. Jung.*, Ed. Gallimard, 1972.
4 FREUD (S.), in *Totem et Tabou*, Gallimard, 1993, p.312

Pour la psychanalyse au contraire, il n'y a pas de transmission sans ce crime, le délire religieux s'établit de n'avoir pas accès au refoulement originel qui n'est pas un refoulement mais la condition du refoulement. Lacan écrit dans *L'envers de la psychanalyse*[1] : « C'est de cette sorte que nous pourrions invoquer le savoir que Freud définit de la mettre dans la parenthèse énigmatique de l'urverdrängt... Ce qui veut dire justement ce qui n'a pas eu à être refoulé parce que ça l'est depuis l'origine. Ce savoir sans tête si je puis dire est bien un fait politiquement définissant la structure. »

Et en effet, l'éviction du religieux ne s'étend pas au fonctionnement des sociétés analytiques. Le rapport du déni au refoulement est celui de la trace de l'effacement à l'effacement de la trace. *Totem et Tabou* est un moment majeur d'élaboration de la technique freudienne de transmissions des traces mnésiques qui commence avec l'*Esquisse* et s'épanouit dans la dernière œuvre majeure *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Freud y formule une étonnante remarque : « Je me sens comme une danseuse qui fait des pointes »[2], sidérant déplacement "entstellung", l'art du déplacement, chorégraphie psychanalytique dont le saut est une figure majeure, qui conduirait des stèles égyptiennes de la bibliothèque de Freud et par l'effacement des cartouches d'Akhénaton « jusqu'à Jung... un égyptien. »

Entstellung déplacement au sein de la métaphore paternelle, le monothéisme se scinde. Quelle métaphore paternelle si la paternité est elle-même le résultat d'hypothèses et de conjectures ?

A quelles traces renvoie aussi l'omission totale du nom d'Abraham (Karl aussi bien que son éponyme) dans le *Moïse* ? Certes pas un oubli mais une décision qui n'est pas sans rappeler le meurtre du père (il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. Le difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces)[3] énonce aussi Freud.

Mais dans ce premier temps qui répond à l'interpellation « la psychanalyse science juive », à la conclusion de l'alliance et d'une tentative de filiation, la rencontre et la germination. Freud boucle sa démonstration, l'universalité du complexe d'Œdipe permet de se passer de Jung. La psychanalyse est une science, qui n'est pas sans inclure « le petit morceau de névrose ».

---

1 LACAN (J.), *Séminaire XVII*. "L'envers de la psychanalyse". Seuil, 1982.
2 FREUD (S.), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, 1982, p.137.
3 Ibid, p. 115.

Ce serait la trace dans la psychanalyse et dans sa transmission du nouage du père du chef et du lien social. Après la rencontre, Freud passe par un moment de vacillation, il part à Rome et s'absorbe dans la contemplation du Moïse de Michel Ange à San Pietro in Vincoli *Saint Pierre aux liens*.

Le pari de la psychanalyse

L'engagement religieux à l'épreuve du transfert

Sylvie Benzaquen

J'ouvrirai mon propos par deux remarques :

1) Dans *L'avenir d'une illusion*[1], Freud écrit : « L'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques ; l'adoption de la névrose universelle (que constitue la religion) le dispense de la tâche de former une névrose personnelle. »

J'ai toujours été intriguée par cette affirmation de Freud et je me suis souvent demandé à qui précisément pouvait bien penser Freud en écrivant cela. Qui était ou quels étaient ces hommes ou ces femmes de croyance et de piété qu'il avait croisés sur sa route et qu'il avait estimé départis de toute névrose ? Je me suis en fait demandé si ces propos de Freud ne venaient pas plutôt témoigner de l'une de ses propres croyances à l'égard non pas de la religion mais des religieux.

Pour ma part en tout cas et en m'appuyant sur ma pratique analytique avec des patients activement engagés dans une pratique religieuse monothéiste — musulmane, juive ou chrétienne — j'ai été amenée à constater qu'il n'en était rien. La névrose, voire même la psychose et la perversion, trouvent un terrain d'accueil tout aussi fertile et favorable chez les hommes et femmes de croyance et de piété que chez les laïques.

1 FREUD (S.), *L'avenir d'une illusion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p.45.

2) Deuxième remarque : l'engagement d'un patient dans une pratique religieuse ne se révèle pas nécessairement antinomique de son engagement dans une démarche analytique, à condition bien sûr que l'analyste puisse *accueillir* certaines particularités propres aux formes que revêt parfois — parfois mais pas toujours — la demande des patients religieux. A accueillir et non à maîtriser, accueil au sens où Catherine Chalier utilise ce terme dans son livre *L'inspiration du philosophe*[1], lorsqu'elle parle de la position éthique d'ouverture à l'altérité de l'autre qui court dans tout l'œuvre de Lévinas.

A condition aussi que l'analyste puisse accueillir, afin de les reconnaître comme tels, certains mouvements contre-transférentiels de sa part qui, s'il ne pouvait en tenir compte, pourraient l'amener à dévoyer l'utilisation de l'espace analytique. En ayant par exemple pour visée de convertir à l'athéisme et à la laïcité ces patients religieux, ou en étant tenté d'utiliser l'espace analytique comme un champ de bataille, comme le lieu d'une guerre sainte à mener contre les religieux, au nom, non pas de Dieu certes, mais au nom d'idéologies multiples et variées, au nom de la Science ou de la Raison et plus radicalement parfois au nom d'un intégrisme laïque des plus préoccupants et qui souvent s'ignore comme tel. Un intégrisme laïque au sens où Esther Benbassa en parle dans *Libération* du 13 janvier 1997, qualifiant ainsi l'attitude de ceux qui, sous couvert d'une très honorable quête d'universalisme, ne font en fait que camper dans un rejet massif autant que dénié de l'autre différent.

Il m'importe de vous dire que ma rencontre, en tant que psychanalyste, avec des patients religieux, m'a ouvert bien des champs de réflexion que je n'avais pas rencontrés jusque-là avec des patients laïques. La profondeur de leur regard et de leur approche de certaines questions que nous croisons ou parfois évitons de croiser dans le quotidien de notre vie, m'a laissé entendre à quel point la position de ceux qui ne conçoivent les rapports des champs laïques et religieux que dans une mise en tension répulsive donnant plus de fondement à l'un ou à l'autre champ, à quel point cette position ne fait en fait que cultiver la méconnaissance de l'autre religieux.

1 CHALIER (C.), *L'inspiration du philosophe*, Ed. Albin Michel, Paris, 1996.

J'avancerai même que pour certains de ces patients, plus ils s'étaient adonnés ou s'adonnaient encore à une fréquentation assidue de l'étude des textes sacrés, accompagnée de toute cette mouvance réflexive qui caractérise la véritable démarche de l'homme de foi à leur égard, et plus ils témoignaient de ces facultés d'"insight" et de souplesse psychique dans la lecture et le déchiffrement de leur propre texte inconscient ainsi que de possibilités de se laisser ébranler par un questionnement mettant à l'épreuve leur engagement religieux.

Alors que l'intégrisme religieux se laisse entendre comme l'une des formes de la fétichisation de l'origine, ou plutôt comme l'une des formes du culte intouchable porté à la question de l'origine, et donc à ce titre difficilement entamable par un questionnement analytique, les patients religieux que j'ai reçus témoignaient beaucoup plus quant à eux d'une interrogation touchant à *la question de la transmission des origines*. Certains d'entre eux avaient eu recours à la pratique religieuse au moment où se présentait de façon très aiguë dans leur vie la question de leur place et de leur responsabilité à l'égard de la question de la transmission. Transmission à entendre dans l'acception qu'en propose Jacques Hassoun dans nombre de ses ouvrages et articles, à savoir essentiellement comme ce qui va permettre une ouverture vers l'altérité.

Nous ne pouvons bien sûr éluder la question de savoir comment et pourquoi leur façon d'aborder le champ de la transmission, c'est-à-dire au fond pourquoi et comment toute la question de leur rapport à l'autre en est passée pour eux par le champ du religieux. Peut-être conviendrez-vous avec moi qu'il se présente autant d'hypothèses de réponse à cette question que de situations et d'histoires individuelles.

Parmi les analysants religieux que j'ai reçus, nombre d'entre eux m'ont laissé entendre les dégâts psychiques et la haine meurtrière que ne manque pas d'occasionner, chez les descendants d'une lignée, une attitude de déni portant sur la question de la transmission, de la part des générations antérieures. Alice Cherki nous rappelait dernièrement que le déni des origines était souvent suivi par la recherche d'une pureté de l'origine dans les générations suivantes. Cette recherche d'une pureté de l'origine, qui se confond souvent en début de cure avec un questionnement sur la transmission, se révèle être en fait l'expression insue d'un mythe construit par

l'analysant et que le travail analytique amènera à identifier comme tel, afin que l'analysant puisse s'en déprendre et advenir à une position plus subjectivée sur la question de la transmission. Ces mythes, différents selon les histoires de chacun et chacune semblent souvent avoir été créés par ces patients à des fins de réparation des dégâts psychiques, et bien plus souvent encore à des fins de réparation *du déni* des dégâts psychiques causés par la conjugaison de la grande et de la petite histoire chez l'un ou l'autre de leurs ascendants.

Et plus le travail de la cure rendra audible le mythe fondateur ayant originé cette recherche d'une pureté de l'origine et plus les manifestations transférentielles se joueront sur un mode sadique, à la mesure de la violence du déni ayant eu cours chez leurs ascendants et subie par ces analysants jusqu'à parfois avoir eu pour effet de les confronter à des dommages somatiques irréversibles — telle que la stérilité par exemple.

Ainsi pour Clara, issue d'une mère dont la famille s'était convertie au christianisme pour échapper aux massacres nazis, mais dont la majeure partie n'en avait pas moins été exterminée, et qui, à peine arrivée chez moi, m'avait déclaré tout net : « Ma mère, c'est une boche. » Clara avait, elle aussi, fait un retour actif au judaïsme et ce qui se laissait entendre au travers de son immense souffrance, c'était la croyance émouvante et insue qu'en agissant ainsi elle allait non seulement racheter l'âme de sa mère, « vendue aux boches », mais encore et surtout se créer une mère susceptible de l'inscrire dans une transmission vivante de sa judéïté d'origine, condition qu'elle semblait poser fantasmatiquement pour qu'elle-même (Clara) puisse un jour devenir mère.

*
* *

Le retour au religieux sous forme d'un recours à la pratique religieuse est d'autres fois appelé à la rescousse lorsqu'un sujet se trouve confronté à un environnement familial et socio-politique où l'arbitraire règne en maître absolu sans que rien ni personne ne semble pouvoir ou vouloir y mettre un peu d'ordre, susceptible de donner quelques repères stables aux individus qui s'y trouvent confrontés.

L'engagement religieux à l'épreuve de transfert

Lorsque cette analyse de l'engagement religieux parvient à se rendre audible dans le décours d'une cure analytique, les destins du transfert peuvent alors prendre des voies pour le moins risquées. Les analysants aux prises avec cette problématique semblent être comme amenés par une nécessité propre au décours psychique de leur cure, à mettre à l'épreuve, de façon tout aussi extrême que l'auront été les enjeux psychiques de départ qui les avaient conduits à faire un retour à la pratique religieuse, à mettre à l'épreuve les capacités de l'analyste à accueillir et à contenir la nécessité où ils se retrouvent alors de tester la fiabilité de leur rapport *au religieux* — et non plus nécessairement à la religion — en testant le rapport au religieux de leur analyste. Ce qu'ils font souvent en jouant la carte d'un défi lancé à la mort, à la mort en tant que représentante et peut-être même finalité suprême de leur rapport au religieux, défi qui pourra prendre différentes formes selon les rencontres du moment ; et ceci, nous semble-t-il, dans la mesure où leur recours aux textes sacrés et à la parole des prophètes n'aura pu être abordé par eux que comme un *absolu* détenteur de la vérité du sujet, voire même de sa vie, et non comme un *moyen* susceptible de les conduire vers des jours meilleurs.

Ainsi semble-t-il en avoir été pour Farouk, jeune homme musulman très pratiquant qui me disait, au tout début de sa cure qu'il faisait sa prière plusieurs fois par jour. Farouk, bien qu'issu d'une famille très peu pratiquante, avait eu recours à l'engagement religieux assez tôt dans sa vie, afin de tenter de trouver dans les textes *écrits* du Coran — et il insistait sur le fait que ces textes étaient écrits, constituant ainsi une référence stable — de quoi structurer sa vie autrement que n'aspiraient à le faire certains tenants du régime politique du pays où il avait grandi, ainsi que les commandements insistants, lancinants tout autant qu'arbitraires de sa mère.

« Il n'y avait pas de force qui fasse contrepoids à la volonté de ma mère, me disait Farouk, parce que finalement c'est comme s'il n'y avait eu qu'une vérité et une seule pour tout ce qui nous concernait, celle de ma mère. » Cette construction que je vous livre, Farouk a mis quelques deux années avant d'y aboutir. Au début de sa cure il disait : « Je pense à mon rapport avec la religion ; je la conçois comme un absolu que je ne peux pas remettre en question. C'est-à-dire que consciemment, je me tolère certains écarts par rapport à cet absolu, mais je ne tolérerai

pas de mettre en question cet absolu. Inconsciemment, ce conflit reste quand même insupportable. »

Dès le début donc, Farouk pouvait reconnaître et verbaliser que son rapport à cet absolu qu'il s'était posé comme tel et qui était censé tenir lieu de tiers entre lui et sa mère était loin d'aller de soi et n'était pas pour faciliter ses rapports à lui-même et aux autres. De la même façon il a très clairement énoncé les problèmes de conscience que lui posaient certains interdits du Coran lorsqu'il s'est retrouvé face à l'advenue de sa sexualité d'adolescent.

Ce bout de parcours de Farouk par rapport à la question de son engagement religieux, s'il laisse entendre sa tentative de se créer un lieu psychique autre, susceptible de le mettre un peu à l'abri des enveloppements de la folie maternelle, n'en laisse pas moins entendre l'échec partiel de cette tentative, du fait d'avoir posé ce lieu psychique comme un absolu intouchable, à l'image même de ce qui le rendait fou chez sa mère, à savoir qu'elle prétende détenir la vérité intouchable et inentamable sur tout ce qui le concernait.

Et voilà qu'un jour, alors que je revenais d'un voyage effectué lors de petites vacances, Farouk m'a annoncé qu'il avait totalement laissé tomber ses prières pour s'adonner à ce que l'on pourrait qualifier de "voyages" non dépourvus de risques réels. Lorsque Farouk m'avait appris cela, il semblait sous-entendre que j'aurais dû être plutôt contente qu'il ne pratique plus sa religion « puisque les psychanalystes, c'est bien connu, m'avait-il dit, considèrent la pratique religieuse comme obscurantiste et rétrograde. » Ce revirement soudain m'avait paru plutôt provocateur et m'avait passablement irritée. Je m'étais dit : « Il suffit que je tourne les talons pour qu'il fasse des conneries. Je préférais de très loin quand il faisait ses prières. » Je m'étais dit aussi : « Et pourquoi ne m'annonce-t-il pas, pendant qu'il est sur sa lancée, qu'après avoir laissé tomber ses prières pour me plaire il a à présent l'intention de devenir psychanalyste. Ma joie serait à son comble ! »

Une fois dépassé ce moment d'irritation, j'ai commencé à pouvoir entendre que ce que Farouk semblait *devoir* mettre ainsi à l'épreuve, dans le transfert, était peut-être ma capacité à accepter qu'il prenne ce type de risques, autrement dit ma capacité à accepter de ne pas détenir la vérité sur ce qui serait bon

ou moins bon pour lui, au nom de la psychanalyse, ou plus exactement au nom d'une vérité psychanalytique totalitaire que j'aurais moi-même posée comme un absolu intouchable.

L'article de Nathalie Zaltzman sur "La pulsion anarchiste" dans *Topique* n°24 peut nous aider à entendre certains aspects de ce qui semble se jouer dans ces moments de cure où le patient témoigne de cette *nécessité* de se confronter à certaines expériences que l'on pourrait qualifier de "limites", du fait des risques réels et mortels qui y sont inclus, et du fait que ces expériences semblent s'imposer au patient comme des passages obligés à des fins d'individuation physique et psychique. Dans cet article sur la pulsion de mort, Nathalie Zaltzman s'attache à explorer un autre type de pulsion de mort que celle de laquelle nous traitons habituellement et se penche sur le destin *autre que mortifère* de cette pulsion qu'elle qualifie de « pulsion anarchiste ». Ainsi, N. Zaltzman écrit : « La ruine de tout rapport fixe à une identité unifiante est au fondement de l'expérience limite, est son angoisse. L'exigence destructrice qui ruine tout rapport fixe est l'œuvre d'une catégorie de pulsions de mort, la pulsion anarchiste. La pulsion anarchiste travaille à ouvrir une issue de vie là où une situation critique se referme sur un sujet et le voue à la mort. » Et aussi : « La pulsion anarchiste sauve une condition fondamentale du maintien en vie de l'être humain : le maintien pour lui de la possibilité d'un choix, même lorsque l'expérience limite tue ou paraît tuer tout choix possible. »

Le recours de Farouk à la religion s'étant révélé partiellement inopérant pour ruiner l'identité unifiante et aliénante que lui proposaient d'une part sa mère et d'autre part le régime politique de son pays auquel il s'était douloureusement confronté durant de longues années, ne peut-on alors entendre son recours à d'autres expériences bien plus extrêmes, comme une tentative de se tracer les contours d'une identité autre que celle attendue, qui ne relèverait que de ses propres choix, en arrachant cette identité à ce qui l'avait de tout temps talonné : la menace de mort.

*
* *

Que l'engagement dans une pratique religieuse ne se révèle pas nécessairement antinomique de l'engagement dans une démarche analytique, est-ce à dire que l'engagement religieux

sera forcément soumis à la question lors du travail analytique d'un patient ? Certainement pas; et sauf à considérer que l'engagement religieux serait toujours et nécessairement un symptôme ou le témoignage d'une organisation psychique pathologique de laquelle le travail analytique devrait venir à bout — considération qui me semble aller de pair avec une certaine conception de la psychanalyse en tant que « dernière vérité révélée », pour reprendre l'expression de Chantal Maillet, à laquelle j'ajouterai : « hors des conceptions de laquelle il ne serait point de salut possible pour un sujet » — je ne pourrais, pour ma part, affirmer que le fait qu'un analysant ne mette pas à la question son engagement religieux ait empêché le déroulement d'un vrai travail analytique, avec ce qui relevait des questions de l'analysant et non des idéaux religieux du psychanalyste.

Ainsi pour Mina, jeune femme juive ultra-religieuse qui était venue me trouver sur les conseils de son rabbin. Mina, qui suivait les prescriptions alimentaires propres aux Juifs pratiquants, prenait soin de laver et relaver sa laitue autant de fois qu'il était nécessaire pour que d'éventuels petits escargots dont la chair n'était pas compatible avec les prescriptions de la casheroute, ne demeurent pas dans sa salade. Le cauchemar de Mina avait commencé à partir du jour où elle s'était aperçue qu'elle ne pouvait plus décoller de son panier à salade alors que mille et une autres tâches l'attendaient dans sa maison. Elle lavait et relavait sa salade, la secouait, la scrutait douloureusement à la recherche de ce petit escargot à la chair non réglementaire. Elle s'épuisait à la tâche, allant jusqu'à l'étourdissement et laissant sa maisonnée en plant. Tant et si bien qu'un jour elle décida d'aller exposer son éprouvante situation à son rabbin. Ce dernier lui avait alors dit : « Mais Mina, qui te demande d'en faire autant ? S'il est en effet prescrit que tu suives les règles de cashérisation des aliments, il ne convient pas que tu en abuses jusqu'à la folie. » Le rabbin lui ayant vivement conseillé de s'interroger sur ses excès au quotidien en un lieu autre que celui qui la rivait à son panier à salade, Mina était donc venue me parler de ce petit escargot non casher dont elle recherchait la trace jusqu'à l'épuisement. Nous avons alors suivi à deux la trace de l'escargot, la trace de cet éclat de Réel qui ne cessait de lui apparaître sous forme d'hallucination négative. Et l'escargot nous a amené à découvrir, comme vous pouvez vous en douter, le vif et l'actuel de bien d'autres questions qui avaient été passées sous silence et qui avaient transité des générations antérieures à celle de Mina

jusqu'au cœur de sa salade qu'elle ne cessait de scruter douloureusement. Après nous avoir ouvert le chemin, l'escargot n'a plus fait parler de lui.

Mon propos n'est pas de vous relater en détail le travail analytique de Mina, mais plutôt de vous dire que rien, à mes oreilles en tout cas, rien dans ce que Mina apportait et questionnait de son histoire n'est venu permettre de questionner son engagement dans la pratique du judaïsme. *Ce n'était pas sa question du moment*. La pratique du judaïsme, Mina l'avait reçue à sa naissance et probablement bien avant, et cela semblait être une composante de sa scène primitive.

Je voudrais ajouter que je n'oublierais pas de sitôt le plaisir que j'ai pris à travailler avec Mina. Son intelligence vigoureuse et fine, sa capacité à secouer les aspects d'une question à la façon dont elle devait secouer sa salade, son vif désir de comprendre et d'entendre quelque chose à ce qui lui arrivait, tout cela m'a amenée à me questionner sur la nature de l'enjeu d'une certaine position ambiante qui, même si elle nous paraît très grossière, n'en existe pas moins et mérite donc, à ce titre, qu'en soient questionnés les fondements : celle qui consiste à mettre, de façon totalisante, tous les religieux dans le même sac de l'intolérance et qui va jusqu'à poser que "les religieux" seraient limités en matière de pensée et de réflexion, ou en matière de rapport à l'altérité de l'autre. Mina ne venait pas vers moi pour rechercher son double. Elle me savait juive mais elle savait aussi que nous ne faisions pas partie du même bord. Elle n'était pas venue chercher en mon lieu un double d'elle-même mais m'avait clairement exprimé, dès le départ, qu'elle était venue me trouver précisément parce qu'elle me savait différente d'elle, tant au plan de nos rapports respectifs au judaïsme que par nos investissements respectifs du champ de l'étude et de la pensée. Mina avait clairement dit qu'elle espérait que *ce qui nous différenciait*, et non ce qui nous rapprochait, pourrait l'aider à retrouver la paix en elle. Elle avait pris d'emblée le risque de l'altérité et c'est pourquoi ce travail avec elle a été si vif et si passionnant. Son rabbin n'avait fait en fait que prêcher une convertie.

Mina était une toute jeune femme quand elle était venue me trouver. Elle avait déjà de nombreux enfants et n'avait pas trop le temps de lambiner chez sa psychanalyste. Elle a donc mené son travail analytique tambour battant entre ses mille et une tâches

du quotidien. Il n'est pas du tout exclu qu'elle vienne remettre certaines questions sur le métier quand ses enfants auront grandi, et peut-être même la question de son engagement religieux.

*
* *

Je dirai donc que mon expérience de psychanalyste avec des hommes, des femmes et des enfants de foi et de piété, m'a laissé entendre que lorsque le travail analytique se révélait compromis, voire même difficilement réalisable, ce n'était nullement du fait de l'engagement d'un patient dans une démarche religieuse, mais plutôt du fait de sa position dans sa structure. Du fait que ce patient mettait son engagement religieux non pas au service de sa vie, avec tous les aspects contradictoires et ambigus qui font partie de la vie, mais au service du rapport religieux qu'il entretenait à la mort, à la mort du désir, comme si le patient en question ne devait sa survie — et non sa vie — qu'à l'extinction pure et simple de sa capacité à désirer et à penser.

Discussion

Okba Natahi

Poursuivant les propos de Pascale Hassoun à l'ouverture de ce colloque, je me permets de vous faire part en guise de commencement de mon émoi. Je me suis demandé comment lire cette mise à distance de l'Islam dans un colloque concernant le Religieux. Mais il est indéniable que l'Islam n'est convoqué, en ces temps d'une post-modernité des plus ravageantes et des plus objectivantes, que sur le mode de la catastrophe : voile, terrorisme, question de la femme, déni de l'Etranger et de l'Autre dans son rapport à l'origine.

Ce qui est agaçant, voire même inquiétant, c'est que cette propension à la catastrophe ne cesse d'être reproduite. Nous sommes quelques-uns, ils sont pour moi des compagnons de route — Pascale et Jacques Hassoun, Chantal Maillet, Olivier Douville, Fethi Benslama, Jean-Michel Hirt, Zhor Benchemsi, Alice Cherki et quelques autres — à ahaner des années durant pour faire naître et rendre les processus de subjectivation qui travaillent dans cette civilisation propices à une élaboration et à un retour. En vain dirais-je ? Pas tout à fait car un écho mérite au moins, ici, qu'on s'y arrête.

« Je ne connais rien à l'Islam. » A entendre résonner si souvent cet énoncé dans la bouche de plusieurs analystes, il peut se lire au pire comme un aveu, au mieux comme un symptôme. Comme aveu, il n'y a pas grand chose à dire car c'est du côté de l'exclusion, du hors lieu, d'un territoire impossible à traverser qu'il s'agit.

Du côté du symptôme, c'est un peu plus palpitant et intéressant. On pourrait le faire entendre ainsi : les psychanalystes ne se retrouvent-ils pas assujettis à l'énoncé de Freud qui écrivait dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* : « [...] Le cas de

la fondation mahométane lui [Freud] apparaît comme une répétition abrégée de la religion juive [...] » Ça se trouve dans un chapitre qui s'intitule "Difficultés" et Freud se permet d'insister sur ses connaissances insuffisantes en la matière. Le moins qu'on puisse dire c'est que cela invite au travail. Plus encore : « répétition de la fondation mosaïque » est-il là nécessaire de rappeler à des psychanalystes que les mots qui tombent sous la plume de Freud ne viennent jamais au hasard. La répétition, concept important de la deuxième topique, n'est pas le ressassement. La répétition inscrit de l'écart, écart qu'il s'agit de penser.

Or ce que l'on ne cesse de rencontrer comme ressassement est cette propension inouïe à situer l'Islam, dans l'espace monothéiste, dans une coupure radicale du topos des deux autres. Pourquoi cette insistance ? Je me propose de l'ouvrir ainsi : il faut croire que l'Islam se présente comme la part maudite de la fondation monothéiste, ou bien, c'est là le plus singulier, comme une trace indéchiffrable de cette fondation. Là jaillit l'actualité d'une question : comment les analystes se situent-ils dans la cure des analysants issus de cette civilisation alors même qu'ils se vivent dans une coupure avec un certain nombre de signifiants qui ordonnent la position du sujet ? Si l'ethnopsychiatrie — revêtant à souhait des concepts psychanalytiques — est si florissante, assignant les individus à leurs origines au lieu de les y affilier, nous avons là-dedans notre part de responsabilité.

C'est tenant compte de l'effet dévastateur de cet écueil que Sylvie Benzaquen nous invite dans le lieu même où la question du Religieux ne cessera de revenir, à savoir : le transfert dans la cure. Or, c'est exactement sur ce tranchant là que se déploie la correspondance de Freud avec Pfister. (Correspondre sur le fil du rasoir où aucun ne cède sur sa pensée sans pour autant rompre l'échange.) Dès la deuxième lettre — celle du 9 Février 1909 — Freud écrit à Pfister : « La psychanalyse n'est pas plus religieuse qu'irréligieuse. C'est un instrument sans parti dont peuvent user religieux et laïques, pourvu que ce soit uniquement au service d'êtres souffrants. » Une telle phrase illustre parfaitement l'impulsion et l'orientation que donne S. Benzaquen à la question du religieux dans la cure.

Il ne faut nullement considérer les analysants dont elle se fait l'écho comme prototypiques de leur religion. La dimension de la religiosité ne semble pas prépondérante dans leur histoire et leur

parcours, mais plutôt le religieux comme exigence humaine d'une transmission subjective.

A suivre la citation de Freud, rappelée par S. Benzaquen dès l'ouverture de sa communication : « L'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques ; l'adoption de la névrose universelle (que constitue la religion) le dispense de la tâche de former une névrose personnelle », on pourrait y lire une proximité qui fait collusion entre croyance et piété (la piété étant l'amour et le respect pour les choses de la religion). Cette phrase de *L'Avenir d'une illusion* semble plus se lire référée au chapitre "Actes obsédants et exercices religieux", texte de 1907 et bizarrement mis à la fin de *L'Avenir* plutôt que comme paradigmatique de la pensée de Freud en 1927. Cette association entre croyance et piété pourrait venir masquer le champ singulier de la croyance comme ce qui établit une prise particulière du sujet avec ce qui articule l'ordre du discours et du semblant.

Pourtant, il y a, dans *L'Avenir d'une illusion*, un repérage et une différenciation très fins chez Freud entre d'une part le renoncement aux pulsions et le refoulement quand il décrit l'épreuve psychique qui se présente dans le champ de la religion et de son exercice. (Je dois à Jean-Michel Hirt d'avoir attiré mon attention sur cette distinction.) « [...] parce qu'elle [la religion] imposait au peuple un progrès dans la vie de l'esprit, progrès très important en lui-même, qui ouvrait en outre la voie à la valorisation du travail intellectuel et à d'autres renoncements aux pulsions. » écrira plus tard Freud dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* en parlant du « contenu de vérité de la religion ».

Par ailleurs, il semble bien aussi que Freud ne se départit pas d'une position qu'on pourrait qualifier d'idéologique et scientiste quand il écrit à Pfister : « Si quelqu'un s'avisait de juger que l'analyse éloigne obligatoirement de la foi religieuse, on pourrait répliquer que toute autre science ne le fait pas moins. » Or la science s'accommode parfaitement de la religion, notre post-modernité nous en donne des exemples édifiants. Y a-t-il alors ou pas une oscillation dans la pensée de Freud entre la religion et la religiosité où le Religieux — comme processus de nouage d'un lieu gardant vivante, certes problématique la question du sujet aux différentes figures de la subjectivation humaine — est mis à distance ? Il apparaît au contraire qu'il y a dans la pensée freudienne une mise en tension de ces trois termes. Il suffirait pour cela de suivre Freud dans *L'Avenir d'une illusion* quand il développe avec précision le fondement de

l'illusion : « ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains [...] » ; et plus loin encore : « [...] nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalante » pour cerner le statut donné au Religieux. Je laisse méditer là ce qui peut surgir, comme illusion quant au désir, chez l'analyste si cet écart n'est pas analysé dans la cure. Or illusion (Wahn) désigne tantôt l'objet du désir conçu comme paisible et tantôt l'aspiration pathologique vers quelque chose d'irréel (délire) comme le montre Marie Moscovici dans la préface de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

C'est ainsi, suivant ce mouvement, que nous rencontrons la position de Sylvie Benzaquen interrogative de la place et du désir du psychanalyste dans toute sa pertinence : car à quelles coupures-liens avec le Religieux, les psychanalystes sont-ils en prise, pour penser leurs résistances ? Il est alors indéniable que le Religieux affecte le psychanalyste tout à la fois du côté de la cure et du côté de la constitution de l'institution. Ce qui est proposé, et ce avec clarté, c'est le statut donné au rapport qu'entretient le sujet avec le religieux dans la cure. Ainsi nous en tiendrons pour exemple Baptiste pris dans un lien fétichisé au religieux (assujetti à la promesse-emprise de sa mère), seule la rencontre et la mise en récit du fantasme, comme ouverture à l'Inconscient, lui permet de se réapproprier sa question et son désir.

Par conséquent, s'il est sans conteste que ce que le sujet recueille de son inscription au champ de l'Autre c'est à la fois le fantasme comme logique mais aussi la croyance comme illusion, l'acte du psychanalyste se doit d'assurer sans concession la logique du fantasme où se précise la rencontre d'un noyau de Réel (« troumatisme » dira Lacan). Là réside l'athéisme de Freud, la singularité de l'acte analytique et de sa transmission, car rien ne peut venir figurer ce trou, rien ne peut venir y être logé : pas même Dieu.

Que reste-t-il à la psychanalyse ?[1]

Olivier Grignon

La question peut étonner tant on pourrait croire qu'elle a tout. Son vocabulaire s'est imposé jusque dans les médias. Il semble qu'elle occuperait une position dominante, mais dans l'idéologie — c'est-à-dire une position qui échappe aux psychanalystes, qu'ils ne contrôlent plus. Les concepts psychanalytiques sont devenus des signifiants qui courent tout seuls, et nous ne savons pas ce qu'ils produisent.

Alors, en quoi est-ce comme psychanalystes que nous parlons du religieux ?

Il faut, là, revenir à Freud. Cette question n'est pas nouvelle, il l'évoque dans *L'avenir d'une illusion* : « Rien de ce que j'ai dit ici contre la valeur réelle de la religion n'avait besoin de la psychanalyse ; tout cela avait déjà été dit par d'autres bien avant qu'il n'y eut de psychanalyse. Peut-on, en appliquant les méthodes psychanalytiques, acquérir un argument nouveau contre la véracité de la religion, *tant pis* pour la religion... »[2]

De fait, il n'est pas si facile d'attraper ce qui revient spécifiquement à la psychanalyse dans la pensée de la religion. On peut supposer que ça se trouve dans le titre du livre : la religion est une *illusion* — à condition, bien sûr, de saisir ce que ce mot veut dire pour Freud : non pas une erreur, mais l'implication d'un désir. A vrai dire les choses ne sont pas si simples puisque, comme nous le verrons, une sorte de flou va s'instaurer entre illusion et délire.

1 Communication au Colloque du Cercle Freudien, *Le Religieux*, Paris, le 19 janvier 1997.
2 FREUD (S.), *L'avenir d'une illusion*, P.U.F., Paris, 1973, p. 53.

Voyons donc dans ce texte comment Freud s'y prend avec notre question.

Au départ, il y a une position de principe. Puisque la religion c'est humaniser la nature, on n'a pas affaire à une science naturelle, mais à une psychologie... et donc, moi, Freud, qui suis psychologue, fondateur de la psychanalyse, je suis tout particulièrement habilité à en dire quelque chose. Quoi ? Eh bien, que cette sorte d'anthropomorphisme projectif s'est fait selon un prototype infantile *et* phylogénétique, c'est-à-dire que nous y avons affaire pas tant à des hommes qu'à des pères. C'est ainsi qu'une origine divine est attribuée aux prescriptions de la civilisation.

Notons au passage quelques remarques de Freud :

- Il qualifie de bassesse intellectuelle ceux qui se vantent d'avoir atteint une conception de Dieu plus pure, d'en avoir fait une ombre sans consistance. Visait-il la théologie négative ?[1]

- Il analyse la Prohibition aux Etats-Unis comme un triste effet du "pettycoat" au pouvoir qui sévit dans ce pays !

- Enfin, et surtout, il établit la reconnaissance du monothéisme *paternel*, évoquant la « fierté du peuple qui réalisa la concentration des qualités divines, dégageant le *nucleus* paternel... » Il va même jusqu'à affirmer ceci : « Tout dans mon travail y est ramené à la relation fils-père. »[2]

En suivant la démarche de Freud nous y retrouvons sa spécificité, quelques invariants — notamment cette torsion freudienne si caractéristique, cette position subversive vis-à-vis de la raison. L'attaque du texte est sans concessions, tout à fait tranchée : « Il n'est pas d'instance au-dessus de la raison »[3], on ne peut donc pas accepter les doctrines religieuses, puisqu'elles sont soustraites aux exigences de la raison. « Le travail scientifique est le seul chemin qui puisse nous mener à la connaissance de la réalité extérieure. »[4] Ce serait donc un gain si nous n'attribuons plus à Dieu notre propre vouloir, et que nous nous contentons de fonder sur des mobiles sociaux l'interdiction culturelle.[5]

C'est là qu'émerge un problème qui va nécessiter un remaniement dialectique où nous reconnaissons la véritable

1 FREUD (S.), *L'avenir d'une illusion*, Op. Cit., p. 47.
2 *Ibid.*, p. 31.
3 *Ibid.*, p. 39.
4 *Ibid.*, p. 45.
5 *Ibid.*, p. 58.

révolution freudienne. C'est que la psychanalyse elle-même met un doute sur une base purement rationnelle des prescriptions culturelles... « Notre exposé *semble* n'être qu'une construction rationaliste »[1], et la raison est de peu de poids contre la passion. Là nous avons changé de registre, et maintenant Freud aborde la religion comme un délire, c'est-à-dire ce qui dit le vrai que ne dirait pas la construction rationaliste : « Dieu prit une part réelle à la genèse de cette interdiction... Ainsi la doctrine religieuse nous dit la vérité historique, bien que sous une forme transformée et déguisée ; notre exposé rationnel au contraire la dément. »

Le patrimoine des idées religieuses comprend non seulement des réalisations de désir (illusion), mais encore d'importantes réminiscences historiques (délire).

Nous retrouvons la subversion de Freud quant à la folie : la vérité est dans le délire. C'est ce qui noue cet étrange rationalisme freudien qui à la fois met ses espoirs dans la constitution d'une science naturelle, et à la fois constate qu'elle est impropre à penser la religion.

Prenons acte de l'intuition fulgurante d'Octave Mannoni qui situe très exactement dans cette subversion l'athéisme de Freud. Il s'agit d'un athéisme d'une rigueur sans précédent puisqu'il ne s'accommode plus du clivage qu'autorise la science entre religiosité du savant et pratique scientifique. O. Mannoni démontre que la psychanalyse freudienne, sans céder sur sa rigueur rationaliste, rend compte d'une vérité celée dans la religion et inaccessible au néopositivisme.

Freud amène la subversion du sujet.

Du même coup, les conséquences sont extrêmes. C'est ainsi que le risque couru par Freud dans les explications du chapitre VII de la *Traumdeutung* n'est pas l'erreur, mais le délire. O. Mannoni construit ici le retournement épistémologique radical de la psychanalyse sur le concept de « pathogenèse du savoir vrai » : « Le savoir sur la maladie ne naît pas chez un observateur bien portant qui observe la maladie, mais naît de la maladie elle-même, il sait qu'il faut, d'une façon ou d'une autre, *transférentielle*, y participer. »[2]

Je trouve extrêmement juste que ce soit là qu'O. Mannoni ait situé l'athéisme de Freud, et je me demande si ce n'est pas ce qu'indique Lacan quand il avance que la vraie formule de

1 *Ibid.*, p. 59. C'est moi qui souligne.
2 MANNONI (O.), "L'athéisme de Freud", conférence au Champ Freudien du 2.12.1975, in *Ornicar?*, n° 6, p. 32.

l'athéisme ce n'est pas Dieu est mort, mais Dieu est inconscient.

Quoi qu'il en soit, il ne s'agit plus de gloser sur l'espace sans nom, sur le délire, sur la jouissance, etc. à partir du bastion du savoir constitué ou du positivisme — c'est-à-dire du symbolique « pseudo », déjà constitué en prêt-à-porter. Il ne s'agit pas de traiter du Réel par du Symbolique. Ce n'est évidemment pas en campant sur le Symbolique que l'on peut passer un bout de Réel, mais à partir du Réel lui-même. Il s'agit presque de refaire l'opération de constitution du Symbolique lui-même à partir d'un Réel comme vérité — c'est-à-dire de faire du Symbolique avec du Réel.

Mais revenons au texte de Freud, car rendu à ce point de sa démonstration, il opère un véritable coup de force. Il fait mine d'hésiter, il se demande si c'est légitime, mais il l'effectue. Il importe dans la religion les concepts psychanalytiques : « C'est comme l'enfant » [...] « l'humanité est névrosée » [...] et donc « l'abandon de la religion est une fatalité inexorable ». Est-ce la raison pour laquelle sa position est si tranchée ? Quoi qu'il en soit, l'heure a sonné — comme dans la cure personnelle, dit-il — de remplacer les conséquences du refoulement par les résultats du travail mental rationnel. Ouf !

Mais, ici, un doute nous saisit. Est-ce vraiment comme dans la cure ? Car ceci s'impose, nous dit Freud, même au prix de la vérité historique. « Nous sommes arrivés à la conviction qu'il vaut mieux s'abstenir de semblables déguisements symboliques de la vérité. » Nous savons que Freud reviendra sur ce point dans le post-scriptum ajouté en 1935[1] à son autobiographie (*Ma vie et la psychanalyse*), où il déclare que dans *L'avenir d'une illusion* il s'est montré injuste envers la religion car elle comporte une part de vérité historique ; injustice qui aurait été rectifiée en 1939 dans le chapitre III de *Moïse et le Monothéisme*. A vrai dire, il me semble que si Freud s'est montré injuste, c'est davantage envers la psychanalyse qu'envers la religion. Parce que, d'une part, ce qu'il énoncera dans le *Moïse* est déjà là en toutes lettres ; et, d'autre part, quand il s'appuie sur la cure pour faire l'impasse sur la vérité historique enclose dans la religion, c'est plus la conception de la cure qui risque d'en pâtir que la religion qui, elle, n'a rien à faire de l'avis de Freud. Ce sont là les difficultés d'un texte organisé stratégiquement, du moins à première lecture, sur des

1 Standard Edition, t. XX, p. 72.

préoccupations plus pédagogiques que psychanalytiques ; tourné vers ce qu'il appelle page 70 « l'éducation en vue de la réalité », et quand bien même le souci de débarrasser l'éducation des doctrines religieuses aurait en fait une portée éthique : empêcher l'homme de demeurer un enfant empêtré dans la soumission au père.

Une face de l'athéisme de la psychanalyse est dans ce coup de force.

La psychanalyse porte le coup le plus dur à la religion, puisqu'elle *l'interprète*. Ni plus, ni moins, et c'est énorme. L'interpréter, c'est le pire qu'on puisse lui faire ; et c'est ce dont la science est incapable. La psychanalyse n'interprète pas la religion en fonction de la tradition, elle ne l'interprète pas selon la logique interne du texte sacré ou de ses dogmes, mais à partir de ses propres découvertes — c'est-à-dire en raison d'une signification, d'un système interprétatif, d'un discours, d'un savoir sur la structure, plus forts que le sens religieux *quant aux mêmes objets* : les théories sexuelles infantiles, l'Œdipe, la castration...

En voici deux exemples.

Le premier est extrait des Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne. Le 12 mai 1909, Freud intervient dans une discussion concernant les idées fausses vis-à-vis de l'origine des enfants : « Les enfants naissent parce que les parents ont mangé d'un certain aliment. Une théorie sexuelle dont le fruit défendu de la Bible — qu'on ne doit pas manger — est clairement un écho. »

Le deuxième date de 1928. Il est extrait de *Un événement de la vie religieuse*. Avant d'examiner les éléments de l'analyse freudienne, rappelons sa réponse au « médecin frère » américain qui lui a rapporté sa conversion : « Je répondis poliment à mon correspondant que je me réjouissais d'apprendre qu'un tel événement lui eût rendu possible de garder sa foi. Dieu n'en avait pas fait autant pour moi, il ne m'avait jamais fait entendre une semblable voix intérieure, et — vu mon âge —, s'il ne se hâtait pas, ce ne serait pas de ma faute si je demeurais jusqu'à la fin ce que j'étais — un *Juif infidèle*. »[1]

En ce qui concerne ses explications, le moins qu'on puisse dire est que Freud ne se gêne pas : « On peut se représenter les choses de la manière suivante : la vue du corps nu (ou qui va

1 *L'avenir d'une illusion*, Op. Cit., p. 98.

être dénudé) d'une femme rappelant au jeune homme sa mère, éveille en lui la nostalgie maternelle émanée du complexe d'Œdipe, nostalgie à laquelle la révolte contre le père vient aussitôt s'adjoindre en tant que complément [...]. La pulsion nouvelle déplacée au domaine religieux n'est que la répétition de la situation œdipienne et c'est pourquoi elle subit bientôt après le même destin. »

Freud est absolument sans ambiguïté : « Tout cela est si simple et si transparent... » Pourtant, il y a quelque chose qui n'est ni simple ni transparent, mais qui me semble d'une importance considérable : c'est l'anecdote que Freud rapporte au début de ses explications, et qu'il présente ici comme le critère de leur véracité. En effet, lors d'une discussion Freud a commis un lapsus ; il a dit que son correspondant avait écrit que la figure du cadavre de femme lui avait rappelé sa propre mère. Voilà qui confirme pleinement l'hypothèse d'O. Mannoni : non seulement Freud affirme que son inconscient est un fidèle lecteur, il dit le vrai refoulé dans la lettre du collègue, mais il pose son inconscient comme le socle de vérité des explications théoriques : « Or, cela n'était pas dans la lettre — à la seconde réflexion, on voit que cela n'aurait absolument pas pu y être — mais telle est l'explication qui s'impose invinciblement sous l'impression des tendres termes par lesquels il rappelle la vieille femme. »

*
* *

Nous sommes aujourd'hui saisis d'étonnement devant une telle détermination chez Freud. Cette confiance dans la « jeune science psychanalytique » ; l'assurance tranquille avec laquelle il exécute ces crimes de lèse-Bible ou de lèse-religion. Ni Dieu ni Maître, en quelque sorte.

Que s'est-il donc passé depuis ?

Et c'est une première aporie dans notre problématique : le nœud qui noue d'un côté l'interprétation de la religion comme signature du geste athée, avec, de l'autre, le « tout sens est religieux » de Lacan. Ainsi, le geste athée par excellence serait lui-même religieux. C'est bien ce que nous suggère l'histoire de la psychanalyse (mais encore faudrait-il différencier le geste de l'interprétation du contenu de l'interprétation) : toute discipline basée sur l'interprétation prédispose à la religiosité, il n'y aurait de ce côté aucune garantie que la psychanalyse ne devienne pas elle-même une néo-religion.

A vrai dire, ce qui s'est passé depuis était annoncé. Ce sera une conséquence de ce que Freud dégage dans *L'Avenir d'une illusion* : le « nucleus paternel » — soit ce qui déjà lui avait imposé la nouvelle topique et l'au-delà du principe de plaisir ; disons, les effets de la nomination.

Mais ce qui reste chez Freud à l'état de nucleus, donc tout à fait opaque, va être déplié par Lacan — ce que j'appelle un dépliage de la fonction paternelle dans tous ses étagements : trajet qui se trouve accompli au plus près par une psychanalyse, surtout si elle s'avère didactique ; trajet paradoxal puisqu'il mène à faire du Symbolique avec du Réel plutôt que de traiter du Réel par du Symbolique, soit, peut-être, constituer l'interprétation sur ce que Lacan appelait un discours sans parole, ou bien approcher un discours qui ne serait pas du semblant.

Avec Lacan, l'appui, l'enjeu, est devenu plus clairement la psychose — en quoi c'est bien la continuation de Freud, puisque c'est exactement la question qui toujours davantage était venue hanter sa pensée et son œuvre. C'est bien poursuivre le fil de Freud quand Lacan définit la psychose comme forclusion du Nom du Père. Ce sont des effets directs du carrefour de 1920, quand, parti de la découverte de l'inconscient, Freud en vient à produire une économie, l'économie de la jouissance. Voilà sur quoi il tombe avec l'automatisme de répétition, c'est-à-dire l'Autre de la parole avec quoi on ne badine pas. Je le dis sans gaieté de cœur ! Là, il n'est plus question des charmes du polythéisme...

Qu'en fait-on, dans une psychanalyse, de cette économie de la jouissance ? Accélérer un cours, un certain trajet ; laisser chacun tomber sur cet Autre de la parole pour gérer sans Dieu aucun cette économie de la jouissance, dont nous savons qu'elle ne peut qu'être ruineuse, mais qu'elle ne cédera pas.

On conçoit que dans une telle visée l'interdit se déduise de l'impossible, et non le contraire. Dans la cure, le savoir de Dieu est produit par le sujet.

Dans la présentation de son Séminaire au Collège International de Philosophie (« Du Père à l'Autre, Dieu dans la psychanalyse »), François Balmès écrit ceci : « L'épreuve du défaut de l'Autre qui s'écrit S(A) fait d'un certain athéisme un point crucial de la cure, mais cet athéisme n'est rien de simple. » Je dirai même, comme il le dit, je crois, dans son cours : un point crucial de la psychanalyse en intention.

Ce que Balmès démontre dans sa lecture de Lacan (« Pour un rien le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose l'hypothèse Dieu sera là », Séminaire *Encore*), c'est la déconstruction de l'onto-théologie ; l'appui que prend Lacan sur le Dieu de la révélation, du buisson ardent, comme référence au grand Autre comme lieu d'opération du langage, contre le Dieu de la philosophie.

Il est parfaitement clair que l'athéisme de la psychanalyse s'appuie aujourd'hui (paradoxalement) sur un retour au texte biblique radicalement différent du geste freudien ; et même, pourrait-on dire, qui l'interdit ou qui l'a refoulé. Je ne dis pas que ce refoulement est licite, mais je le constate : personne aujourd'hui, dans la communauté analytique, n'aborderait le texte biblique avec le culot de Freud.

C'est notre deuxième aporie.

En raison du pouvoir de la nomination et d'un athéisme radical, moins imaginaire, on joue la Bible contre la philosophie. Et c'est pertinent, incontournable. La question sera donc : à quelle condition ceci est-il un prolongement et non une annulation du travail de Freud ?

Pour éclairer ces questions difficiles, il faut d'abord examiner les conséquences du point où nous en sommes quant à l'athéisme de la psychanalyse :

- Tout d'abord, on ne peut plus proclamer ni Dieu ni Maître — sinon d'un lieu effroyable.

- Il y a comme une sorte de vœu, chez Freud, que chaque patient puisse accomplir avec sa psychanalyse toute la marche de l'humanité ; qu'il en vienne donc à « remplacer les conséquences du refoulement par les résultats du travail mental rationnel ». C'est assurément un gain de ne plus attribuer à Dieu son propre vouloir, mais est-ce encore un gain si maintenant nous l'attribuons au Père ?

Là, Freud est parfois trop pressé.

Si le patient réinvente la prescription culturelle, non seulement il n'a plus avec elle le même rapport, mais d'une certaine façon il n'y a plus de prescripteur. C'est pourquoi la cure sera conduite de façon non pédagogique. Il ne s'agit plus qu'on lui explique ou qu'on lui applique l'Œdipe. Dit autrement, il convient que d'elle-même la cure dégage qu'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est-à-dire que le patient fasse l'épreuve de la limite intérieure du désir. L'interdit advient comme un nom de l'impossible.

- Notre aporie déploie tout particulièrement ses effets avec la Passe. Il me semble que la Passe a un lien organique privilégié

avec l'athéisme de la psychanalyse, mais c'est un lien scabreux. Comme le dit François Balmès, cet athéisme n'est rien de simple !

Abordons ce lien par une voie peu fréquentée : la référence exemplaire au savoir textuel faite par Lacan dans la Proposition du 9 octobre.

Cette logique, dit-il (mais est-ce celle de la psychanalyse ou celle du Moyen Age, animée par le savoir textuel ? le texte, ici, reste ambigu — bien qu'il semble que ce soit plutôt la logique du Moyen Age dont il s'agit), « ce n'est pas à ses dépens qu'elle a su faire face au rapport du sujet à la Révélation. Ce n'est pas de ce que la valeur religieuse de celle-ci nous est devenue indifférente, que son effet dans la structure doit être négligé. »[1] Voilà ce qui serait précisément à débattre aujourd'hui.

Mais pourquoi cette référence au savoir textuel pour sa Proposition ? Où Lacan veut-il mener le psychanalyste ?

Voyons comment il agence ça.

Le problème est ce qui qualifie le psychanalyste à répondre de la situation ternaire : psychanalyste, psychanalysant, sujet supposé savoir. Ce qui importe ici, dit Lacan, c'est la relation *directe*, pas seconde, du psychanalyste au savoir du sujet supposé[2]. Affaire d'effectuation, donc, plutôt que d'apprentissage didactique. C'est qu'en effet, d'une part, du savoir-supposé il ne sait rien, et d'autre part ce qu'il a à savoir ne doit jouer qu' « en réserve »... La suite indique que pour que le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir, il faut, par exemple, savoir distinguer le vide du rien. Référence est faite à Cantor ; un pont est lancé entre le désir de l'analyste et le désir de Cantor en tant que c'est ce désir qui a donné consistance aux nombres transfinis.

Ce qui importe à Lacan, ici, c'est que l'analyste soit en quelque sorte un expert dans la mise au monde de la réalité des objets qu'opère le langage ; ajoutons également : le trou dans le Réel qu'opère la nomination. Or, qu'est-ce qui dispose à pareilles « études » ? La prévalence du savoir textuel, justement (ce dont le « retour à Freud » de Lacan est notre paradigme). Et ici, Lacan donne en exemple le talmudiste, le colporteur de contes, le sophiste, l'aède...

On conçoit, alors, qu'à terme la Passe fait passer à la fois par ce qui fait le berceau de la parole et la parole comme berceau.

---

1 LACAN (J.), *Scilicet* 1, p. 22. Le Champ Freudien, Seuil.

2 Remarquons que dans cette formulation de Lacan, la supposition n'est plus imputée au savoir mais au sujet.

On conçoit également que l'effectuation qui s'y démontre produise un dévoilement de l'inessentiel du sujet supposé savoir — et, à vrai dire, il est même posé au principe de la Proposition. Peut-être cette chute sera-t-elle aperçue comme une des figures majeures de l'athéisme, analogue à se mettre « au clair avec le Dieu qui n'existe pas » — c'est-à-dire le Dieu du monothéisme ! S'il s'agit d'inscrire dans le sujet le Dieu qui n'existe pas, il s'agit ni plus ni moins que d'inscrire dans la psychanalyse, si j'ose dire, l'athéisme du monothéisme... Il n'est plus étonnant, dès lors, que Moïse puisse apparaître aux psychanalystes comme le paradigme du passant, de celui qui a « passé » ; et il n'est guère plus étonnant de constater que la Passe a focalisé et amplifié dans les associations psychanalytiques la religiosité des psychanalystes plutôt que de la réduire.

*
* *

Il n'est pas contestable que ce soient des conséquences authentiquement freudiennes qui nous ont éloignés de cette sorte d'athéisme tranquille des premiers jaillissements de la psychanalyse.

La Passe, la psychose, la psychanalyse d'enfant ont irrémédiablement compliqué les choses — et c'est l'honneur de la psychanalyse.

Voyons à quels extrêmes nous en sommes rendus au risque d'y perdre la psychanalyse elle-même.

Si la religion est devenue obsolète et inefficace à sa fonction initiale, si la science est inapte à rendre compte de ce que traitait la religion, qu'est-ce qui vient subvertir, remplacer et dépasser la religion ? — la psychanalyse. Il me vient ceci, quelque peu extrémiste et pas tout à fait juste : qu'est-ce que la religion ? — c'est une interprétation de Dieu. Et qu'est-ce que la psychanalyse ? — c'est aussi une interprétation de Dieu, *une autre*. Essayons de le dire mieux. Freud interprète la religion comme une père-version dont le nom est Dieu, alors que la psychanalyse serait une version nouvelle dans l'histoire de l'humanité dont le nom est l'Autre... bien évidemment en tant qu'elles seraient et l'une et l'autre des enseignements de la structure.

Nous nous sommes, pendant quelques décennies, farouchement gardés d'être pédagogues, mais ça craque de partout. Quand les signifiants de la psychanalyse traînent

partout, incontrôlables, la question se pose de savoir si le psychanalyste d'aujourd'hui n'est pas le prêtre de demain.

Pour ma part, je dirais, un peu naïvement, que je regrette le culot des premiers temps héroïques.

Plus sérieusement, il y a urgence à sortir de l'oubli ou du rejet le premier athéisme de la psychanalyse. Ce sont des hypothèses, une lecture, que le développement de la psychanalyse n'a en rien invalidées. Comme le remarque O. Mannoni, Freud n'abandonne jamais rien — même la théorie traumatique ! Il n'y a pas de coupure épistémologique, il y a la subversion du sujet.

Mais surtout la démarche de Freud est pour nous, aujourd'hui tout particulièrement, une leçon. En ce qui concerne la religion, nous devrions publiquement nous en tenir rigoureusement aux trouvailles de la psychanalyse, à ce que spécifiquement elle seule peut formuler. Quand un psychanalyste parle, il est toujours entendu comme si c'était la voix de la psychanalyse — même s'il ne s'agit que des élucubrations de sa névrose ou d'un avatar de ses fantasmes ; bien souvent il serait préférable de s'abstenir de parler de religion, surtout dans les médias.

Nous ne pouvons, aujourd'hui comme hier, interpréter la religion qu'en nous tenant sur nos marques les plus sûres. Or ce qui constitue le socle de la psychanalyse, l'objet spécifique qui lui est reconnu par tous, c'est la sexualité.

C'est, notamment, la position de Michel Serres. Celle qu'il a affirmée le 23 mai 1987 au Colloque de *Patio* sur *L'Archaïque et la Mort*, devant mon étonnement incrédule après qu'il eût laissé aux psychanalystes la tâche d'interpréter les symboles sexuels contenus dans *La Venus d'Ille* de Prosper Mérimée — ce que j'avais entendu comme une pique malicieuse. « Ah non, vous le savez », « c'est votre métier », m'avait-il répondu. « Ne croyez pas qu'en aucune manière j'ai pris à la légère le fait que la statue cassait la jambe, et que, dès le début, le texte fasse mention de la castration. Je ne l'ai pas pris à la légère. Je n'en ai pas parlé par politesse. Je n'aurai pas voulu vous faire l'impolitesse de parler ici de choses que vous savez mieux que moi, énormément mieux que moi. »[1]

Il convient de rappeler ici ce qu'il nous avait dit de la religion. « Vous savez sans doute qu'on a hésité longtemps entre deux sens du mot religion : le mot *religere*, qui consistait

1 In *Patio*, n° 12, *L'Archaïque et la Mort*, Ed. de l'Eclat, p. 63.

à dire "relire", "relier", etc., ou *religare*, c'est-à-dire essayer de trouver le lien qui unit une collectivité donnée. [...] Et la religion c'est ça. Allez — je vous ai assez fait attendre : c'est simplement le mot positif dont le mot négatif est "négligence". Vous voyez, "religion" ne veut pas dire *religare*, créer un lien, ne veut pas dire *religere*, simplement revenir sans arrêt sur une lecture qu'on a déjà faite. Non, ça veut dire simplement l'inverse de la négligence : *neg ligere*, négliger, *religere*. Voilà la vraie étymologie. La religion est ce qui, à tout prix, ne doit pas être négligé. Or, il se trouve que la modernité ne se pose pas cette question. J'ai écrit ce livre [*Statue*], parce que je trouve la modernité négligente. Elle ne s'occupe que des questions qu'on peut négliger. On peut négliger les questions scientifiques, techniques, politiques, etc. Nous n'en mourrons pas. Mais il y a des questions telles que, si nous les négligeons, nous sommes réellement condamnés à mort. Et c'est ça qui définit très exactement le terme "religion", ce qui à tout prix ne doit pas être négligé. »[1]

Ce dont ni la science, ni la politique ne peuvent s'occuper ; ce dont, de l'avis de Freud, la religion ne peut plus s'occuper — la psychanalyse, aujourd'hui, s'en occupe.

Encore faut-il qu'elle s'en occupe psychanalytiquement, c'est-à-dire en référence à la théorie sexuelle (« c'est votre métier »...).

C'est exactement ce que fait Lacan quand il lance la question : « Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? »[2] Le Séminaire *Encore* découpe dans la religion quelque chose qui ne relève que du discours psychanalytique, un fait d'expérience clinique : le névrosé met la femme à la place de Dieu.

La question critique de l'interprétation psychanalytique retrouve ici un ré-arrimage sur ses fondements ; et comme la psychanalyse n'est pas qu'une intelligence ou une pensée, sa lecture vise un acte, une mutation subjective qui sont ici clairement indiqués par Lacan : « De sorte qu'on pourrait dire que plus l'homme peut prêter à la femme à confusion avec Dieu, c'est-à-dire ce dont elle jouit, moins il hait, moins il est — les deux orthographes — et, puisqu'après tout il n'y a pas d'amour sans haine, moins il aime. »[3]

1 In *Patio*, n° 12, *Op Ccit.*, p. 59.
2 LACAN (J.), Séminaire *Encore*, livre XX, Le Seuil, p. 71.
3 LACAN (J.), *Op. Cit.*, p. 82.

On constatera cependant que la question épistémologique n'est pas résolue dans toutes ses conséquences. Le Séminaire laisse les psychanalystes dans l'embarras entre deux orientations. Pour l'une, la psychanalyse n'est au fond pas qualifiée à s'occuper de la religion, faites ce que vous voulez avec Dieu, du moment que vous sortez de cette place la jouissance féminine. Pour l'autre, ce serait Dieu lui-même qui serait à sortir... « Si de ce S(A) je ne désigne rien d'autre que la jouissance de la femme, c'est assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son exit. »[1]

1 *Ibid.*, p. 78.

Le démon de la foi

Le psychanalyste aux bords du croire

Jean-Pierre Lehmann

Issue d'un milieu juif traditionnel, une analysante quoique non pratiquante, se sent, un jour, dans la crainte de la montée du Front national, obligée de parler de ses origines à son plus jeune fils. Celui-ci demande : « Et Papa ? » Le père, de racines catholiques, professe plus catégoriquement que son épouse, son athéisme. Quand son fils lui pose la question : « Qu'est-ce que tu es ? », il lui répond : « Rien. » Et l' enfant de revenir vers sa mère : « Plus tard, je veux être comme toi, car je ne veux pas être rien. »

J'aurais pu partir de ce trait, celui de l'identification, de l'insertion, de l'appartenance et du lien pour parler du religieux. Mais une autre voie s'est présentée, celle d'une clinique que j'ai proposé d'appeler la clinique psychanalytique des bords, clinique notamment de patients en proie aux addictions. Par ce biais j'ai été confronté aux discours des Alcooliques Anonymes, des Narcotiques Anonymes, des Outremangeurs Anonymes... qui ne sont rien de moins que des discours religieux, nantis de leurs écritures propres, appelées, non sans analogie, je pense, avec le *Good Book* des Negro Spirituals, *Big Book*. Chaque étape du parcours proposé aux A.A. est marquée d'un appel à la Puissance Supérieure. Et si un nouvel adepte fait état de son incroyance, il lui est demandé d'au moins croire au groupe A.A. et d'écouter le témoignage de ceux qui sont assez avancés pour« donner le message » analogue en ce contexte, au kérygme évangélique.

Corrélativement est véhiculé dans le discours A.A. une défiance à l'égard de la psychanalyse. Cette défiance prend appui sur la supposition que le psychanalyste n'ayant pas connu l'expérience de l'addiction, de l'abstinence et de tout le cheminement nécessaire pour établir durablement cette abstinence, mettra en question la façon propre aux A.A. de partager leur expérience. Cette clinique ainsi que les discours AA, NA ou OA interrogent ainsi le discours analytique et le psychanalyste, l'interrogent tout spécialement en ce qui concerne la "fiance", la confiance, la fiabilité et le croire. Elle est un lieu d'interférence entre discours analytique et discours religieux. C'est en ce lieu que je souhaiterais approcher le "religieux".

Reste toutefois à définir ce que nous pouvons entendre quand nous disons "religieux". Ceci ne va pas de soi.

Si on a pu croire au cours de la première moitié de ce siècle que l'efflorescence des sciences, appelées ultérieurement "humaines", permettrait de dégager le religieux comme un objet à caractère scientifique, nous ne pouvons plus méconnaître aujourd'hui l'évanescence d'une méthode ou d'un objet propre à une "science des religions". Les analyses des objets religieux permettent, certes, des découpages conformes à la praxis de la sociologie, de l'économie, de la psychologie, de l'histoire... Elles n'en demeurent pas moins inaptes à proposer une distinction pertinente entre le religieux et le non-religieux. Le religieux est devenu un matériau et non un objet scientifique.

« Aucun métadiscours scientifique n'étant susceptible de rendre pensables les relations entre les sciences humaines, et donc de restaurer l'antique ambition d'une théorie unitaire, le réel (du religieux), écrivait Michel de Certeau, reçoit entre les discours régionaux, la figure de l'objet perdu. Non pas qu'il soit dénié ou anéanti. Mais il est rendu absent par l'approche même. »[1]

Si donc il échappe aux discours des sciences humaines, le religieux ne peut — à moins que nous prenions notre parti de nous laisser enfermer dans quelque discours dogmatique particulier, voire simplement théologique — que nous amener à revisiter les discours philosophiques qui n'ont jamais cessé de l'interroger.

1 DE CERTEAU (M.), *La faiblesse de croire*, Le Seuil, 1987.

Aussi bien la présence ce soir, pour l'ouverture de ce colloque, de Monsieur Derrida est une aubaine.

Vous avez, en effet, dit que « la question de la religion est d'abord la question de la question, de l'origine et des bordures de la question, comme de la réponse. »[1]

Vous soutenez que Patocka et Lévinas, Ricœur, Kierkegaard, un certain Kant, un certain Hegel et même, quoiqu'il aurait protesté, Heidegger, « appartiennent à cette tradition qui consiste à proposer un doublet non dogmatique du dogme, un doublet philosophique, métaphysique, en tout cas pensant, qui répète sans religion la possibilité de la religion. »

Nous pouvons donc, avec vous, regarder comment quelques philosophes contemporains définissent le religieux et voir comment ils peuvent accentuer qui, un trait qui, un autre.

Selon Patocka, rapportez-vous, « il y a religion au sens propre du mot à partir de l'instant où le secret du sacré [...] est [...] dominé, intégré, assujetti à la sphère de la responsabilité. La religion est responsabilité ou elle n'est pas. »

Pour Levinas, « La relation éthique [...] est la religion, la religiosité du religieux. »[2]

Ricœur de son côté a déclaré récemment : « Ce qui me paraît constitutif du religieux, c'est de faire crédit à une certaine parole, selon un certain code, dans les limites d'un certain canon [...] Etre un sujet religieux c'est accepter d'entrer [...] dans cette grande circulation entre une parole fondatrice, des textes médiateurs et des traditions d'interprétation... »[3]

Enfin vous-même avez proposé, il y a peu, une certaine définition de la religion et du religieux à partir du croisement de deux sources, deux ressources ou deux expériences : l'expérience de la croyance d'une part (le croire, ou crédit fiduciaire...) et l'expérience de l'indemne, de la sacralité ou de la sainteté, d'autre part.[4]

Tout en reconnaissant avec vous qu'il serait difficile de ne pas prendre en compte ces deux sources à la fois car chacune présuppose, d'une certaine manière, l'autre, mon propos se limitera à l'expérience du croire, propos proche en cela de

1 DERRIDA (J.), *La religion*, Le seuil, 1996.
2 LEVINAS (M.), *Difficile Liberté*, Albin Michel.
3 RICŒUR (P.), *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995.
4 DERRIDA (J.), *La religion*, Le Seuil, 1996.

l'affirmation de de Certeau : « Ce qui définit la vie religieuse est un acte, l'acte de croire. » Pour le chrétien, disait-il, « le sens de cet acte de croire est celui de la prière avant la communion : "Que jamais je ne sois séparé de toi". »... Mais, ajoutait-il, et c'est ce que voudrais maintenant quelque peu développer : « La décision d'être toujours le plus possible, au plus près de cet acte peut recevoir beaucoup de modalités différentes. Elle se trouve chez des croyants ou chez des hommes qui ne se posent d'aucune manière le problème de Dieu. »[1]

Une revue des multiples figures du croire nous permettrait peut-être de soutenir que, nonobstant le temps dit du désenchantement, l'expérience du croire est à ce point connaturelle au parlêtre que le religieux pourrait être reconnu comme un trait constitutif de l'humain.

Ce que j'avance là est-il proche de ce que vous avez dit à Capri en parlant de l'acte de foi ou de l'appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre ? Vous pourrez peut-être nous le dire tout à l'heure.

Il me faut, je pense commencer par préciser pourquoi, parmi tous les vocables disponibles, j'ai élu le "croire".

Peut-être est-ce à cause de la place centrale que ce terme occupe au sein du discours religieux prédominant en notre sphère culturelle — marquée par ce que vous avez appelé la "mondialatinisation" —, dans le sillage du verbe latin christianisé "Credo". "Credo" qui avait été chargé de traduire dans la langue de Rome, le grec "Pisteuô" de la version alexandrine des Septante et des écrits néotestamentaires.

Les traductions engendrent toujours, nous le savons, leur lot de difficultés : ici, ce fut l'absence de dérivé de "credere" susceptible de servir de substantif verbal. Il fallut donc recourir à "fides" pour traduire le grec "pistis". Ceci n'empêcha pas le bas-latin de forger ultérieurement "credentia" dont nous avons reçu en héritage créance, crédence et croyance.

Cet excursus dans l'histoire des langues n'est pas, je crois, superfétatoire. Nos traditions sont, en effet, nées des traductions successives de l'hébreu au grec, puis du grec au latin patristique et médiéval. « Il faut, a souligné G. Dumézil, attendre le christianisme pour que, sous l'influence d'originaux hébraïques et grecs, "credo" et "fides" [et donc croire et foi] reçoivent les valeurs qui nous sont familières. »

1 DE CERTEAU (M.), *La faiblesse de croire*, Le seuil, 1987.

Je poursuis donc en faisant état de quelques unes des données solidement établies par Ed. Ortigues.[1]

L'encyclopédia judaïca ne contient pas d'entrée "Faith". Ses rédacteurs, de langue anglaise, affirment que l'enseignement biblique ne contient aucune injonction à croire, aucune prescription de ce que le christianisme et l'islam appellent la "foi". Mais l'injonction à croire n'y revêt-elle pas une forme différente : celle de demeurer fidèle à l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple ?

Et le terme hébreu désignant le pacte d'alliance, "Berith", se traduit en latin soit par "Foedus", soit par "Sacramentum". Or "Foedus", tout comme "Fides", provient de la même racine indo-européenne "Beidh" qui a donné en grec, "Pistis".

"Fides" n'était pas, dans la Rome antique, sans lien étroit avec "Foedus". Avant l'apparition du christianisme," Fides" désignait une relation entre les hommes qui oriente la confiance soit dans une direction active (la confiance que je fais ou accorde à quelqu'un), soit dans une direction passive (la confiance que j'obtiens ou que je mérite), et "Foedus" désignait l'engagement réciproque de la confiance.

Par ailleurs "Pistis" traduit souvent dans la version alexandrine des Septante, le terme hébreu "Emunah", alors que dans cette même version l'"Aletheia" grec que nous traduisons "vérité", transcrit le terme hébreu "Emeth". Or "Emunah" et "Emeth" sont tous deux des formes nominales d'une même racine dont nous connaissons bien la forme optative car de l'hébreu, elle est passée par le grec des Septante et néotestamentaire, dans notre langue. Cette forme, c'est "Amen".

Pour le dire de manière ramassée, toutes ces formes désignent, avec des nuances et des accents divers, la fidélité, la stabilité et la confiance. Elles rejoignent toute la lignée sémantique issue dans la langue française du "Fides" latin, la lignée de la promesse et de la parole donnée : se fier, fiable, se confier, confiance, bref tout l'éventail de la fiance.

Je garde donc en mémoire tout ce tissu d'interférences langagières, entre "Fides" et "Credere", entre fiance et créance, crédit... Et malgré la disparition de la langue, vers le dix-huitième siècle, de cet infinitif substantivé, j'élis le "croire" pour son aptitude à signifier l'acte et dans l'acte, le « vouloir qui traverse les options et dont elles ne sont que des symptômes ».

---

1 ORTIGUES (E.), "Foi", in *Encyclopédia Universalis*.

Thérèse de Lisieux se disait chrétienne parce qu'elle « voulait croire ». Elle soulignait ce terme comme essentiel. De Certeau rapprochait son dire de ce que vous avez écrit à propos de Descartes : « Etre cartésien, c'est [...] vouloir être cartésien [...] c'est-à-dire [...] vouloir dire — l'hyperbole démonique à partir de laquelle la pensée s'annonce à elle-même, *s'effraie* elle-même et se *rassure* au plus haut d'elle-même contre son anéantissement ou son naufrage dans la folie et dans la mort. »[1] Ce vouloir du croire, comme le vouloir être cartésien, ne relève pas d'un volontarisme mais d'une « passion première ».

En mettant l'accent sur cette « passion première », je n'entends pas passer sous silence d'autres formes du croire. « Je crois » n'assume pas nécessairement les mêmes valeurs quand il s'énonce dans un « je crois ceci... ou je crois que... », « je crois à... », « je crois en... ». Encore qu'elles puissent parfois se recouper. Qu'en est-il, par exemple, de la proposition du début du *Credo* chrétien : « Credo in unum Deum » ? Littéralement, « Je crois en un seul Dieu ». N'a-t-elle valeur pour celui qui l'énonce au cours de l'office dominical, que d'une profession de foi monothéiste, ou signifie-t-elle également ce que dit le cantique : « Je crois en toi mon Dieu... » ?

Le *Credo* auquel je suis revenu me servira de point de départ pour quelques autres réflexions sur le "croire". Il est dénommé dans le discours chrétien « symbole de la foi » (symbole des apôtres, symbole de Nicée, symbole d'Athanase dans ses différentes versions). Dans son sens obvie, symbole désigne ici l'ensemble signifiant dans lequel se reconnaissent les croyants, leur *schibboleth*, l'expression de la foi qu'ils partagent. Partage implique, si on veut bien l'entendre, que dans une communauté de croyants, la vérité est à faire communautairement en misant communautairement sur l'acte de croire.

Pousser un peu plus loin la réflexion sur le symbolisme des langages de la foi en insistant sur le fait que le symbole est la partie d'un objet auquel manque et s'ajuste une autre moitié, amènerait à remarquer qu'aucune proposition de ces langages ne serait apte à circonscrire la vérité de la foi qu'ils sont censés exprimer. Leur sens ne pourrait être que ce que de Certeau a pointé comme l'inter-dit, ce qui se dit, du fait de leurs

1 DERRIDA (J.), *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967.

articulations, entre ces propositions, la relation même, irréductible donc à toute appropriation par le savoir.

Ce qui implique à la fois l'absence de l'objet du croire et la distinction radicale entre le croire et le savoir. Et par là même une récusation de la foi dite dogmatique dont vous avez rappelé que Kant en disait déjà qu'elle « prétend savoir » et donc ignore la différence entre foi et savoir.

L'histoire de la constitution de la pensée dogmatique nous entraînerait trop loin. Cependant n'y aurait-il pas lieu de se demander comment les clercs des religions monothéistes ont pu ignorer la place centrale du récit dans leurs discours religieux respectifs ou méconnaître que le récit ne peut relever du savoir.

Je m'explique. Si les exégètes chrétiens du début de ce siècle ont beaucoup insisté sur la dimension kérygmatique des écritures, sur la proclamation de l'instant vertical et toujours contemporain de Jésus-Christ, leur attention s'est, depuis lors, portée avec plus d'attention sur les modules narratifs, sur le récit. Il n'est que de lire les récits de la Passion dans les évangiles pour voir que la loi stylistique en est l'entassement des récits modèles : le récit du Christ tourne vers le kérygme et vers les récits d'annonce mais est aussi tourné vers les récits qui le précèdent par les citations et les rappels qui le saturent. D'une certaine façon on peut dire que Jésus est l'homme-récit par excellence.

Mais les modèles narratifs si développés dans le Nouveau Testament ne sont jamais que la reprise d'une forme très présente aussi bien dans le Pentateuque que dans les Prophètes, voire les Psaumes. Von Rad, en 1938, estimait plus ancien que le plus ancien document de la Torah écrite, un certain type de récit qu'il appelait « credo historique », brève anamnèse des éléments fondateurs dont il reconnaissait le modèle dans tel fragment du Deutéronome (26,1.59) ou de Josué (24). Ce qui l'autorisait à l'appeler "credo" est l'analogie avec la version minimale du symbole des apôtres. Dans les deux cas, foi et récit se rencontrent et le tout de la foi recouvre le tout du récit.

Aujourd'hui l'exégèse en retient pour le moins cette proposition qu'un récit bref est nécessaire à l'expression de la foi biblique. C'est aussi vrai des écritures hébraïques que des écritures chrétiennes. Récit et loi sont à eux deux la Torah et ce couple a été repris dans le rapport essentiel au judaïsme tardif, de

haggada et halakha.[1] Or tout récit dit structurellement un rapport du commencement à la fin. Il situe de ce fait la parole en face de termes absolus entre lesquels s'institue un sens. Il demande donc créance sur l'insaisissable. Il demande créance à quelqu'un. C'est la demande du narrateur au narrataire qui fonde le récit. L'essence du récit est d'être cru. Le rabattre en savoir le pervertit.

Ceci rejoint, me semble-t-il, ce que vous rapportez de Patocka parlant de la foi comme d'une forme d'engagement ou de rapport à l'autre qui se porte, dans le risque absolu, au-delà du savoir et de la certitude. Dans le même texte[2], commentant *Crainte et tremblement* de Kierkegaard, vous parlez d'Abraham « témoin de la foi absolue » qui doit garder son secret, « vérité secrète de la foi comme responsabilité absolue et comme passion absolue, "la plus haute passion" dit Kierkegaard. »

D'Abraham, témoin de la foi, plutôt que de retenir comme Kierkegaard et vous, le sacrifice du mont Moriah, ou comme Paul de Tarse, le moment où celui que l'apôtre a désigné comme le père de tous les croyants, contemplant le ciel, a cru à la promesse d'une descendance aussi nombreuse que la multitude des étoiles, je voudrai m'arrêter au tout début du récit de sa geste, quand l'Eternel dit à Abram : « Va-t-en de ton pays, de ta patrie, de la maison de ton père, vers le pays que je te montrerai. », et que celui-ci se mit en route.

Le départ d'Haran me paraît propre à signifier ce en quoi le croire amène ou peut être identique à une sortie de son lieu, à un renoncement à la possession de son héritage, à un exil de son identité pour être livré à la voix de l'autre. « Passion de l'autre » dont de Certeau parlait comme d'une « fragilité qui dépouille nos solidités et introduit dans nos forces nécessaires, la faiblesse de croire, la grâce de faire place — c'est-à-dire de croire — à l'autre ».

Croire similaire à l'expérience des mystiques qui « peuvent tous porter le nom donné à l'œuvre d'Angélus Silésius : *Wandersmann, le marcheur...*, celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici, ni se contenter de cela [...] Le désir crée

1 BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Le Cerf, 1992.
2 DERRIDA (J.), *Donner la mort*, Métailie-Transition, 1992.

un excès, écrivait-il. Il excède, passe et perd les lieux. Il faut aller plus loin, ailleurs [...]

De cet esprit de dépassement, séduit par une imprenable origine ou fin appelée Dieu, il semble que subsiste surtout, dans la culture contemporaine, le mouvement de partir sans cesse, comme si, de ne plus pouvoir se fonder sur la croyance en Dieu, l'expérience gardait seulement la forme et non le contenu de la mystique traditionnelle [...] Dès lors ce désir ne peut plus parler à quelqu'un. Il semble devenu infans, privé de voix, plus solitaire et perdu qu'autrefois ou moins protégé et plus radical, toujours en quête d'un corps ou d'un lieu poétique [...] »[1]

Ces dernières lignes de la fable mystique ne nous laissent-elles pas entendre que le croire, le désir et l'itinérance mystique sont brins d'une même tresse et que si les lieux d'adresse peuvent aujourd'hui manquer plus âprement que jadis, la marche, le mouvement vers, ne cesse pas pour autant.

Il est temps maintenant de revenir à mon point de départ, celui de la psychanalyse et du psychanalyste. Mais le désir si nettement désigné au cœur du croire, ne nous y a-t-il pas déjà ramené ? Faudrait-il, de plus, rappeler que l'infans ne naît au langage que dans la créance ? Que sans la fiance de l'ombre parlée nulle voix ne pourrait muer du cri à la parole ? Devrions-nous exhumer les écrits de 1890-1905 pour y retrouver, sous la plume de Freud, la « glaübige Erwartung », l'attente croyante qui sera ensuite convertie en transfert ? Faudrait-il encore souligner l'attachement des psychanalystes à défendre l'institution qui garantirait une crédibilité au « supposé savoir » ? Je ne le ferai pas. Il me serait toutefois difficile de terminer sans évoquer le témoignage de Winnicott. Non pas qu'il manque de psychanalystes plus proches de nous qui, à l'instar de Lacan ou de Dolto, aient parlé de leur lecture croyante ou incroyante, qui des écritures saintes, qui des textes de mystiques.

Mais le propre de Winnicott est d'avoir articulé sa conception du "believe in", du croire en, à sa théorie du développement affectif primaire et de l'environnement. Cet intérêt pour le "believe" lui est-il venu de la tradition philosophique britannique depuis Hume, je ne sais.

Ce qui par contre est assuré est que traitant de "Psychanalyse et Science"[2] devant la société scientifique de l'université

1 DE CERTEAU (M.), *La fable mystique*, Gallimard, 1982.
2 WINNICOTT, *Home is where we start from*, Penguin Books.

d'Oxford, il commence par opposer science et religion en pointant la "certainty", la certitude qu'apporte la religion pour remplacer la doute. Mais c'est pour faire apparaître chez le scientifique « une sorte de foi ». « La science, dit-il, comporte une infinité de doutes et suppose une foi. La foi en quoi ? Peut-être en rien ; juste une capacité de foi [capacity of faith] .»

Quand il parle de la culture, Winnicott la met toujours en relation avec ce qu'il a introduit dans la théorie analytique par ses concepts d'objet, de phénomène et d'espace transitionnels. « L'expérience culturelle, dit-il, débute avec le jeu et introduit aux arts, aux mythes, à la lente progression de la pensée philosophique, aux mystères des mathématiques, des institutions sociales et de la religion. »

Son hypothèse était que l'expérience culturelle commence dans l'espace potentiel entre un enfant et sa mère lorsque ce qu'il a pu vivre avec elle, lui a donné une "confidence", une confiance telle qu'il sait qu'elle ne manquera pas d'être là s'il a brusquement besoin d'elle.

Invité par un institut chrétien d'éducation à parler de "Children learning", il se demande : « On m'a peut-être fait venir ici à cause de ce que j'ai dit un jour de la capacité qu'ont les enfants "to believe in", de croire en [...] Toute la question est de savoir ce que l'on ajoute : en quoi, en effet ? Dans l'éducation vous pouvez transmettre à l'enfant des croyances qui ont du sens pour vous et qui font partie du petit univers culturel ou religieux dans lequel vous êtes né ou que vous choisissez à la place de celui où vous êtes né. Mais vous ne réussirez que si l'enfant est capable de croire en quelque chose... » Par là, Winnicott introduit la question, majeure pour lui, de la fiabilité humaine. « Les actes de fiabilité créent une communication entre les humains longtemps avant que le langage n'ait un sens — la manière dont la mère s'adapte lorsqu'elle berce l'enfant, le son et le ton de sa voix, tout cela transmet quelque chose bien avant que les mots ne soient compris.

Nous sommes des "believing people", des gens qui croient. Nous sommes là, dans cette grande salle, et personne ne se demande avec inquiétude si le plafond va s'effondrer. Nous croyons en l'architecte. Si nous croyons, c'est parce que quelqu'un nous a donné un bon départ. »

Ce qui lui permet de conclure son exposé : « Prenons mon hypothèse selon laquelle tout l'amour préverbal qui s'exprime dans le holding et le handling a une importance capitale pour

chaque bébé qui se développe. Nous pouvons dire alors que nous fondant sur ce qui a été vécu par un individu, nous enseignerons le concept des bras infinis, par exemple. Nous pouvons même utiliser le mot "Dieu" et établir un lien spécifique avec l'Eglise et la doctrine chrétienne, mais c'est une série d'étapes. L'enseignement vient se placer là, en fonction de la capacité de croire de l'enfant [...] Selon moi, ce que vous enseignez ne peut être implanté que dans la mesure où préexiste chez lui une capacité, fruit de ses premières expériences de holding fiable... »

Cette stricte corrélation entre capacité de croire et holding fiable était encore affirmée lors de sa dernière conférence, quand il disait que la psychanalyse n'était pas simplement affaire d'interprétation de l'inconscient refoulé. « It is rather the provision of a professional setting for trust, in which such a work may take place. » [Elle est plutôt l'offre à la confiance d'un cadre dans lequel ce genre de travail peut s'effectuer.] Tout au long de son enseignement il n'a cessé de rappeler tant la fragilité que la nécessité de l'établissement de la "confidence", de la "trust" pour que puissent se mener à bien les cures de "borderline cases" qui, pour la plupart, n'ont pu bénéficier d'un holding suffisamment fiable dans leur enfance.

Je clos cette boucle. Je rejoins mon point de départ : la résistance, la défiance des discours AA et NA à la psychanalyse, plus ou moins ressentie comme déconstructrice de la foi nécessaire en la puissance supérieure. Je rejoins les difficultés rencontrées par l'analyste pour que puisse s'établir un cadre, un holding suffisamment fiable pour permettre à l'analysant de croire en...

Le psychanalyste aux bords du croire...

Ceci laisse ouverte la question de ce qu'il peut en être du croire, pour chaque psychanalyste.

J'avancerai simplement qu'il me semble, lui aussi, marqué par la passion de l'autre, la grâce de faire place — c'est-à-dire de croire — à l'autre.

Le vent, l'apparition...

Claude Rabant

Danser avec l'impermanence

Lacan, un jour, demandait : « Que serait un monde qui ne connaîtrait pas l'existence des miroirs ? » Nous, de même, pourrions demander : « Que serait un monde qui ne connaîtrait pas l'existence du religieux ? » Et peut-être les deux questions se rapprochent-elles au point de n'en faire qu'une : que serait un monde qui ne pourrait imaginer, en quelque espace d'*outre*, son double ou son autre ? Que serait un monde qui n'aurait pas l'idée qu'une transcendance le traverse ?

Pourtant, l'écart est immense entre cette question, abyssale, question peut-être de l'abîme, et l'existence des religions effectives, comme entre l'existence des miroirs et celle de tous les "moi" qui peuplent le monde. Dans cet écart, il y a place pour un grand nombre et une grande variété de pratiques de rupture, qui toutes se réclament d'une idée, peut-être infiniment différente, du "religieux", ou de ce que nous pouvons viser globalement sous ce terme, sans que nous puissions, *a priori*, lui donner un contenu univoque, ni même peut-être quelque contenu que ce soit.

Nous savons, simplement, qu'un peu partout, ou même très précisément partout où il y a des êtres humains, des pratiques font appel à une zone d'expérience qui dépasse tout phénomène établi, tout ordre de langage, toute zone de savoir clair, et que l'approche de cette zone d'expérience a des conséquences et des effets souvent incalculables, étranges, inassimilables. Phénomènes de transe, de marge, de débordement, que bien entendu certaines institutions s'emploient à cadrer, interpréter, récupérer, exploiter, transmettre, approprier à quelque fin utile ou prétendue telle.

Ce que nous voudrions ici essayer de faire entrevoir, ne serait-ce que par un point extrêmement fugace, c'est ce que le religieux pourrait être en-deçà de toute interprétation, de toute institution, et même de tout nom. Folie, bien sûr, puisque ce point de fuite absolue ou de percée radicale, nous ne pourrions en tout état de cause le saisir, comme une de ces particules insaisissables qui finissent par laisser leur trace dans d'immenses accélérateurs, qu'au travers de l'immense édifice des religions, des langages et des phénomènes sociaux, et comme une trace inversée de lumière noire à la masse indécelable, à laquelle mieux vaudrait encore donner le nom le plus fantaisiste ou le plus invraisemblable, afin d'éviter de nous engager aussi longtemps que possible dans quelque hypothèse que ce soit sur sa quelconque "réalité".

Ce qui est sûr, c'est qu'une certaine orientation dans la consistance de cette question a été engendrée pour nous avec la naissance des religions comparées, liée historiquement (intrinsèquement) à celle de la pluralité des langues. Quelle est la langue du divin ? En quelle(s) langue(s) parle-t-il ? Et en quelle(s) langue(s) lui parlons-nous ou parlons-nous de lui ? Y a-t-il, dès lors, une hiérarchie des religions, une religion naturelle, une communauté universelle des questions religieuses, une communicabilité ou traductibilité des langues ou dialectes religieux, etc. ? Qu'est-ce, par exemple,que la langue de la prière ? Mauss, génialement, avait fait de la prière quelque chose comme l'objet sociologique par excellence, réunissant, quelle qu'en soit la forme, à la fois un mythe et un rite. Question politique et poétique à la fois, d'une transcendance au social, et cependant intrinsèque à son existence. Par là même, le religieux se voyait disjoint, dans sa consistance même, de la croyance, objet d'une sorte d'affirmation athée de portée mondiale. Posé comme un intraductible sans défaillance à travers toutes ses manifestations. Au point que simultanément on a vu naître l'idée d'un ésotérisme universel, d'une sorte d'espéranto du divin traversant toute l'histoire humaine.

Or ce que nous voyons renaître au contraire aujourd'hui, c'est moins le religieux que l'affirmation des particularismes de la foi, les innombrables croyances qui se font la guerre, au nom des noms de leur singularité et de leurs insondables identités. Le religieux devra-t-il alors se réduire à cette abyssale particularité du divin, éclatement incommensurable de figures irréductibles ? Polythéismes innombrables contre monothéismes tragiquement locaux ?

Acceptons, provisoirement, que "Dieu" soit un de ces noms fantaisistes et invraisemblables. Est-il, si peu que ce soit, traductible ou convertible dans tous les autres noms aussi fantaisistes et invraisemblables que lui ? La question est, au moins pour une part, non seulement celle de l'invasion et de la domination de nos pensées et de nos pratiques d'Occidentaux (d'occidentés, disait Lacan), par le vocabulaire latin[1], mais celle de la pluralité, peut-être conflictuelle, en tout cas rivale, sinon guerrière, des racines dans lesquelles nous sommes pris nous-mêmes pour nommer ces choses, et dont certaines implications peuvent aller dans des directions très différentes. De sorte que les implications dominantes d'une langue ou d'un groupe de mots peut cacher ou refouler celles, pourtant présentes et actives à leur manière, d'une autre langue ou d'un autre groupe de mots. En retour, cette guerre des racines peut être de nature à nous ouvrir, au sein du domaine de la "religiosité", certaines marges de liberté. En grec, l'équivalent de "religieux" renvoie à une tout autre racine : θρησκειτια, θρησκευτιω, observer des pratiques religieuses, honorer par un culte ; ce verbe, qui désigne la "religion" du côté de son immanence et de sa sociologie plutôt que de sa transcendance, est apparenté, pense-t-on, à θεραπευτιω, soigner, servir. Le premier soin, le premier service est le service divin, mais dans un faisceau croisé avec le service du corps. Le sens de θεραπειτια, c'est le soin religieux (du corps et des dieux). Le soin, la médecine et le culte, le souci de l'âme, du corps et des dieux, sont mortaisés ensemble par la langue. En tant que thérapeutes, nous sommes rattachés à cet autre vocabulaire du "religieux", vocabulaire qui relie depuis le grec le soin médical au respect des dieux. Nous pourrions donc aborder aussi bien le "religieux" par le thérapeutique, dans la perspective du service, des serviteurs, voire de la servitude, volontaire ou non, de la fonction rémunérée (pas très loin, donc, du *Beamte* de Max Weber et de la figure de ce qu'il appelle le "hiérocratique"[2], avec ses bénéfices établis et reconductibles), où le service assure la prébende, c'est-à-dire la nourriture reçue d'autrui. Fonction économique de la relige. Vassalité du bien religieux.

Mais on nous propose ce soir d'entrer dans le champ du "religieux" par le double vocabulaire du démon et de la foi. Alliance, peut-il sembler, paradoxale, puisqu'elle fait de la foi elle-même un démon : la foi aux démons est-elle un démon

1 *La religion* , sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996.
2 WEBER (M.), *Sociologie des religions*, Editions Gallimard, Paris 1996, "L'Etat et la hiérocratie", pp. 241- 328.

parmi d'autres ? La foi en général relève-t-elle du démoniaque ? Pas si paradoxale qu'il y paraît, néanmoins. Dans un des premiers Mystères de la fin du XIIe siècle, *Le Jeu d'Adam*, qui est tout entier un dialogue autour de la foi, de la "fiance", de la parole et de la traîtrise, le diable tient, pour les tenter, à l'adresse d'Adam et d'Eve, le langage de la foi et de la fiabilité. C'est par la foi, en tant qu'ayant foi en lui, en eux, entre eux, et chacun dans sa propre foi, confiance ou défiance dans sa propre fiance et celle de l'autre, qu'ils sont tentés et finalement captés et détournés de ce qui aura constitué leur assurance ou fiance premières, leur pacte premier avec leur seigneur et maître. Car tout est là : dans la manière dont la foi peut se détourner ou se laisser détourner de sa première inscription, par quelque chose qui est son démon, le mouvement de sa défiance ou de son outrecuidance, de son pari sur l'impossible, et finalement de sa rupture, en plus ou en moins, avec son propre pacte (question en effet : peut-on nouer un pacte sans qu'il y ait, dans le tableau, la présence d'un "signifiant-maître" qui vous a d'abord asservi, et donc la faille déjà tracée d'une trahison possible, d'une rébellion déjà esquissée ?). Le démon de la foi ne se sépare plus dès lors de la foi dans le démon et dans sa tromperie qui est encore une promesse, ni la signature du pacte de la rupture du pacte au nom d'un profit ou d'un pari supplémentaires. La foi ne se sépare plus de la traîtrise qui constitue son risque permanent, et comme sa promesse intime. Lorsque Dieu dit à Adam : « Contre moi tu ne dois jamais entrer en guerre », n'est-ce pas déjà que la guerre est latente et les paris ouverts ? La foi ne se sépare à aucun moment de son enjeu économique et vital. L'autre du pacte initial est le nourricier, celui qui lie et asservit en faisant vivre, qui échange nourriture contre foi. « Crois en moi et je te nourrirai ». Sans l'avoir prémédité, nous sommes restés de fait à l'intérieur du champ du thérapeutique. Adam et Eve sont d'entrée de jeu (à l'entrée du *Jeu*) dans cette position de croyants-serviteurs qui fait d'eux des "prébendiers", des bien-nourris par l'autre. Le démoniaque et l'économique ont partie liée dès lors dans une ouverture du risque où le partage du pouvoir vient doubler l'enjeu du bien-être. La foi dans le tutélaire cède le pas à la foi dans l'inconnu. L'exclusion du Paradis est donc, si l'on veut, le prix coûtant de leur liberté, celui du risque économique qu'ils encourent en se privant de maître, au nom d'une jouissance à venir qui n'a pas encore de nom ni de mesure. Dérivant leur foi sur leur propre ambition et l'obscur objet de leur désir, ils se laissent guider par ce que le diable leur promet comme *profit* supplémentaire — de gloire, de pouvoir ou de plaisir des sens —,

ou même tout simplement comme le bénéfice d'en finir avec l'ennui de la servitude et du service volontaire : voir *Le loup et le chien*. Sans le savoir, ils acceptent à l'avance la culpabilité comme monnaie courante de l'économie du désir, dans une sorte de *Verleugnung* inversée : « Je ne savais pas, mais quand même ». Le démon est donc, proprement, figure ou indice de la plus-value et du plus-de-jouir. Un démon somme toute assez rationnel, d'une rationalité à la fois économique et sexuelle : un "entre-sexes" à double tranchant, tranchant en deux l'unité sexuelle primordiale pour une nouvelle distribution économique. S'adressant à Eve, ne s'abrite-t-il pas de cette formule : « C'est toi la plus sage, car tu soumets ton cœur à la raison *[sous-entendu : la raison du profit que je t'annonce]*. Aussi a-t-on plaisir à s'adresser à toi » ? Foi et raison trouvent ici, en quelque sorte, leur *ratio*[1].

---

1 *Le théâtre religieux au Moyen Age* (choix de pièces), Paris, Classiques Larousse, 1935, pp. 13-26.
« La figure. Je t'ai formé à ma ressemblance, je t'ai tiré, à mon image, de la terre. Contre moi tu ne dois jamais entrer en guerre.
Adam. Non ferai-je, mais je croirai en toi : j'obéirai à mon créateur. »
[...]
Le diable. Ecoute, Adam, prête-moi attention. Tu en tireras profit.
Adam. Je le veux bien.
Le diable. Me croiras-tu ?
Adam. Oui, certainement.
Le diable. De point en point ?
Adam. Sauf sur une chose.
Le diable. Quelle chose ?
Adam. Je vais te le dire : je n'offenserai pas mon créateur.
[...]
Le diable. [...] Ecoute, Adam, entends-moi. Par mon conseil auquel tu peux te fier, tu pourras être sans seigneur et tu seras l'égal du créateur. Je te dirai tout d'un mot : si tu manges la pomme, tu règneras en majesté, tu peux partager le pouvoir avec Dieu.
[...]
Adam. [...] Je ne te croirai pas. Sors d'ici. Ne sois jamais si hardi que de revenir devant moi. Tu es traître et sans foi.
[...]
Le diable. Eve, je suis venu ici pour te parler.
[...]
Eve. Commence donc, je t'écoute.
Le diable. Tu m'écouteras ?
Eve. Oui bien, je ne te fâcherai en rien.
Le diable. Me garderas-tu le secret ?
Eve. Oui, par ma foi.
[...]
Le diable. Je me confierai donc à toi, sans autre assurance.
Eve. Tu peux bien croire à ma parole.
[...]

Mais en sortant du Paradis, nous ne sortons pas pour autant du "religieux". Bien au contraire. Peut-être même y entrons-nous pour de bon. En tout cas, c'est au sortir du Paradis que s'ouvre l'espace du sacrifice (avec, entre Abel et Caïn, quelque chose comme un conflit du sacrificiel et de l'économique, une guerre entre deux types de distribution ou d'attribution du sacré et du profane). Nous entrons dans l'espace ou l'attraction du religieux en perdant la foi, celle, immédiate, de la première jouissance ou du premier pacte, parce qu'alors nous commençons à entrevoir le sacré et son conflit avec le profane, où l'enjeu n'est pas seulement ce que nous avons perdu, mais ce que nous construisons à partir de cette perte. Construction et édification se trouvent alors profondément intriquées au religieux lui-même[1]. Si l'on admet ce que propose J. Derrida concernant les « deux sources » de la religion, je proposerai à mon tour quelque chose comme : *le sacré contre la foi*.

Du coup le démon commence à prendre une tout autre signification. Si l'espace du sacré, donc éventuellement du sacrifice, du religieux dans son sens de rupture, commence avec la rupture du pacte ou de la foi, c'est qu'il s'agit de retrouver, non pas ce qui a été perdu, mais la perte même. C'est pourquoi le "religieux", tel que je l'entendrai ici, concernera essentiellement les pratiques de rupture, d'excès, de perte, de dépense ou de verticalité, au détriment des pratiques d'équilibre, de mesure, d'économie ou d'horizontalité.

Le diable. [...] C'est toi la plus sage, car tu soumets ton cœur à la raison. Aussi a-t-on plaisir à s'adresser à toi. Je veux te parler.
Eve. Tu peux avoir confiance.
[...]
Le diable. Ne crois pas Adam.
[...]
Adam, *prenant la pomme de la main d'Eve.* Je t'en croirai : tu es la moitié de moi-même. »

1 MAUSS (M.), *Oeuvres*, 1, ibid. o.c., p. 409, remarque que la prière est reliée à la notion d'édification : « Ainsi il n'est aucune Eglise ou secte chrétienne qui n'ait rattaché la notion de prière à celle de l'édification (**οικοδομη**), dans laquelle est précisément impliquée cette idée de l'acte, I. Pierre, 2, 5 ; I cor., 14, 4, sqq. » Or, Pierre Chantraine, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, rapporte **οικο** à la racine sanscrite *vis-*, "clan". « Il faut partir des données indo-iraniennes pour organiser cet ensemble, important pour l'histoire du vocabulaire social. Les mots iran. et skr. *vis-* et *vis-* s'appliquent au clan groupant plusieurs familles ». Il serait donc possible de relier le vocabulaire freudien de la **construction**, qui pourrait se traduire en grec par **οικοδομη** (édifice, construction, architecture) à la racine même qui désigne le **clan** dans le vocabulaire indo-iranien.

Ce qui est délaissé ou abandonné dans le jardin primitif, avec "la figure" (*Figura*, la personne divine), qui l'habite en premier, c'est ce que j'appellerai un *regard perdu*, un regard qui ne voit pas, ou ne voit pas ce qu'il voit, mais continue à voir au-delà de la vision. Le diable promet à Eve l'ouverture de son regard, si elle mange le fruit défendu : « Tu verras. Tes yeux seront ouverts aussitôt, tout ce qui doit être te sera révélé, tu pourras faire tout ce que tu voudras »[1]. Et quand elle a mangé la pomme : « Maintenant mes yeux sont si clairvoyants que je ressemble à Dieu le tout puissant. Tout ce qui fut, tout ce qui doit être, je sais tout entièrement, j'en suis maîtresse »[2]. Mais en ouvrant les yeux, en découvrant cette vision linéaire et infinie du temps, elle perd le *regard perdu*, le regard d'outre. Je formerai l'hypothèse que les visionnaires, comme Hildegard von Bingen ou Swedenborg, dont j'aimerais vous dire quelques mots tout à l'heure, sont les personnes qui retrouvent ce regard perdu.

Comment le retrouvent-elles ? C'est toute la question. Elles le retrouvent, ou plutôt le trouvent, à partir d'un dynamisme, et non pas d'un état ou d'une série d'états, comme le souligne Gaston Bachelard dans une introduction à *Séraphîta* de Balzac, reprise dans *Le droit de rêver*. « Quelques pages peuvent suffire pour avaliser les lumières swedenborgiennes innées, pour donner confiance aux impulsions directes, aux impulsions natives qui projettent l'être humain dans un verticalisme sans défaillance. Balzac porte en lui, comme l'"engramme" de toute ascension imaginaire, le dynamisme swedenborgien. [...] Une fois qu'on aura surpris ce dynamisme, on comprendra que les visions de Swedenborg ont "solidifié" les êtres du ciel. Balzac, à cet égard, est ici un bergsonien avant la lettre. Il veut vivre la dynamique de l'ascension dans sa continuité, il ne lui suffit pas de peindre des états. Un lecteur bien sensibilisé devra donc prendre toutes les images dans leur vertu de départ, dans la sollicitation d'un mouvement ascensionnel, comme une invitation constante à un avenir aérien. [...] Au philosophe de ressentir "l'insufflation prophétique des correspondances". C'est ce "souffle" qui après avoir "vanné" l'homme intérieur le confirme dans son aptitude à la verticalité : "L'homme seul, dit Balzac, a le sentiment de la verticalité placé dans un organe spécial." [...] Le lecteur qui profitera des expériences dynamiques minutieuses accumulées dans l'assomption de Séraphîtüs-Séraphîta comprendra ce qu'est

1 Ibid. o.c., p. 19.
2 Ibid. o.c., p. 25.

le *lyrisme psychique*, le lyrisme qui donne au psychisme le mouvement même de la verticalité. »[1]

Ce mouvement ne relève pas de la foi, mais de quelque chose qui, fondamentalement, s'impose, d'une puissance qui est au-delà du pacte, et de l'acte. Une puissance vécue comme dangereuse pour l'être tout entier. Balzac note ainsi : « Enfin, j'aurai achevé *Séraphîta*. Mais aussi, serais-je vivant ou avec ma raison en 1836 ? J'en doute. Parfois, il me semble que mon cerveau s'enflamme. Je mourrai sur la brèche de l'intelligence. »[2] On peut admettre que tout acte, y compris ou surtout ceux de tuer et de mourir, qui sont le modèle ou la "figure" de tous les autres (et qui, par définition, rompent le pacte ou la responsabilité), laissent au-delà de soi une puissance inépuisée qui fait son auréole et sa résonance.

Cette puissance, elle réside à la fois dans une union androgyne des sexes — thème de *Séraphîta* , dans une profondeur cryptée de la langue (avec, parfois, l'invention d'une langue inconnue, primitive, d'une langue des anges), et dans une résonance musicale des images et/ou une imagination des sons, une interchangeabilité du voir et de l'entendre — la langue est visible, la vision parle.

S'il ne s'agit pas de retrouver "la figure", avec son règne et son autorité, mais seulement le regard perdu comme tel (ou le geste manquant comme tel, ou la voix perdue comme telle), il ne peut y avoir de contenu à proprement parler, tout contenu est défaillant par rapport au mouvement lui-même, au dynamisme vertical, comme une danse qui ne pourrait pas se chorégraphier, ou à peine, sinon dans l'abandon et le silence, le suspens purs, où la figure dédoublée de l'envol aérien, c'est le poids, la chute vers l'abîme, corrélatif et contrepoids du "ciel ouvert".

D'une telle chorégraphie de l'impossible, il ne peut y avoir évidement que des traces insaisissables, des marques imperceptibles, d'une transcendance si absolue, que tout le reste de la "vision" ou de la "religiosité" est fait sans doute pour la rendre supportable à *ce corps-ci*.

Une transcendance de la transcendance, un doublement de la transcendance dans la transcendance, telle cette seconde lumière que percevait parfois Hildergard von Bingen à travers la lumière qu'elle voyait et qui lui parlait ordinairement. « Mon âme à aucun moment ne manque de cette lumière, qui est l'ombre de la lumière vivante, et je la vois comme je vois le

1 BACHELARD (G.), *Le droit de rêver* , Paris, PUF, 1970, pp. 128-133.
2 *Lettres à l'Etrangère* , Lettre du 24 août 1835. Cité par G. Bachelard, ibid. o.c., p. 128.

firmament sous les étoiles, à travers un nuage lumineux. [...] Je ne peux aucunement distinguer la forme de cette lumière, de même que je ne peux fixer le soleil. Dans cette lumière je vois parfois, mais pas souvent, une autre lumière qui m'est désignée comme étant la lumière vivante. Quand et comment je la vois, je ne peux le dire, mais pendant que je la vois toute tristesse et toute angoisse s'enfuient de moi, de telles sortes qu'alors j'ai les mœurs d'une jeune fille et non d'une vieille dame. »[1]

On ne peut se contenter de dire que les frontières entre les sens se seraient effacées ou que la barrière du refoulement aurait sauté, c'est de bien autre chose qu'il s'agit dans cette "régénération". Hildegard disait elle-même qu'elle n'avait aucun goût pour l'extase, et que ce qu'elle voyait, elle le voyait en pleine présence lucide de son corps et de son esprit. « Je l'ai perçu en pleine conscience, dans un parfait éveil de mon corps. [...] Je ne me trouvais absolument pas dans un état de léthargie. Il ne s'agissait pas non plus d'un transport de l'esprit. »[2] « Mais les visions que je vis, ce ne fut pas en songe, ni dans le sommeil, ni dans une espèce de frénésie, je ne les vis pas des yeux charnels, je ne les entendis pas des oreilles externes de l'homme et dans des lieux cachés ; mais je les contemplai, selon la volonté de Dieu, en pleine veille, à découvert, dans toute la clarté de l'esprit, des yeux et des oreilles de l'homme intérieur. »[3] On ne saurait mieux dire qu'il ne s'agit ni d'hallucination, ni d'aucun égarement de l'esprit.

Swedenborg dit de même que dans ses visions, il était parfaitement éveillé. Mais comme si l'éveil du corps transcendait et transperçait alors l'esprit lui-même. « De 3h à 4h du matin je me réveillai et restai éveillé, mais comme dans une vision ; je pouvais lever les yeux et rester éveillé quand je voulais, si bien que j'étais en état de veille et non autrement, quoique ce fût en esprit. C'était une joie intérieure et sensible dans tout le corps, je voyais de façon ineffable comment tout s'ouvrait, tout s'envolait pour ainsi dire et se cachait en quelque chose d'infini, comme un centre où se trouvait *amor ipse* [...] Cet *amor* en un corps mortel, dont j'étais alors empli ressemblait à la joie que ressent un homme chaste quand il se trouve dans l'amour véritable et *in ipso actu* avec son épouse ; car une

1 Lettre à Guibert, L. Van Acker, Hildegardis Bingensis. Epistolarium ? Opus christianorum, coninuatio medievalis, t. 91, 1991, n° CIII R. Cité par GOUGENHEIM (S.), in *La Sibylle du Rhin*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1996, p. 52.

2 *Livre des oeuvres divines*, Prologue.

3 *Scivias*, Prologue. Ibid. o.c., p. 52.

amoenitas extrema était répandue sur tout mon corps, et cela, longtemps, surtout juste avant de m'endormir et une demi-heure, sinon une heure après le sommeil. »[1]

C'est le contraire d'un mouvement d'ascèse qui tenterait d'anéantir le corps et la sensualité (cf. aussi les *Dialogues avec l'Ange*). Cet éveil physique est le contraire d'une abstraction. Plutôt une révélation du corps lui-même à travers l'esprit, un peu à la manière dont Héraclite parle du παντα δια ; παντων — toutes choses à travers toutes choses[2].

« Une intention unique, quelle qu'elle soit, gouverne toutes choses à travers toutes choses », « le savoir n'est un qu'en ce qu'il sait qu'une *intention*, la foudre, gouverne toute chose au travers de toutes » commentent Bollack et Wismann[3] en rapprochant les fragments 41 et 64.

Par exemple toute la langue à travers tout le corps, et tout le corps à travers toute la langue, jusqu'à cette décision unique, quelle qu'elle soit (*le souffle et la décision*), qui renverse tout, la foudre qui nous arrache le gouvernail des mains et traverse nos desseins, quelque chose, une énergie, qui rompt d'outre en outre la trame, le tissu des relations, traversant le complexe par l'intense. G. Bachelard : « Le monde est intense avant d'être complexe ».

Si l'on imagine la possibilité de ce passage de "toute la langue" à travers "tout le corps", et réciproquement, passage non de pure dispersion, mais orienté par cette dynamique foudroyante de l'un qui sait, on peut concevoir le type de métamorphose qui produit le "ciel ouvert" en plein éveil, ou la vision à travers la vision.

De même dans le groupe des quatre jeunes gens des *Dialogues avec l'Ange*, dont l'expérience est celle d'une dictée plutôt que d'une vision, « tout est corps ». Un continu indivisible et indéfectible du corps à travers l'esprit induit une sorte de transparence de la mort, une percée des forces organiques qui prennent possession de l'esprit et réciproquement. « Chaque organe de ton corps est l'image d'une force de l'univers, et c'est d'elle qu'il reçoit sa force. [...] Chacune de tes cellules doit s'éveiller. [...] Le sourire est la prière de chaque petite cellule » — formule qui conviendrait assez bien au Butô.

On peut donc distinguer dans une certaine mesure les noms empruntés au contexte des religions instituées, avec la figure

1 SWEDENBORG (E.), *Le livre des rêves*, présenté et traduit par Régis Boyer, Berg International, Paris, 1985, p. 63.
2 Fragment 41.
3 *Héraclite ou la séparation*, Paris, Editions de Minuit, 1972/1995, p. 215.

tutélaire qui autorise la vision et l'expérience (Dieu, Jésus-Christ, l'Ange), et l'expérience dynamique et visionnaire elle-même, qui ne se laisse assujettir par aucun signifiant proprement dit, ni aucune frontière dans le signifié. La figure tutélaire renoue le pacte à partir du signifiant primordial, mais l'expérience dynamique la déborde sans cesse, la rompt dans une nouveauté de langue et de corps qui ne trouve à s'inscrire que dans des limites ou des marges extrêmes (« au-delà des limites de la loi »), qui érodent ou détrament sans cesse les codes. Et notamment les codes de la traduction, jusqu'à invoquer le refuge dans ce qui est l'intraductible par excellence, la musique, ou même, encore en-deçà des structures musicales, le rythme et la vibration. Un noyau unit l'unité et le rythme pour tramer et détramer en même temps l'ensemble des choses. « La raison invisible rompt les amarres de l'immanence. Transcendant même les synthèses dialectiques de la contradiction, le savoir n'est un qu'en ce qu'il sait qu'une *intention*, la foudre, *gouverne toute chose au travers de toutes* (fr. 41), de telle sorte qu'elle les conduit chacune à l'anéantissement qui les fait être », écrivaient Bollack et Wissman en commentant le fr. 64. C'est une phrase presque taoiste.

Que serait un Principe qui ne règne pas ? Si l'on s'épargne (par nature) un certain épanchement visionnaire, que reste-t-il pour se figurer la transcendance ?

Je ferai, pour terminer, un pas vers ce qui pourrait être un rationalisme de la transcendance, en citant ce bref texte de Robert Antelme, dans *L'ange au sourire* : « Ne possédant rien, ne pouvant rien, il est obligé d'être là toujours. Et s'il arrive que l'on dise : "la seule transcendance, c'est la relation entre les êtres", dans le bonheur et dans les larmes, c'est lui qu'on voit. Otage régulier de cette prodigieuse bastille, ni maître ni frère, il est dans ce qui passe, ce qui ne peut pas ne pas être reconnu. »[1]

1 ANTELME (R.), Textes inédits sur l'Espèce humaine. *Essais et témoignages*, Gallimard, Paris, 1996, p. 16.

La lettre de la Relige[1]

« Religieux », quelle écriture ; et de quels sens les mises

Claude Maillard

le mal du moi
– phi n'est pas joué
l'icône mère
ce « quelque » chose
la dame à la licorne
les bons pères

Qu'est-ce qui y figure ? Préfigure ? Quelle perception "toute" première ? Quel litige ? Litigieux. Religieux. Que relie ce litigieux et à qui ? De quoi ça litige ? Vers qui, et d'où ça "comment" litige ?

— Relige, dis-tu. Et je me dois d'attendre.

Que lit ce religieux . Que relit-il ? Et d'où ? Et comment, ça relige ? Le miroir sans tain, sans un, est ce grand A qui lit le petit i en petit a prime et pluriel. Ce miroir vitre, d'où "ça image" danse en virtuel du doute de toute croyance in-utile, c'est quoi ?

— Il y a de la relique dans ce religieux là, disiez-vous. Mais dans cet Autre qui nous renvoie à la lie de nous-même, à notre propre lie d'hallali... Qui et quoi internette le passage ? Dans l'espace d'outre-l'i opère ce qui du sujet ellipsé, éclipsé, rigole. Intermittence d'un champ de solitude. Immense. Indécent comme du religieux même.

Mais encore. Il n'y a — n'y aurait plus — (ignorance, oh ! combien salutaire) ni vase ni bouquet inversé reversé mais un vide évidé d'icône.

1 Tenue en mains nommées : Françoise Delbary, Jacques Hassoun, Pierre Demougeot, Henry Fontana et Claude Maillard.

Dans le temps satellite, l'icône balaie sa trace, l'efface ; et se perdrait, alors, le perdu du sujet. Mais la relige est là arrimant l'impossible. Quelle relige ? Celle dont on méconnaît et le nom et la forme. Celle qui reste à construire dans le langage des lettres, cet "el/le" qui permet de relier des images à d'autres et en faire des objets ou du moins des espaces entre objets.

A en mourir de rire de cette phallacieuse dérisoire. Je te relige et vite t'en remercie. La vitesse nécessaire pour vider l'indomptable relige.

Alors, dire : religieux. Reprendre le mot, le faire couler en bouche pour entendre mieux encore à ce "a-quoi" il touche.

"A-quoi", ou peut-être : a quia. A cours de quoi, de qui. Ou bien de plus : à contre quoi. Ce point de "contre". Ainsi, le moi dans son religieux même vient à contrer le ça et la petite encoche sienne de réalité extérieure.

Le moi n'est pas le religieux, mais il y a du moi dans cette relige moi ça. Ça, c'est sûr même si (l'ignorance de rigueur nécessaire) notre ignorance est grande et quasi nécessaire. Salutaire, de surcroît.

Le religieux est là dans cette aptitude à la méconnaissance. A la mégarde, aussi. (Nous n'entrons pas n'importe comment dans le dé-S/-ordre du religieux). Mais de quel ordre et en de-çà à qui ? La relige fait partie d'une partie du moi, de la partie mal du moi. Celle, la moins résistante, la plus fluidifiante. Imperceptible est-elle cet a-compte-gouttes de l'intime "virtuel".

*
* *

La relige. Non plus relique, mais réplique en une question biface. Le religieux et ce qui ne l'est pas. L'irréligieux, ce qui serait trop ou en trop. La relige, grandeur négative. Autour du -phi du phallus, comme pour mieux l'en distraire, l'encacher.

La relige, c'est cette écriture en négatif du religieux. Essais, bien sûr, d'en dire. Serait-ce un des vélums de la métaphore paternelle ? Un de ses surprenants caches, — non au sens de cache, cachette, cachotterie mais bien plutôt au sens de cachet ou de sceau. Sceau, de signum "effigie" faisant entendre l'empreinte de ce qui authentifie et qui est marque de vérité. Ainsi, ça scellerait quelque chose. Mettant ce quelque chose à l'abri d'un sens.

Mais qu'est-ce ce quelque chose ? Le premier mot donné par l'autre, ou par l'Autre, la première virgule. La première perte d'y croire. A cet y du n d'il y a /il n'y a pas. Le premier temps ou

temps premier du mal. Le templier du mal. Ou plus : le temps plié du mal.

Allant avec le temple, non dans sa définition religieuse populaire mais dans celle du point le plus haut, où du temple il y a, à contempler mais quoi, (sinon) le réel qui renoue en en faisant écart. A l'extrême de l'orient(a)tion. Dans le désavoué même du sens. En cette odeur d'un sens du signifiant qu'on vient à annuler. Dans l'oublié du sens, ce quelque chose survient. Point d'écriture à l'œuvre dans le temps inachevé/inachevable de l'icône où le chant du père est conservé.

Chose, ce "quelque" qui n'est et ne naît ni dans la présence ou l'absence de l'objet, mais qui existe dans son encreux de vide. Qui ne tend pas à disparaître puisque disparu mais ayant laissé trace de sa disparition. Relige, ce "quelque" en blanc d'un participe absent faisant partie de l'ouvrage ou plutôt de l'ouvroir signifiant. Forme abstraite d'une abstraction qui n'a de nom que du pro-nom. Ainsi, à rejoindre le "cet elle" d'un quatrain du désir pour s'en disjoindre et remonter à "quelque" source d'un réel qui s'inventerait en son âme et demeure, signant ou mieux lignant l'impossible d'y aller à ce retour au m'aime.

Religne. N fois la relige en cavale. L'abstraction des traits et des traces d'un orient (express) à nulle ligne pareille.

Peut-on dire déjà : la relige disjoncte quand l'ananké oblige.

La relige travaille à points de fil, à points de corps, sur la pointe des pieds de la gradive. Sœur de la gradiva qui lui servirait d'ombre. Jumelle d'avant la lettre dans le sein matriciel. La relige et la gradive. Filles non de Loth mais de la métaphore paternelle. Touchant au sacré et au sacrifice à permettre au père de perdre ce qu'il n'a jamais eu mais qu'il a cru avoir ou voir. Belles à souhait du père dans le registre des rêves. A deux voix dont celle qui ne demeure que pour étranger l'autre.

La gradive d'entre le pied la jambe, et la relige quant au pas. Retour par ce chemin à la grandeur du négatif.

Il n'y aurait pas de pas, sans ce travail d'en-dessous la métaphore première.

La relige soulèverait ce pas, laisserait marque en moins et empreinte illisible. Soufflerait sur les alluvions qu'aurait semé la même, c'est-à-dire l'autre. Dans ce jeu du précaire, de l'instable, il y aurait le fol enjeu du langage en sa jonque sexuelle.

Danse la relige dans le champ des druides, à répéter les pas de cet el/le qui s'ignore. Un, deux, trois et au nom du quatrain du

désir. A en écrire de cette danse, sans parjurer l'impossible mais pour filer le simple.

Métaphore paternelle, la matrice est bien là dans cette divise du "elle". C'est bien elle, qui fait vibrer et donne vie à la fonction du père. L'une représente le sacre et l'autre le sacrifice. Figure métonymique, mouvement d'avant la lettre.

La relige. On peut entendre de la dame à la licorne en ses six tableaux de mises en scènes où la répétition n'est pas le moindre mode du drapé bleu de la métaphore. Mais là, dans son versant de la vierge. A cette damoiselle d'avant le mariage, l'offre offrande de ces tapisseries devenues si célèbres qu'elles se prêteraient à une figure de mythe si elles ne basculaient pas, par voies de conservation (et non de conversation) muséographique, dans une séquence mythologique voire thanatologique.

Mais dans le contexte de la relige, la dame à la licorne jouvencelle (la belle-jouvence-elle) fait sujet d'ellipse entre les deux traits de grâce et de sacrifice lignés par l'inconscient pluriel. Et le grand drap bleu est marqué par les traces multiples de la jouissance du père d'avant le langage. Du reste, il y a du templum dans cette image – phi du double triangle isocèle.

Les six points de dame comme on dit les six points de braille figurant le é de l'écriture d'aveugle. Le "é" de cet el/le du quatrain du désir. Aveugle à la raison, dans la force de la loi. Inscrivant la partie sacrée de la loi d'alliance. L'arche d'alliance n'en est pas la moindre figure de cette visée d'écriture faisant couche à la métaphore première. Et la relige est là pour en inscrire quelque chose de la fonction du père, ou plus finement en permettre l'inscription. A écrire en deux mots ,l'in-scription ; du scripturaire, l'acte. Reviendrait alors la gradive. Marchant l'une proche de l'autre dans les deux sentiers du jour et de la nuit. Mais qui, le jour et qui, la nuit. En ce temps réfléchi, la pensée se souvient que de l'écriture il y a.

Force de loi hors de la raison d'être, la relige sous-tend toute parole d'écriture. La danse qu'elle imprime fait du signe signifié/signifiant le "report" du sujet. Lève-toi et marche, pourrait-on dire. Et Lazare n'est pas pour rien d'être le frère de Marie. Marie, en tant que vierge et mère. Pour le mythe du temps, la figure exemplaire. Ecris-toi, et parle. Ainsi est, le permet et l'entend, la relige.

La relige, cette chantre à haute et basse voix vient de la nuit des temps. Que prononce-t-elle ? Qu'ose-t-elle annoncer ? Quel enfant lui est né ? D'avant le nom, elle se prénomme mais dans un anonymat qui lui permet de s'effacer. Pour que la souche demeure. Ou ne meurt.

(Alors, le religieux excelle à couvrir ce travail.)

Comme à deux voix dont l'une serait la grave de l'autre — gradive en tant que sa jumelle —, elle permet d'entendre l'appel du voyage sans y surseoir ni s'en affliger, et sans cette peur de l'énigme et de la douleur.

Essentielle. Essence de cet "el/le" d'avant même la matrice. Souffle d'avant, travaillant la voix. Essentielle pour que le "ja" de la Bejahung soit. La relige. Ce "oui" au sacre sacré sacrifice pour que se vive le quatre un du désir dans sa forme la plus abstraite. Comme une épure pour le désir de l'Autre.

Revenir à l'icône mère dans sa structurante vicissitude. Dans son évidement du reste. Permettant l'a-parté suivante dans son ironie exclamative et sa parenthèse de surcroît : — Ah ! les "bons pères", figure obscène du religieux en robe ; caricature de l'identificatoire impossible. Sous la bure, qu'y a-t-il ? Que cherche-t-on à ne pas voir ?

Les enfants en savent quelque chose. Ce "quelque" qui fait signe du manque. Quoique d'Epinal, l'image que le religieux de bure et de dentelle renvoie fait entendre l'indice d'une autre métaphore, celle du signe de passage et de transmission qu'est l'instant d'où la paternité soit.

Creuset d'une disparition dont il y a la marque mais dans son exégèse du ni vu ni connu, l'icône mère ferait figure de médaille si elle ne venait elle-même à disparaître.

Est-ce ce point de rencontre de l'impossible de cette rencontre — premier et introuvable — que les trouvères sont seuls à chanter — point de voix et d'écriture, point de croix — dont la relige ferait lieu. Matière vertige sortant d'une machine incalculable. Vestiges d'un tel vertige. Vestale de ce lieu dit d'entre l'écriture et la voix sans voix d'écriture possible, la relige. (La seule fois où la rencontre vie mort se joue sans s'en inscrire sans en périr dans la pérennité d'une autre vie. La relige donnant le coup d'envoi à la fonction du père et s'y échappant tout après. Notre destin d'éternité maldive ; l'ante-destin, pourrait-on dire.)

*
* *

Pensée réflexive. — Car si la femme n'en joue de la paternité, elle n'en est pas moins le suppôt. Femme s'entendant comme présence du mot femme dans tout être de langage. Pensée punique. — A y revenir à ces "bons pères" non pères pour qui la paternité n'est pas en acte et qui transmettent des filii et filii d'amen. Ayant reçu la grâce et non pas la genèse. Ah ! ces "bons

pères" qui risqueraient peut-être de se schrebériser s'ils n'avaient pas la robe.

*
* *

En mouvements de plis, la relige va chercher à se dire. A se lire. Sa danse se joue dans la zone d'illisible. Inscrivant dans la perte ce qui ne peut s'inscrire. Ce qui permet à la trace de faire trait et dans le même temps au trait de s'effacer. Le vertige est extrême, la contrainte absolue. Ça danse dans l'en-dessus dessous de la ligne abyssale. Faisant pointe et points en pointillés de base du quadrilatère de cet el/le du quatre un du désir.

Filage ou plutôt surfilage, tel le slalom du sujet dans sa divise et son éclipse.

Dionysos serait très proche de ce chant-là, de cette danse à pas filés, à pas comptés. A l'écart des Druides, à la limite du champ où les nymphes danseraient, il jetterait le regard d'un homme à sabots d'animal. Du côté du Tlaloc, ce regard ; juste au point d'entre la jouissance et le désir.

De ce regard, la relige n'en est pas exempte. N'en fait pas fi. Pas phi. Mais n'en est pas pour autant la chambre. Elle s'encolore. Cette coloration dionysiaque fait partie de sa consistance. Déjà, le corps s'agit, et le sacré sacrément la relige.

Dans cette danse sacrée d'outre sacre sonne les sabots de bois. Non de loi, mais en appelle à elle. Il y a de la ratio dans cette résonance permettant rythme, scansions et silence.

Ainsi, à l'horizon de chaque un d'un quatre un du désir, ce trait du rien qui nous signe, nous nomme et nous graphème, vocalisant le champ même du désir de l'Autre. Ainsi, dans la relige bien avant que du père il y eut, dans la perception d'un avant va-mourir. Au-dessus du vide à l'effacé du trait de tout commencement in-utile, s'évidant ou réussissant parfois à s'évider du reste, vide elle-même de son "ça image" y réussissant jusqu'à l'absurde.

*
* *

Ah ! la relige qui s'échappe dès qu'on l'approche, qui court dans le champ limite où l'animal relige s'enferme ou se laisse et se veut enfermé — même un jury d'agrément n'arriverait pas à

la capturer, la capter — c'est de l'a-captation qu'elle est faite et se fait se défait. L'a, inusitable tout autant qu'usité.

Dire « relige » est un mot (d') analyste. Sans codage et non pas sans appui, théorique ou autre. Pour le moins, sans pouvoir sur le ou les mots et le reste. A la pointe de l'écrit, c'est la relige qui parabole ce que le religieux empêche d'irréfuter.

(Dire). Ecrire « relige », c'est parler la chantre du vertige, l'a-regard du vide, la voltige de l'icône, l'intime virtualis ; c'est parler de l'absence qui participe à tout acte de langage ; c'est oser parler de ce qui ne peut s'écrire.

Territoire des dieux

La fabrique de dieux

Eva Ferber

S'adressant aux artisans, commerçants, maîtres d'école, de la jeune communauté chrétienne de Carthage, à la fin du second siècle de cette ère, Tertullien déclare (*De Idololatria* VII 1) : « Un zélateur de la foi conclura en gémissant : un chrétien qui vient à l'église en sortant de chez les idoles, qui vient de l'atelier ennemi dans la maison de dieu, qui lève vers dieu le père des mains mères d'idoles, qui adore avec ces mains qui dehors sont adorées contre dieu, et porte ces mains sur le corps de dieu, elles qui donnent des corps aux démons ! »[1]

Et à la même époque, en Palestine du nord, les compilateurs du traité *Aboda Zara* de la Michna prescriront (A.Z. II 1) : « Une fille d'Israël ne délivrera pas une païenne [*nohorit*], parce qu'elle aiderait à la mise au monde d'un fils pour la pratique étrangère [*aboda zara*]. Mais une païenne délivre une fille d'Israël. »[2]

Ces deux extraits de deux documents qui s'ignoraient, produits de deux milieux distincts et contemporains, se trouvent d'accord pour considérer que l'idole, le dieu de l'autre, est

1 WASZINK (J.H.) et VAN WINDEN (J.C.M.), *Tertullianus de Idololatria*; critical text, translation and commentary, Leyde, Brill, 1987, p. 32 : « Ad hanc partem zelus fidei perorabit ingemens Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officinum in domum dei venire, attollere ad deum patrem manus matres idolorum, his manibus adorare, quae foris adversus deum adorantur, eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt. »

2 ELMSLIE (W.A.L.), *The Michna on Idolatry 'Aboda Zara*, Texts and Studies ; Contribution to biblical and patristic Literature, éd. J.A. Robinson, Cambridge University Press, 1911.

l'enfant, le fils de celui, ou plus exactement de celle qui lui donne un corps. La sage-femme qui aide à la venue au monde d'un enfant d'un autre peuple donne au dieu de cet autre peuple une créature supplémentaire, augmente le nombre de ses adorateurs. Et l'ébéniste carthaginois qui fabrique un petit Mars en tilleul[1] fait naître de ses doigts un corps pour ce dieu qui n'est pas le sien.

Le traité sur l'Idolâtrie de Tertullien, écrit par celui que l'on considérera par la suite comme le fondateur du latin d'église, et qui à ce titre aura la première place dans le gigantesque rassemblement de documents qu'est la Patrologie latine de Migne, naît sous la plume d'un converti, Quintus Septimus Tertullianus Florens, citoyen romain, fils d'un militaire basé en Afrique du Nord, est un échantillon de ce que John Scheid appelle « le principal acteur cultuel romain, celui qui remplit également tout l'édifice institutionnel, le citoyen mâle et majeur »[2]. A la fin du second siècle, alors qu'il a atteint l'âge adulte, Tertullien se convertit au christianisme et devient membre de la toute jeune communauté chrétienne de Carthage, l'une des cinq grandes villes de l'Empire, sorte de clone de Rome, implantée sur la rive sud de la Méditerranée, au nord de l'actuelle Tunis. Carthage est une ville cosmopolite et polyglotte, Tertullien parlera trois ou quatre langues, toutes les croyances de l'époque cohabitent ici, et la première église qui s'y constitue regroupe en son sein des convertis de première ou seconde génération, tous issus bien entendu de familles qui s'adonnent ou s'adonnaient récemment à d'autres pratiques religieuses. Les nombreux traités de Tertullien rendent compte du travail de constitution de cette nouvelle assemblée, en quête d'un mode de vie qui la démarquerait de son entourage multiple, en quête d'une identité collective qui lui serait spécifique.

Tertullien est simultanément un témoin de choix de cette élaboration collective, et le narrateur d'une démarche individuelle, la sienne. Il cherche, et écrit, qui il est, se sépare de la culture qui l'a conçu et formé, tâtonne pour structurer sa propre identité, de chrétien, puis semble-t-il de montaniste, puis, et le rétrécissement continue, de membre de la secte de Tertullianistes, dont on ne sait rien, pour finir dans le silence

1 *De Idol.* VIII 3.
2 SCHEID (J.), *Religion et piété à Rome*, La Découverte, Paris, 1985, p. 21.

et nous laisser dans une ignorance totale quant à la manière dont il achèvera sa vie.

Le traité sur l'Idolâtrie, datant sans doute de sa période chrétienne, raconte comment on fait pour se tromper, et comment éviter de se tromper. Il passe en revue les pratiques qui font les dieux des autres : les dieux des autres, les faux dieux, existent bien entendu, personne n'en doute, pas plus un chrétien, hénothéiste, que n'importe lequel de ses voisins. Faire une statuette de Mars, ou de l'un de ses collègues, c'est enfanter Mars, lui brûler des parfums ou lui rôtir une grillade, faire un sacrifice, c'est le nourrir, respecter le calendrier et ses jours fériés c'est chômer pour lui, faire des mathématiques et calculer la route des étoiles c'est acquérir un savoir qui le concerne, lire la littérature de son temps ou l'enseigner c'est faire acte de propagande en faveur de ces dieux qui y sont sans relâche mentionnés, dire le nom, rien que dire le nom d'un dieu c'est déjà lui donner corps, le matérialiser en sonorités et le rendre audible. D'ailleurs l'interdiction va plus loin : non seulement il ne faut pas dire le nom des dieux et autres démons, mais pas même les écouter : « Quelle importance, que ce soit en les nommant dieux, ou en les entendant nommer tels, que tu confirmes les dieux des nations, en jurant par les idoles ou en te taisant quand un autre jure ? Pourquoi ne reconnaissons-nous pas les artifices de Satan, qui obtient par la bouche des siens ce qu'il ne peut obtenir par la nôtre, et nous injecte l'idolâtrie par les oreilles ? »[1]

Si l'on reprend l'inventaire établi par Tertullien de ce qui sert aux dieux des autres, et que l'on essaie de voir quel mode de vie naîtra de l'évitement de l'ensemble de ces pratiques, ce qui se dessine, on ne peut plus explicitement, c'est une stratégie de rupture. La difficile construction d'un sens unique pour une communauté hétéroclite, passera en l'occurrence par une phase agressive. Ces chrétiens carthaginois qui ne peuvent plus exercer leur métier, fréquenter leur famille, se conformer à leurs obligations dans la cité, ni s'habiller comme avant mais porter, comme l'expliquera tout un traité intitulé *De Pallio*, le manteau du philosophe qui proclame leur mise à part, ont statut de provocateurs. A croire qu'ils cherchent le conflit... et

1 *De Idol.* XXI 2 : « Quid refert, deos nationum dicendo deos an audiendo confirmes, iures per idola an ab alio adituratus adquiescas ? Cur non agnoscamus versutias satanae, qui, quod ore nostro perficere non potest, id agit, ut suorum ore perficiat per aures inferens nobis idololatrian ? »

lorsqu'ils l'obtiendront, ce conflit, ils iront jusqu'à l'ériger en valeur, en l'appelant « témoignage », « martyre ».

Tertullien se livre là à une activité de tri, de discrimination : dans les gestes qui font le quotidien de l'individu et du groupe, lesquels va-t-on retenir, prôner, auxquels va-t-on accorder le statut de marqueurs d'une identité propre. La rigueur en la matière est d'autant plus envahissante que l'autre n'est pas vraiment l'autre, puisqu'il peut se changer en moi (et moi en l'autre), dans ce contexte de conversion et de possible renégation.

Cette attitude aura une série de conséquences politiques, qui se traduiront par la mise en rivalité de Rome qui doit déchoir et du rêve de la nouvelle Jérusalem céleste. Elle aura aussi des effets sur la germination d'un autre concept de la divinité. Tout comme le concept de « l'homme en général » est une invention tardive, que d'aucuns, comme Leach[1] situent au XVIe siècle, le concept de « dieu en général » n'a pas non plus existé de tous temps et partout. Les écrits de Tertullien sont sans doute les témoins d'une période importante de son élaboration. Nous assistons au regroupement de figures distinctes, idoles, dieux, démons, anges déserteurs, mânes des ancêtres et autres morts, en une sorte d'entité qu'on fabrique *a posteriori* comme première, qu'on unifie par le biais du rejet commun qui transforme ces diversités en unité indistincte.

L'idole : « Il faut expliquer ici ce mot : *eidos* en grec signifie *forma* ; d'où par diminutivation *eidolon* ; de la même manière, chez nous *forma* a fait *formula*. C'est pourquoi toute *forma* ou *formula* exige d'être appelée idole »[2]. L'idole est donc une représentation ; elle n'est que par sa représentation, sa forme, son image, le mot, la formule qui la nomme et l'amène à l'existence. Sans forme, sans nom, et sans la nourriture que lui sont les offrandes, l'idole est réduite à n'être rien.

Mais de l'idole, on va glisser au dieu et à sa nature à lui : « Reconsidérons toute idolâtrie comme une affaire humaine, puisqu'aux yeux des nations elles-mêmes leurs dieux furent au préalable des hommes. C'est pourquoi il est tout à fait indifférent que cette vénération-là soit concédée à un homme d'un siècle antérieur, ou de celui-ci. L'idolâtrie n'a pas été condamnée à cause des personnes qu'elle offre à l'observance,

1 LEACH (E.), *L'Unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980, p. 363 sqq.
2 *De Idol.* III 4.

mais à cause de ces observances justement, qui appartiennent aux démons. »[1]

Le dieu de l'autre est donc un homme divinisé, tant l'empereur d'aujourd'hui que les autres dieux. Tertullien est là bien sur la même longueur d'onde que son compatriote Apulée ; leur conception, insultante, défait le dieu de sa divinité même, le réduit aux limitations propres à l'être humain, et finalement le rend mort.

Et c'est là qu'entre en scène la mort, les morts. Dans le traité intitulé *De Spectaculis*, l'équivalence sera posée entre dieux et morts, et Tertullien déclare : « [...] En tous cas, les victimes offertes aux morts relevaient de toute façon du culte qui leur était rendu : variété de culte forcément idolâtrique, puisque l'idolâtrie elle-même n'est qu'une variété du culte des morts ; aussi bien celui-ci que celle-là sont au service de morts. Or les idoles des morts sont le domicile des démons. »[2]

Et plus loin : « Nous traitons avec un égal mépris les temples et les tombeaux. Nous ignorons les deux sortes d'autels ; nous n'adorons aucune sorte d'effigie. Nous ne sacrifions pas aux dieux, n'offrons rien aux Mânes. Mais nous ne mangeons rien non plus de ce qui provient des sacrifices aux dieux ou des offrandes aux Mânes, car nous ne pouvons pas manger à la table de dieu et à la table des démons. »[3]

L'opposition est symétrique : dans une théologie du dieu vivant, qui gomme la mort et proclame la résurrection, qui nie le temps et annonce la fin des temps, qui pose en illusion ce monde et révèle un autre monde, l'adversaire central, c'est la mort, la mort menteuse. Son évidence est rejetée, elle serait ressentie par l'entremise des passions et de leur science trompeuse, la *curiositas*, elle-même opposée à la vraie science, *mathesis*, connaissance de l'ordre du monde réservées à ceux qu'éclaire la bonne pratique, celle de la communauté chrétienne.

L'unique n'est plus seulement du côté de *son* dieu, mais on a fait subir une mutation aux dieux des autres, pour en faire l'*Autre*, Satan, l'*Interpolator naturae*, le faussaire.

---

1 *De Idol.* XV 2.
2 *De Spect.* XII 4.
3 *De Spect.* XIII 4.

Le milieu producteur du traité *Aboda Zara* s'affaire dans un contexte historique et géographique différent. Si le traité *Aboda Zara* est la notice explicative pour vivre au milieu des autres et de leurs dieux, il ne se veut pas une innovation, dans sa sphère productrice. Ce commentaire du Deutéronome, d'une partie du Deutéronome, se veut règle moderne, actualisée, redite dans le dialecte du jour d'une vieille loi toujours bonne, mais devenue illisible. Il est bien évident que le changement d'habit change le moine, et que la règle produite dans *Aboda Zara* n'est pas le clone de ses références. Le travail qu'effectue ce texte est celui que lui dicte la tradition dont, sans rupture particulière, il dépend. Soumis à une règle fonctionnant selon les catégories du pur et de l'impur, il explore comment gérer une situation où tout prête à mélange. Nous n'avons pas ici un texte d'autodéfense conservatrice, un texte paranoïaque inventant des barrières contre un entourage autre, supérieur, hostile. Pareille lecture laisserait entendre que nous nous trouvions dans un milieu auquel ces référents du passé seraient devenus étrangers, qui tenterait l'adoption d'une tradition dont il ne se sentirait pas, ou plus, l'héritier. Ce texte a la force tranquille de celui à qui il ne viendrait pas à l'idée de douter de sa légitimité.

Nous nous trouvons simplement à un moment particulier de l'histoire où le mélange, et par lui la déperdition de l'identité d'un peuple, sont des risques sensibles. La guerre est perdue, le temple est détruit, l'identité politique relève du passé. Il s'agit maintenant de vivre dans une Palestine bien romaine, petite province d'un grand empire, d'y perdurer en cohabitant avec des peuples voisins et de même statut. Comment faire ?

Aboda Zara est un produit de ces écoles juives, tout à la fois lieux d'enseignement et de recherche, qui sont le berceau de la Michna. Le traité aborde les thèmes familiers du genre, selon le style, dans la langue et d'après les processus de pensée en vigueur dans le milieu.

- Le premier chapitre enquête principalement sur les temps et les lieux permis ou interdits au commerce avec les autres, les étrangers. On veut répondre à un problème de localisation, dans l'espace et dans le temps.
- Le second chapitre étudie la circulation des objets, non pas comme précédemment dans le corps social, sur les places des bourgades ou selon le calendrier, mais dans le corps de

l'homme. On cherche à savoir ce qui peut être mangé, ce qui peut entrer dans le corps, et ce qui n'y entrera pas.

- Le troisième chapitre a pour objet l'idole au sens étroit du terme, l'image, la statue, le lieu d'habitation, la représentation de la divinité, la divinité de l'autre, bien entendu.
- La fin du troisième chapitre et le quatrième trouvent leur centre dans l'interrogation : comment annuler ce qu'il y a de « pratique étrangère » dans ce qui nous entoure, comment la neutraliser ?
- Dans le cinquième et dernier chapitre, on suivra la chaîne de production du raisin au vin, et on verra à chaque étape, à chaque poste de travail pris en considération le type d'interdits qu'il faut envisager.

Une enquête textuelle un peu serrée révèle un "plan de circulation" dans ce traité. Elle nous laisse entrevoir que les divers produits et éléments énumérés circulent selon des parcours bien balisés, dans l'espace social, dans les corps des autres, dans le corps du peuple et de l'individu, et que des zones interdites sont décrites et désignées.

Arpenter la distance entre le "nous" et le "zar", ne pas mélanger ce qui ne doit pas être mélangé, pour cela il faut déterminer la nature des éléments et les doses. La bonne pratique, ce sera ne pas mêler ce qui est consacré aux dieux des autres à ce qui relève de soi et de son culte : « Du vin consacré est dans du vin et de l'eau dans de l'eau ; du vin dans de l'eau et de l'eau dans du vin, quand on y décèle du goût. Voici la règle : une sorte dans une sorte, quelle que soit la quantité, et ce qui n'est pas de la même sorte, sans interdit, et frappé d'interdit, en quelque quantité qu'il soit : du vin dans la mesure où on y décèle du goût. »[1]

Aboda Zara est à lire, comme le disait Claude Picard, comme un manuel de savoir-vivre, à l'usage de la génération qui le rédige, pour devenir soi au cœur de la terre habitée.

Là où le traité de l'*Idolatria* et le traité *Aboda Zara* se rejoignent, c'est dans cette conception, explicitement dite, que c'est la pratique qui fait le dieu : la mauvaise pratique fait le dieu des autres, et la bonne fait son dieu à soi. La pratique, dans le sens de l'observance. Nous n'entrerons pas dans le débat, long, sur la manière de rendre en français l'expression

1 *Aboda Zara* V 8.

« Aboda Zara ». La traduction que nous retenons est celle de « pratique étrangère », mais on aurait pu dire « pratique mélangée », par exemple, ce qu'aurait sans doute préféré Rabbi Meir ben Gabbai qui, au XVIe siècle occidental, rédigera un traité qu'il intitulera : *Avodath Hakkodesch*, la « pratique sainte ».

Sur le mot *zar* il y aurait beaucoup à dire, en particulier sur le fait que le *zar* c'est l'étranger du dedans, celui qui est sous la loi et en dévie, non pas celui qui est hors la loi, ou sous une autre loi. Mais attachons-nous à *aboda* : le culte, le service, la pratique, l'observance. Ce que cherchent, en un texte collectif et sur le mode du débat, les rabbins rédacteurs de la Michna, c'est à annuler l'effet des idoles avec lesquelles leur communauté est en contact. Mais l'annulation de l'idole est un acte occasionnel, à validité limitée. On peut, conjoncturellement, dépouiller une idole de son pouvoir, mais on ne peut, du moins présentement, dans le présent du texte, réduire à néant l'idolâtrie. Le veut-on d'ailleurs ?

L'évitement et le harcèlement, voilà les postures usuelles et tenables. L'idole, cette image du rien qui est pourtant quelque chose, ne serait-ce que le reflet et le miroir, à partir de quoi on déduit, imagine la représentation de soi, l'idole, cet autre qu'on cherche et qu'on fuit, l'idole est, mais elle n'a pas toujours été ; on se souvient des temples vides de l'origine. Ce recyclage de la théorie evhémériste, connue tant en Palestine du nord qu'à Carthage, pose le décor d'un commencement indifférencié. L'idole et l'idolâtrie n'y gisaient qu'à l'état des possibles.

Et de l'indifférencié initial à l'unique final se commet cet étrange produit de la force par le mouvement, le travail : le travail de la différenciation, donc de la pluralisation. Trois éléments viendront se placer sous les projecteurs : l'élément « travail », l'élément « pluriel » et l'élément « dispersion ».

C'est du travail que naissent les idoles, elles sont l'aboutissement d'un processus de production. De la nature qui l'hébergeait des divinités latentes, des démons, indistincts et donc impuissants, l'homme a extrait des formes, il a façonné des corps aux démons. Il a fait office de créateur, en façonnant et en nommant.

Mais la petite différence, lourde de conséquences, entre le créateur patenté et son pâle imitateur, l'homme, c'est que dieu

nomme et façonne en séparant, et que l'homme, dans son procès de nomination et de fabrication, mélange. L'erreur de l'homme, c'est d'avoir voulu travailler, alors qu'il était conçu pour adorer et déambuler, citoyen d'un jardin. Pour sortir de ce guêpier, où le travail, cette activité satanique, a mené l'homme, on verra deux pistes.

Le traité *Aboda Zara* tente de reconstituer les recettes divines et propose à l'homme d'imiter scrupuleusement la chaîne de production établie par son dieu. Un mimétisme intégral doit permettre d'éviter les mélanges scandaleux, de prendre progressivement la tangente par rapport aux idoles malencontreusement conçues ; les idoles, ces aberrations issues de pratiques illégales, ne perdront de leur prégnance que pour ceux qui se réfugieront dans une pratique parfaitement légale, dont le guide et l'objet sont la loi.

Le nouveau travail qui, bien que pesant, n'est pas satanique, consistera donc en un effort de séparation. On passera sa vie à décomposer les mélanges, à analyser, à valoriser et survaloriser l'analytique, pour repérer ce qui est légitimement associé et relève de la composition du créateur, et pour rejeter les élaborations monstrueuses et grotesques jaillies des mains de l'apprenti sorcier.

C'est là que passe la frontière entre la *mathesis* et la *curiositas* de Tertullien. La *mathesis* sera la formalisation et la formulation de la bonne recette, le lieu d'acquisition du savoir-faire ; la *curiositas* sera l'élucubration nourrie des pratiques errantes et erronées du mélangeur fou.

L'autre procédé suggéré pour s'écarter de ce travail raté, c'est l'abstention. Ne rien faire, c'est ne rien faire de faux. La production est envisagée comme inévitablement *sauvage*, relevant du désordre. L'homme ne saurait empiler de manière ordonnée et compacte les atomes qui font la bonne matière. Mimer le faire du créateur n'est pas concevable. La perspective sous-jacente à ce rejet radical du travail, et qui se traduit par le choix de « sortir du monde », est celle d'une nostalgie des origines. Se construisant sur la mise en exergue du jardin initial, séjour de l'inactif, et sur la vision de la ville parfaite où tout est bâti et où il n'y a plus rien à faire, cette orientation télescope les siècles. On ne chasse plus les démons, on va où ils ne sont pas.

La sortie du monde par la première méthode, celle du travail rectifié, joue sur la durée, sur la récupération progressive de l'état de pureté par filtrage des impuretés. La sortie du siècle par le second procédé table sur l'éloignement géographique, sur la constitution d'un no man's land entre le lieu de l'épidémie et soi. Cette seconde vision n'en est qu'à ses balbutiements dans le document carthaginois.

L'autre tort des dieux des autres, c'est d'être nombreux, grouillants et nombreux, caractéristiques qui, pour le traité michnaïque, ne peuvent que renvoyer à l'image des vers sur le cadavre, ceux qu'il faut abominer[1]. Pour la communauté de Tertullien, la valorisation est celle du concept d'unicité face à celui de pluralité. Ce sous-groupe accidentel, dans un tissu urbain, n'a guère de possibilités internes de survie. La seule règle de parenté qui fonctionne en son sein est la fraternité, règle pour le moins stérile. Il ne peut croître encore que par adoption, en prenant ses enfants dans les groupes environnants ; il se doit de tisser des liens particulièrement solides, pour s'attacher ceux qui sont nés ailleurs, pour éviter à tout prix chez ses membres un sentiment de double appartenance, à leur famille naturelle et à leur famille adoptive. Pareille situation le fragiliserait, il mettra donc au cœur de ses préoccupations le principe de l'unicité, tant du groupe, de l'appartenance au groupe, que du référent divin, et dénoncera au premier chef cette qualité des dieux des autres, qui sont nombreux. La masse indifférenciée dont on a tiré les dieux, qui sont devenus une multitude, renvoie à la foule carthaginoise, elle aussi grouillante et nombreuse. Dans cette foule, on sélectionnera une seule espèce, purifiée.

Elle sera d'autant plus pure qu'elle sera vierge, donc stérile. Ce système de parenté basé exclusivement sur la fraternité, tous enfants d'un seul père, et éventuellement même sans mère (ce dernier point est d'une représentation si fragile qu'elle ne résistera pas au temps), s'oppose aussi aux systèmes des autres, qui envisagent tous des structures bien plus complexes, dispersées. Car il y a dispersion, dispersion des statuts, des énergies, des comportements, chez ceux qui mettent en scène des fonctions de parents, masculin et féminin, de cousins, de

1 *Aboda Zara* III 6.

frères et sœurs, d'enfants et de multiples hiérarchies sociales, ethniques, professionnelles, culturelles.

Le dynamisme missionnaire de ce christianisme serait alors moins le fruit d'une volonté d'expansion que la condition de sa survie, la manière de s'assurer une descendance. Une fois de plus, on ne saurait abolir les autres puisqu'ils sont le vivier où on ira pêcher des frères.

Pour *Aboda Zara* point de vivier mais un cadre de vie, tel est le statut de ce monde autre au sein duquel on s'installe. Le texte de la Michna, comme à l'accoutumée, décrit et théorise simultanément cette démarche d'établissement. Certes, le décor n'est pas choisi et l'établissement n'est pas volontaire, ce sont là d'évidentes données imposées. Mais ce qui est choisi, c'est le sens qu'on donne à cet état de fait, la décision de considérer les autres comme des éléments du décor.

L'appartenance à ce groupe, c'est l'appartenance au seul lieu de culture ; tous les autres sont renvoyés au sauvage. Non point à une autre élaboration culturelle différente, parallèle ou adverse, mais à l'inélaboré. Ce qui caractérise le gentil et oblige à l'éviter, du moins à déterminer avec beaucoup de précision les zones et les modes de communication possibles, c'est sa sauvagerie. Ce n'est pas de la perversité haineuse que de le soupçonner de relations suspectes avec des animaux, ou de meurtre[1], ceux qu'interrogent le respect ou l'irrespect d'autrui manifestés dans ce texte ne peuvent que se désoler de son peu d'humanité.

Mais l'humanité, c'est le peuple ; l'enjeu, c'est la pérennité de ce peuple, du système culturel qui en fait un peuple, un système rodé qui risque l'effritement. La descendance qui garantit la survie d'un peuple est en principe assurée ; il suffit d'injecter la culture à ceux qui naissent là, et le tour est joué. Mais ce « il suffit » n'est pas si simple. Quand le décor prend des allures de civilisation, quand il ne relève plus de la simplicité naturelle mais déjà d'une apparente élaboration, il faut surélaborer pour se démarquer et pour ne pas perdre ses enfants qui se disperseraient dans les apparentes cultures environnantes. On ajustera donc le jeu de scène au nouveau décor et on rappellera aux siens que quelles que soient les

1 *Aboda Zara* II 1.

apparences, les autres sont radicalement autres, parce qu'ils appartiennent à la nature et n'ont pas la conscience-connaissance-pratique de la loi.

Ce qui complique les affaires, c'est qu'entre l'état naturel et le règne de la loi, soit la culture, le clivage n'est pas radical. L'autre peut être une créature humanisée, on inventera même une sorte de loi mobile, la loi des Noachides, dont on trouve mention dans la *Tosephta* d'*Aboda Zara* (VIII 4), qui permet de rendre les autres fréquentables en leur concédant un petit espace sous la loi. Par là, l'autre peut être considéré comme un partenaire vraisemblable pour une transaction. On lui vendra, on lui louera de la terre, des bâtiments... mais on surélaborera sa propre humanité et on réservera un secteur pour son ethnie à soi.

Le lait de la femme juive ne nourrira pas l'enfant de la païenne, mais le contraire est possible[1] ; le lait, on ne saurait être plus explicite, n'est pas un produit brut. Comme le miel, le vin et la loi, il est déjà travaillé avant cet ultime retraitement que sera sa consommation. Le donner à n'importe qui, ce serait renvoyer à l'indifférencié primaire ce qui a été sélectionné, raffiné et rendu unique.

1 *Aboda Zara* II 1.

Lecture de *La Fabrique des Dieux* d'Eva Ferber

Jacques Hassoun

Eva Ferber, plongeant dans un passé lointain, nous amène à poser la question du sujet dans son rapport à la vérité à partir d'un ensemble de questions qui ne sont pas sans nous surprendre.

Cette surprise est le résultat d'un constat : nous sommes les héritiers, depuis près de deux millénaires, d'une conception quelque peu réductrice de l'histoire des religions. En effet, nous sommes tous persuadés — aussi avertis que nous puissions l'être des méandres de ce qui constitue un ensemble de textes fondateurs — que le monothéiste ne saurait compter avec une croyance autre que la sienne et qu'il aurait les plus grandes difficultés de penser le temps où le polythéisme était quasiment dominant. Or, dans le cas de figure évoqué par E. Ferber, il ne s'agit pas de penser — comme c'est le cas aujourd'hui — un monothéisme opposé à un autre monothéisme, mais de concevoir une pensée qui échapperait à cette dimension réductrice où un dieu unique serait opposé à un autre dieu unique qui serait exactement le même. Se réclamer d'un *même* dieu unique dans une diversité et une opposition constantes allant jusqu'à la férocité, telle serait la pensée qui serait au principe même de la démarche religieuse actuelle. Cette théorisation de l'*Un* laisse évidemment peu de place à ce qui pourrait être une coexistence de l'unique avec une croyance qui souffrirait une multitude de divinités.

Pour évoquer ce cas de figure, Eva Ferber va effectuer une lecture parallèle du traité Aboda Zara (littéralement *pratique étrangère* ou plus précisément ici *pratique d'adoration étrangère*) et du Traité sur l'Idolâtrie de Tertullien.

Comment penser un traité de savoir vivre quand, dans le cas des Juifs, les fondements de l'Etat semblent détruits pour un temps plus ou moins long, sinon infini, et ce, d'autant plus, que toute extrapolation sur le temps de l'exil et de sa finitude va représenter pour le piétiste juif une source d'hérésie ? Comment penser que les vieilles diasporas égyptiennes, babyloniennes ou hellènes soient désormais livrées à elles-mêmes, sans sombrer dans la pensée d'une nostalgie pour une centralité réduite à une pure et simple destruction. C'est alors qu'en réponse à ce qui aurait pu être un désespoir ravageant, fut élaborée, selon Eva Ferber, une pensée de la séparation, une pensée qui élèverait autour du croyant un mur invisible qui séparait le monothéiste des autres[1], afin d'accéder à une nouvelle continuité.

Dans le même mouvement Eva Ferber va nous donner à considérer ce que put être une pensée du christianisme au IIe siècle, loin, très loin du foyer judéen. Ici, la question qui se pose à Tertullien ne sera pas de perpétuer une croyance, un rite en l'adaptant aux temps nouveaux, ou en ayant une pensée cohérente d'un dieu qui distingue, sépare et sanctifie[2] le peuple de Dieu, mais de penser une pratique qui prendrait en compte l'existence d'une idole, si l'on considère que « faire une statuette de Mars, c'est enfanter Mars et dire le nom d'un dieu c'est lui donner corps ».

Ainsi, s'agira-t-il de formaliser la bonne recette (relevant de la "mathesis") contre la "curiositas" (pratique errante d'un mélangeur fou), afin de s'opposer aux dieux des autres, aussi « grouillants et nombreux que les vers sur le cadavre ». Cette visée sera tout à la fois celle de Tertullien et celle des auteurs de Aboda Zara. Mais si la théologie de Tertullien tend à la sélection d'une espèce purifiée, vierge et stérile, qui va amener son auteur et le groupe qui le suivait à une extinction mélancolique, celle du traité Aboda Zara tend à créer un lieu de culture, un lieu où « le lait de la femme juive ne nourrira pas l'enfant de la païenne, mais le contraire est possible, le lait, on ne saurait être plus explicite, n'est pas un produit brut. Comme

1 Une formule nous est donnée dans le récit de la sortie d'Egypte : « Il [le divin] est allé prendre un peuple [goï – ici les Hébreux–] au milieu d'un autre peuple [goï – ici les Egyptiens–] pour le délivrer. »

2 C'est ainsi que le Juif se désigne.

le miel, le vin et la loi, il est déjà travaillé (par la culture) avant cet ultime retraitement que sera sa consommation ».

Pour le psychanalyste, ces considérations sont essentielles, dans la mesure où Tertullien et les auteurs anonymes de Aboda Zara interrogent cette part d'inertie qui travaille la culture, ici en train de s'élaborer en vue d'une installation quasi définitive dans une diaspora interminable, là en vue de la propagation d'une nouvelle loi qui se doit tout à la fois de théoriser l'ancienne et de penser les catégories de la séparation qui va distinguer le nouveau croyant de ses frères, les anciens idolâtres, dans la mesure même où, comme l'écrit Tertullien, « toute idolâtrie [est] une affaire humaine, puisque aux yeux des nations elles-mêmes leurs dieux furent au préalable des hommes ».

Aussi, sommes-nous amenés à nous demander, avec ces théologiens du IIe siècle, quelle part d'altérité nous faut-il introduire dans la culture pour rendre supportable l'étranger hostile et adorateur d'autres dieux ? Comment introduire, à l'intérieur même d'une continuité, cette part de discontinuité inaugurale qui permet au sujet de s'y retrouver ?

Questions actuelles, questions que la crise des représentations ne cesse de nous obliger à évoquer.

Et d'ailleurs, est-il une pensée de l'analyse qui pourrait se constituer en éludant la *crise*, c'est-à-dire une pensée susceptible d'interroger l'autre en sa présence à nos côtés ?

Et enfin, si le religieux ici tend à reconnaître l'autre en le limitant pour s'en distinguer, que fait le psychanalyste de la pensée religieuse (du moins celle qui a cours dans les pays monothéistes) et jusqu'à quel point a-t-il à la prendre en compte ?

Ici, une autre question s'impose : par quel passage *notre* pensée de la différence vient-elle se distinguer de celle qui est rattachée à une conception d'un Unique qui régnera sans partage et édicterait des lois sur la différence, reconnue bien sûr, mais néanmoins étayée par un ensemble d'interdictions et de prescriptions qui soulignent l'effet-apartheid de cette pensée ?

Dans ce cas, le psychanalyste n'aurait pas, me semble-t-il, d'autre choix pour tenter d'entendre les signifiants de la différence que d'adopter une position pour le moins agnostique, ce qui d'ailleurs ne règle en rien la dimension du religieux, comme l'exposé d'Eva Ferber nous en donne une magnifique illustration !

Réflexions sur le sacrifice védique[1]

Jean-Mathias Pré-Laverrière

Les théologiens védiques ont construit un système qui assure de nombreuses fonctions : mise en relation avec les forces de la nature, utilisation de la dangerosité de l'homme, accès autorisé à l'intimité des corps, formalisation de l'horreur et de l'immonde, incorporation légitime, transmission verticale, traitement horizontal de la dette. Il y a fallu pendant de très nombreuses années un effort de pensée qui force l'admiration. Ce système, dont la clef de voûte est le sacrifice, a résolu un certain nombre de difficultés, mais, comme toute œuvre humaine, il a rencontré ses limites.

L'élaboration de la notion de sacré en a été le moment fondateur. Le sacré est le caractère de ce qui doit être séparé, sous peine de graves ennuis ; on ne peut s'en approcher sans précautions. Le sacrifice donne la garantie sociale de la tradition, et « concentre éminemment », selon la formule de Durkheim, la force nécessaire pour que cette mise en relation soit à la fois possible et dépourvue de danger. Il doit s'accomplir de façon réglée ; en le ritualisant avec précision, de manière à ne laisser place ni au caprice, ni aux passions, ni aux circonstances, l'Inde védique a assuré la sécurité de l'entrée en contact avec le sacré, de sa circulation entre les protagonistes de la cérémonie, et de la séparation d'avec lui.

1 Ce texte, que Charles Malamoud a bien voulu relire, doit beaucoup à ses travaux, notamment *Cuire le sacrifice*, édité par La Découverte en 1989.

Le circuit de don s'établit entre toutes les personnes humaines et divines présentes sur le lieu de l'opération. Le sacrifice intègre l'échange horizontal comme moment du rapport aux dieux garants de l'ordre du monde. Par l'obligation de donner, les honoraires rituels amorcent le système d'échanges proprement humains. En revanche, le sacrifice ne sera qu'ultérieurement théorisé, par le brahmanisme, comme moyen de régler la dette de naissance envers les dieux.

Une de ses performances est de faire entrer la violence dans le cycle de l'économie collective. L'homme est en permanence confronté à sa destructivité, à sa criminalité, à son masochisme et à son sadisme, toutes choses qui, d'une manière ou d'une autre, le mettent psychiquement en péril et mettent en péril la collectivité. D'autre part, il subit des forces externes qui font planer une menace dont la terreur est la limite ; il doit les convertir en puissances, les nommer et les personnaliser pour leur donner une place dans le langage et dans la parole. Le trait de génie est d'avoir construit un dispositif qui réunit les conditions requises pour les rendre propices tout en rendant possible l'emploi des forces internes dangereuses.

Le don sacrificiel implique une destruction qui rend la perte définitive ; elle consiste dans une mise à mort. C'est la mise à mort, intentionnelle même quand il s'agit de végétaux, qui permet de distinguer le sacrifice de l'offrande simple. Porter la mort est l'acte de pouvoir le plus chargé émotionnellement, celui qui produit le plus de jouissance, car il en est la manifestation la plus incontestable. Quelles que soient ses motivations, l'homme ne peut tuer sans y être totalement engagé, même en payant le prix du clivage, même quand il lui refuse sa signification d'acte. Tuer est grave dans tous les cas, y compris pour les peuples qui vivent de la chasse ; dans le sacrifice, tuer est un acte sacré, en tant qu'il mobilise jusqu'à leur but la destructivité et la criminalité qui sont au cœur de l'homme.

Le sacrifice a un caractère public, il exige un rite et l'autorité d'un prêtre. Ainsi, l'intensité de la jouissance de la mise à mort peut être souterrainement justifiée, cachée par la caution que lui donne son but, honorer un dieu et se le rendre favorable. Le sadisme est collectivisé, intégré à une idéologie et soumis à des règles.

Non seulement, la ritualisation de la mise à mort, garantie par le prêtre, permet d'oublier qu'elle est un meurtre, mais de plus elle rend supportable l'ouverture du corps et le versement du sang. Le sacrifice d'un animal est suivi d'un morcellement, d'une division par le couteau qui permet la répartition de la chair et de la graisse entre les différents acteurs de la cérémonie et le dieu en l'honneur duquel elle est faite. Mais la valeur symbolique de cette division ne s'arrête pas là ; elle assure un repérage dans le magma qu'autrement présenterait l'accès à l'intimité de celui qui est mis à mort, l'horrible visibilisation de l'intérieur de son corps. Les morceaux peuvent être nommés, ils ont une forme que le sacrificateur reconnaît, parce qu'il la connaît avant de lancer son couteau.

Les morceaux attribués selon leur nature à ceux à qui ils reviennent de droit, conformément à leur fonction et à leur rang, la manducation, dont nous savons l'importance dans le dynamisme de l'incorporation, peut commencer sous certaines conditions. Et c'est parce que le rite a intégré l'informe premier dans un processus de sacralisation que l'horreur est épargnée aux acteurs de sacrifice, et la dévoration abhumaine convertie en consommation humanisée. Si les formes ont été respectées, l'assimilation digestive et psychique de la victime, qui établit, selon Mauss, « le plus haut degré d'intimité » entre celui qui ingère et celui qui est ingéré, se déroulera dès lors sans danger.

Le sacrifice est un acte d'alliance entre celui qui offre le sacrifice et les officiants, entre lui et le dieu à qui il est adressé. La voie de l'incorporation permet à l'énergie vitale de la victime de passer à lui, mais ce passage n'est possible que parce que la victime a été consacrée avant d'être mise à mort, c'est-à-dire séparée et exaltée selon des formes qui limitent la jouissance. Cette exaltation fait qu'à la limite, la victime est divinisée, que c'est le dieu qui est la victime. Ici se manifeste la puissance de l'opération, puisque l'incorporation d'une victime potentiellement divine produit un transfert de forces considérable au bénéfice du sacrifiant, et éventuellement à celui de la communauté à laquelle il appartient. Le sacrifice du dieu est à la fois particulièrement avantageux et particulièrement dangereux par l'importance de l'énergie vitale qu'il met en circulation.

Le sacrifiant s'identifie à la victime. D'ailleurs, beaucoup d'anthropologues le pensent, le sacrifice, à son origine, est le

sacrifice d'êtres humains, et renvoie sans doute au sacrifice du sacrifiant lui-même. Cette identification est l'effet d'une substitution, à moins que ce ne soit le contraire et qu'il y ait substitution parce que l'identification l'a précédée. La question est probablement vaine, dans la mesure où l'on peut penser que le sacrifice se déroule dans un espace partiellement transitif, où ni la question de l'identité, ni moins encore celle de l'assomption subjective ne peuvent se poser.

Rien ne vient donc fixer la bascule transitivisme / identification. Pour cette raison, le système est en équilibre instable. La substitution de la victime au sacrifiant crée une difficulté supplémentaire, car si les rites limitent la jouissance et garantissent l'acte, il reste que l'homme qui veut asseoir par le sacrifice son pouvoir dans ce monde et dans l'autre peut craindre la rétorsion de la victime. Il essaie de s'en prémunir en demandant son consentement, mais la chose n'est pas assurée, même s'il croit avoir observé chez elle un signe d'assentiment.

Quant à la dette envers les dieux, qui n'est pas théorisée par le Véda, le brahmanisme a cherché à la traiter par le sacrifice, mais de façon telle qu'il y a constamment glissement, confusion entre elle et la faute. En effet, si le sentiment de faute peut être provoqué par le fait de ne pas avoir acquitté une obligation, il peut aussi venir de la tentation d'y échapper. De plus, nous ne le savons que trop, on peut se sentir en faute parce qu'on a la conviction que la dette est inextinguible, qu'on ne pourra jamais rendre à la hauteur de ce qu'on a reçu ; enfin, dans certains cas dramatiques, parce que le fait d'être au monde crée une dette dont la mort seule permet de s'acquitter. La culpabilité consciente et inconsciente n'est donc pas éliminée, d'autant moins qu'elle se nourrit à la fois du danger de rétorsion de la victime et de la faute transgénérationnelle, celle des ancêtres, qui n'est pas prise en compte par le système.

Se passer du sacrifice d'un autre, arrêter de tuer serait la solution de ces difficultés ; c'est pourquoi elle a été adoptée par la doctrine du renoncement, bien qu'elle puisse donner lieu à une interprétation sacrificielle, par le bouddhisme et par le judaïsme. Mais l'abandon de l'utilisation sociale de la violence dans la sphère du sacré se paiera autrement, au prix fort.

Altérité religieuse, altérité psychanalytique

Le bal du Yom-Kippour

Patrick Chemla

Avec ce titre, il s'agissait de rendre hommage à cette tentative des juifs anarchistes américains d'adresser une sorte de défi au religieux. Cette transgression, à la mesure de l'importance du Yom-Kippour, ce jour le plus solennel de la liturgie juive, où chacun demande à Dieu le pardon de ses péchés, me paraissait digne d'être confrontée à nos enjeux.

J'étais également certain d'avoir lu cette histoire dans le livre de Paul Auster : *L'invention de la Solitude*[1], travaillé en séminaire à Reims voici trois ans. Et pourtant, j'eus beau relire ce livre dans tous les sens au moment du passage à l'écriture, cette référence s'avéra introuvable.

J'avais donc accolé indûment *Le Bal du Yom-Kippour* à *L'invention de la Solitude* — tout un programme ! —, autrement dit à cette tentative littéraire, poétique, fondatrice de l'œuvre de P. Auster où il s'agit à la fois de faire le deuil d'un père évanescent (portrait d'un homme invisible), d'écrire le livre de la mémoire et de sauver l'enfant de la mort (le père aussi d'ailleurs) ; ce livre transmettant avec force une mise en boucle difficile à penser entre le meurtre du père et celui de l'enfant, (l'enfant-mort)[2]. Tout y est dans une forme littéraire : la tentative d'effacement du meurtre de l'ancêtre, le recours à l'archive contre la "pulsion anarchique", celle que Derrida met en rapport avec la pulsion de mort[3], la reconstruction nécessaire des contours de ce père particulier qui, pour le dire comme

1 AUSTER (P.), *L'invention de la solitude*, Editions Actes Sud, collection Babel, 1992.
2 En référence au schéme avancé depuis fort longtemps par Jacques Hassoun.
3 DERRIDA (J.), *Mal d'archives*, Editions Galilée.

Antonin Artaud, ne prend consistance que dans l'après-coup de sa mort[1].

Dès lors, ce père mort peut pour l'endeuillé constituer une sorte de point de polarisation qui permet d'écrire le livre de la mémoire en mettant en perspective toute une série de mythes et de récits qui trament le monde du sujet.

Curieusement des connexions s'établissent sur un mode magique sans qu'il faille pour autant y trouver trop de sens.

« *Comme tout le monde, il a besoin que les choses aient un sens. Comme tout le monde, il mène une existence si fragmentée que s'il aperçoit une connexion entre deux fragments sa tentation est grande chaque fois de lui chercher une signification. La connexion existe. Mais lui donner un sens, chercher plus loin que le simple fait de son existence reviendrait à construire un monde imaginaire à l'intérieur du monde réel, et il sait que cela ne tiendrait pas debout.* Quand il en a le courage[2], *il adopte pour principe initial l'absence de signification...* »

On ne saurait mieux dire la tentation de l'imaginaire et la difficulté d'écrire l'histoire quand on a renoncé à lui trouver un sens.

On pense aussi à cette réponse de Freud à Marie Bonaparte qui l'interrogeait sur le sens de l'existence[3] : « Se poser la question est déjà un signe de maladie. » Et de citer une publicité aperçue lors de son voyage en Amérique : « A quoi bon vivre quand vous pouvez vous faire enterrer pour 10 dollars ? »

Renoncer à l'imaginaire du sens, à toute Terre Promise sur terre comme au Ciel, nous amènerait à ce point de désespoir, ou plutôt d'absence d'espoir, insistant chez Freud. Aucun espoir dans l'humanité — « Tous de la racaille » écrira-t-il au pasteur Pfister — mais espoir par contre dans l'avenir de la « science psychanalytique » qui devrait triompher de l'illusion religieuse.

A chaque fois qu'il serait question de sens ou d'espoir dans l'avenir, on trouve, me semble-t-il, chez Freud ce genre de Verleugnung : « Pas d'espoir... mais quand même », pourrait-on dire en plagiant Octave Mannoni.

Remarque d'autant plus importante qu'elle introduirait à la question de la foi de Freud dans l'Inconscient, mais aussi bien la nôtre, celle qui permettrait de supporter l'athéisme et qu'il faudrait donc distinguer de l'incroyance radicale.

---

1 Antonin Artaud, cité par RABANT (C.) dans *Inventer le réel*, Editions Denoël.
2 Souligné par moi.
3 La lettre date de 1937, citée par NANCY (J.L.) dans *Le sens du Monde*, Editions Galilée, 1993.

J'en étais donc arrivé à ce point de ma relecture troublée de Paul Auster et de sa capacité à toucher au réel par le biais d'une écriture quelque peu engouffrante. J'étais aussi très inquiet et désorienté de n'avoir pu retrouver *Le Bal du Yom-Kippour*.

Je m'endormis et fis alors un rêve qui me laissa une forte angoisse tant que je ne l'eus pas élucidé, et compris que le texte du rêve anticipait en quelque sorte le texte à écrire. Ce rêve, je me décidai alors à le communiquer, tout au moins en partie, fidèle en cela à la méthode freudienne et à des démarches plus récentes et ô combien stimulantes comme celles de Jean Allouch et Françoise Davoine.

« Je suis à bord d'un grand camion rouge américain, le plus grand de toute l'Amérique. Le camion est conduit par un autre, une sorte d'alter ego qui se distinguerait de moi par sa tendance à suivre le droit chemin. À un moment, cet autre lâche le volant, perd le contrôle du véhicule. Je reprends alors vivement la direction pour éviter l'accident. Le camion fait une embardée, passe au bord du gouffre sans y plonger. Le paysage qui s'offre alors à mes yeux dans une sorte de mouvement panoramique est un paysage merveilleux. Mais je sais aussi dans le rêve que c'est la mort. »

Mes associations me conduisent immédiatement à une photo du livre de J. Allouch, photo qui dans ce livre désigne à la fois un paysage d'enfance au Chambon-sur-Lignon et le lieu imaginaire de *la fabrique du pré* dont J. Allouch tire *la fabrique du cas*.

Je sais par ailleurs que le Chambon-sur-Lignon c'est le village des Justes, ceux qui, au péril de leur vie, ont sauvé d'une mort certaine, nombre d'enfants juifs pendant la guerre. Dès lors, je sais qu'au-delà d'une symbolique phallique quelque peu évidente : « le plus gros camion de toute l'Amérique »[1] !, il est question, en passant tout au bord du gouffre, de résister à sa beauté attirante. Mais surprise du travail du rêve : se formule, pour la première fois aussi nettement, que le fond du gouffre, lieu d'une jouissance extatique et dangereuse, serait aussi le lieu de la fabrique du pré. Sans doute aussi le lieu baudelairien de l'invitation au voyage.

La fabrique du pré, c'est le titre d'un livre de Francis Ponge repris par J. Oury[2] pour en faire la métaphore du lieu de la création, l'échangeur entre l'artiste et le schizophrène ; lieu de

1 On peut aussi lire — après coup — l'insistance de la lettre de Freud précédemment citée, la mort venant à s'énoncer sur fond d'Amérique.
2 OURY (J.), *Création et schizophrénie*, Editions Galilée.

l'émergence fort utile pour se repérer cliniquement dans le transfert psychotique.

Le rêve me suggère ce que je savais au fond déjà sans me le formuler aussi nettement : qu'il s'agirait aussi d'un lieu de transmutation de la jouissance, d'un lieu de réversibilité où l'intrication pulsion de vie / pulsion de mort peut se rejouer. D'où le risque psychique affronté lorsque l'analyste s'engage dans le transfert psychotique. Son acte le confrontant à une telle solitude qu'il lui est alors nécessaire pour pouvoir tenir, pour rester en vie — psychique tout au moins —, de constituer un lieu d'adresse, un collectif, ce qui est ma manière de reprendre à mon compte *L'invention de la solitude*. Il faut dire aussi que je venais de lire un texte de Claude Rabant[1], où il était question de « l'athéisme du reste » chez Freud, ce reste constitué par la trace ineffaçable de l'événement, ce qui résiste à la destruction, à l'anéantissement, et qui déterminerait le sujet, « *ce reste que nous sommes* ». C. Rabant écrivait : « *La butée sur ce reste qui ne peut surgir que dans un contexte où il n'y a plus de Dieu pour nous rattraper au-dessus de l'abîme.* »

Mon rêve engagerait en quelque sorte la discussion de cette proposition. Effectivement, il ne s'agit pas de s'en remettre à un autre, pas de Dieu ni d'ange-gardien pour m'éviter le gouffre, mais en même temps la découverte surgit dans l'embardée qui provoque également le surgissement de l'angoisse. Le rêve m'apprend aussi que j'aurais pu y rester si je n'avais pas pris d'initiative, autrement dit que le sujet ne serait peut-être pas identique au reste mais se produirait dans le geste qui évite d'y rester (l'autre qui d'habitude marche droit y serait resté, lui !).

L'athéisme dans l'analyse, ce ne serait donc pas seulement de reconnaître l'indestructible de la trace, mais aussi de pouvoir faire surgir les écarts, le jeu, ce qui fait que nous ne sommes pas fixés sur une identification au reste. Le symbolique, loin d'être une sorte de soumission à une combinatoire signifiante ou à un signifiant primordial, surgirait dans la transgression, le "non", premier mot de l'enfant et le jeu[2] qu'il peut instaurer avec l'absence.

Insistons enfin sur l'angoisse, ce qui ne trompe pas, nous dit Lacan — et là le rêve soutient une proposition : c'est par le biais de l'angoisse de castration ("le camion fou") que l'on aurait accès à l'angoisse de mort, d'anéantissement. Cette angoisse

1 "L'athéisme et la trace", in *Sacrifice(s) - Enjeux cliniques*, Livre de la C.R.I.E.E. à paraître chez L'Harmattan, octobre 1997.

2 Mais aussi le "je".

qu'il faudrait mettre au travail, traverser pour toucher à l'invention dans une sorte de mouvement de réversion.

J'avais, en novembre dernier, à l'occasion des soirées "Bataille"[1] à Reims, soutenu un texte (*La place vide de Dieu*) et il m'en était revenu une citation[2] :

« *L'athée est satisfait d'un monde achevé sans Dieu, le (ce) sacrificateur est au contraire dans l'angoisse, devant un monde inachevé, inachevable, à jamais inintelligible, qui le détruit, le déchire (et ce monde se détruit, se déchire lui-même).* »

Bataille a, bien mieux que Freud, reconnu l'importance subjective, intime, des phénomènes religieux. Alors que Freud se félicite au début du *Malaise* de son extériorité à tout sentiment océanique (polémiquant ainsi avec Ferenczi), Bataille s'engage toujours plus avant dans son expérience intérieure, inventant une sorte de mysticisme de l'absence de Dieu, et il gagne en lucidité ce qu'il paie — au prix fort — pour la Jouissance du Supplice.

Avec l'analyse, il s'agit de faire limite à cette Jouissance, sans pour autant dissoudre l'angoisse du sujet en passe de s'engager dans cette expérience, cette épreuve de l'inconnu.

Le religieux demanderait d'une certaine manière lui aussi la renonciation à la Jouissance, mais en promettant en retour le salut et la résolution de l'angoisse. « Le religieux, c'est la réponse », comme l'écrit Derrida[3], et la promesse d'un Autre qui ne vous lâche pas, qui vous évite les précipices mais au prix de la route toute tracée : l'Orthodoxie ! Mon rêve, par l'embardée qu'il figure, met aussi en scène ma rupture avec l'orthodoxie, ce que j'hésitais à raconter mais qui en fait constitue ma "mise subjective". J'avais en effet traversé pendant l'adolescence une longue révolte contre la religion juive et l'observance de rituels qui me paraissaient vides de sens[4]. Alors, tous les ans à Kippour, j'entraînais les jeunes juifs de la communauté à manger glaces et sandwichs. Ce qui se raconte d'ailleurs encore : ça avait défrayé la chronique ! Sans doute, par ce geste qui se voulait blasphématoire, étais-je au plus près d'une reconnaissance du

1 Soirées organisées par l'Association l'Impossible, Reims (Librairie La Belle Image) pour la commémoration du centième anniversaire de la naissance à Reims de Georges Bataille.

2 Extrait de BATAILLE (G.), *L'expérience intérieure*, Editions Gallimard, collection TEL, 1943 et 1954.

3 DERRIDA (J.) et VATTIMO (G.), *La religion*, Editions Seuil, 1996.

4 Révolte aussi contre une certaine "connerie identitaire", celle qui tire jouissance de l'identité et qui permet de proclamer « nous autres juifs ». Manière bien sûr de se rassurer à peu de frais sur une identité qui ne peut être que précaire, instable, infixable... Plus tard je connaîtrai le même genre d'irritation en entendant : « Nous autres analystes »...

Kippour par le biais de la transgression. Sans doute s'agissait-il aussi de m'inscrire dans une transmission, de la rendre possible en la raturant à ma façon, d'en faire acte en quelque sorte.

Le rejet de la religion, l'engagement politique dans l'après '68 me conduisirent "tout naturellement" vers une praxis institutionnelle. Par le truchement de l'anti-psychiatrie et de la lutte pour la fermeture des asiles, j'avais le sentiment de poursuivre la même trajectoire.

Même si cela devait m'entraîner au long détour d'une analyse et à une traversée[1] des croyances constitutives de chaque strate. Ce qui n'implique aucun reniement mais dévoile d'autant plus la dimension de l'acte, du geste double de rupture et de réinscription. Reviendrait au bout du compte une question préoccupante : la psychanalyse serait-elle une tradition, une religion comme les autres ? Sans doute vaudrait-il mieux espérer le contraire, mais force serait de constater la présence plus ou moins lourde d'une religiosité, d'une divinisation de Freud ou de Lacan, de rituels, de guerres de religion, etc...

Et pourtant la psychanalyse devrait permettre l'élucidation de la croyance et de la foi ; avec entre autres l'apport du "Moïse" de Freud et la perspective d'un travail avec et contre la Verleugnung, les Entstellungen, déformations ou métaboles du texte portant sur l'événement — le meurtre — et son effacement...

La psychanalyse devrait aussi limiter la folie de l'auto-engendrement, ou la pétrification de l'héritage, car il s'agit bien de s'inscrire dans une transmission vivante. Pour le dire comme J. Allouch, il s'agit avant tout d'effectuer un don, un gracieux sacrifice[2] à ceux qui nous ont précédés.

Comment faire limite à ce don ? Comment éviter de se mettre tout entier dans la tombe ou de se brûler sur l'autel de la psychanalyse ? Pourrait-on dire que c'est la barre sur l'Autre, sa négativation qui ferait limite ? Mais à l'inverse, si l'Autre n'est plus là, ne vous demande plus rien, à quoi bon donner ou sacrifier ? Pour le dire à la manière de J. Allouch : il faut sans doute avoir cru vraiment à l'Autre pour cesser d'y croire un jour, de la même façon qu'il faut bien avoir cru qu'une analyse serait indéfinie pour qu'elle puisse s'arrêter un jour[3].

---

1 Infinie...
2 ALLOUCH (J.), *Erotique du Deuil au Temps de la Mort Sèche*, Op. Cit.
3 ALLOUCH (J.), "Pour en finir avec le Jugement de Dieu", in *Sacrifice(s) Enjeux Cliniques*, Op. Cit.

Il y aurait apparemment deux temps logiques plutôt que chronologiques (car l'Inconscient ignore le temps) : il faut bien croire, avoir foi en (l'Autre / qui n'est pas). Soutenir en acte ce paradoxe nous renverrait à ce qui était avancé à propos de l'espoir chez Freud : il s'agirait d'une forme de la Verleugnung, celle qui, selon Octave Mannoni, structure la croyance, le "je sais bien... mais quand même". Nous en soulignerons la troublante proximité avec la perversion, qui n'est sûrement pas une simple réversion de la croyance comme le soutenait Mannoni. Là où l'aporie construit un espace de pensée, le déni de la castration produit un fétiche, un arrêt de la pensée. Pas d'autre espoir pour le surgissement du sujet que cette trouée de l'aporie, nécessaire et imprédictible, imprescriptible également.

En contrepoint de ces propositions, j'aimerais évoquer le livre bouleversant de J. Amery : *Par-delà le Crime et le Châtiment*[1]. Et ce qu'il rapporte de son expérience du camp de concentration. Alors que les croyants — et il regroupe comme Freud dans cette formulation les religieux et les marxistes — arrivaient à tenir le coup, la pensée critique et philosophique ne lui fut d'aucun secours, et bien pire, le mit gravement en danger.

« Nous, intellectuels sceptiques et humanistes, faisions l'objet du mépris aussi bien des chrétiens que des marxistes, avec clémence chez les premiers, avec hargne et exaspération chez les seconds. Au camp il y avait des moments où je me demandais si ce mépris n'était pas fondé. [...] Je ne voulais pas être au nombre de mes camarades croyants mais j'aurais aimé être comme eux : inébranlable, tranquille, fort. »

On entend là énoncé avec une sorte de "cruauté mélancolique"[2], le point où le sujet se trouve irrémédiablement privé de toute croyance et agité par une sorte d'envie désespérée.

Comme si cette expérience du Mal absolu avait détruit chez lui toute capacité à croire en l'Autre,« *ce que nous appellerons provisoirement la confiance dans le Monde* »[3], alors pourtant que ce livre se trouve adressé dans sa préface aux Allemands et à « *tous ceux qui veulent être le prochain de leur semblable.* »[4]

Peut-être l'écriture tente-t-elle de recréer ce "complexe du prochain", cette "confiance dans le Monde", ce lieu de l'Autre qui a été détruit.

---

1 AMERY (J.), *Par delà le Crime et le Châtiment*, Editions Actes Sud 1995, première édition en 1966, soit onze ans avant son suicide.
2 Pour reprendre le titre du livre de HASSOUN (J.), *La Cruauté Mélancolique*, Editions Aubier Montaigne.
3 AMERY (J.), *Par delà le Crime et le Châtiment*, Op. Cit.
4 Ibid.

Je rapprocherai cet Autre méchant, jouissant du Sujet, qui surgit sur un mode mélancolique dans l'épreuve du Mal absolu, des figures de l'Autre repérables dans la clinique des psychoses, sans doute parce que cette homologie — qui n'est certes pas une équivalence — m'a toujours touché.

Je pense à ces patients qui, comme Schreber, se mettent à croire à un Dieu fou quand ils délirent, alors qu'ils étaient auparavant athées, ou à l'inverse à ceux qui cessent de croire et en souffrent cruellement.

Cette diversité des figures de Dieu dans la psychose, y compris dans la trajectoire d'un même patient témoignerait de la tentative de reconstruire le lieu de l'Autre, ce à quoi le thérapeute doit être sensible dans le transfert.

D'une façon générale, cela nous renverrait à l'hypothèse freudienne sur l'origine du monothéisme à partir de la fusion de deux dieux, deux cultes, deux peuples... Ce qui est masqué par le montage religieux pourrait ainsi s'apercevoir à ciel ouvert dans le réel de l'hallucination et du délire.

Cela soulignerait enfin la nécessité de constituer un lieu d'accueil de la parole psychotique, pour construire en quelque sorte le "complexe du prochain", la "confiance dans le monde" pour le dire comme J. Amery[1], et supporter l'invasion du délire et de l'angoisse de mort. Ce serait ainsi reconnaître la fonction du Collectif[2] qui aurait lui aussi à faire avec le religieux, quand bien même il ne voudrait rien en savoir. Là encore, la question de la foi serait essentielle, car au-delà du transfert de l'un à l'autre, ou du transfert sur le projet, il faut vraiment un acte de foi dans l'Inconscient qui vale pour au moins un, ou mieux quelques-uns (unes), polarisant le travail du collectif ; et qui auraient tout intérêt à ne pas trop s'y croire alors qu'ils ne sont que purs intercesseurs avec l'Autre. Il s'agira alors de pratiquer le décentrement, qui n'est pas absence de centre, mais pratique de l'aporie : autrement dit, de la tension entre la production du centre et sa dispersion, entre l'Autre et sa négativation, entre le religieux et l'athéisation.

L'expérience de la psychose et de l'institution constituerait ainsi une sorte de dépliant du religieux, de ses impasses comme de ses avancées, de sa fabrique enfin.

---

1 Avec le psychotique, il s'agit de construire ce qui n'a pas eu lieu, alors que pour Jean Amery, le sujet se sent expulsé d'un lieu qui a été détruit.

2 Au sens de la Psychothérapie Institutionnelle. Cf Séminaire de Jean Oury *Le Collectif*, Editions du Scarabée CEMEA, 1986.

C'est depuis cette praxis que je me risquerai à réinterpréter la position de Lacan par rapport au "Sacrifice au Dieu obscur", « cette fascination à laquelle bien peu résistent »[1].

Peut-être faudrait-il distinguer soigneusement ce Dieu obscur du Dieu d'amour. Lacan, quand il évoque le nazisme, parle aussi d'idéaux de Néant[2].

Ce qui rendrait compte également de la tendance récurrente dans les groupes nazis de destruction du Dieu Chrétien. Le noyau dur s'organiserait probablement autour de ce Dieu obscur, d'où la nécessité de produire le Mythe nazi dont parlent J.L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe[3].

Il s'agit là d'un certain mode de défi et de déni particulièrement destructeur du Symbolique. Ce n'est sans doute pas seulement pour des raisons politiciennes que Freud aura considéré longtemps, malgré tout, l'église chrétienne comme un dernier rempart à ménager. De même qu'il n'est pas indifférent qu'elle prenne actuellement position contre Le Pen.

Ainsi l'enjeu de l'analyse, l'enjeu de l'institutionnel, l'enjeu du collectif et de la communauté s'entrecroisent-ils avec le religieux.

Sans doute la psychanalyse permet-elle une élaboration permanente de cette aporie de "l'Autre qui n'est pas", mais sans escamoter non plus la nécessité de l'acte fondateur.

« *Au commencement était l'action* », pour reprendre cette conclusion de *Totem et Tabou*.

Au commencement, mon "Bal du Yom-Kippour" (et à chacun le sien !) qui, dans l'après-coup d'autres actes de rupture et de réinscription de la mise désirante, pourrait être considéré comme fondateur, dessinant alors la perspective, non d'une transgression permanente qui serait pure folie, mais d'un mouvement qui ne devrait cesser de se produire. L'acte, le commencement, serait toujours devant nous, mais ne pourrait se lire que dans une élaboration d'après-coup, dans les effets de relance du Symbolique et de la transmission.

Cet acte aurait le plus étroit rapport avec le Sacrifice, la dépense irréductible à l'ordre utilitaire, l'ordre servile des choses d'où l'enjeu d'une aporie qui conjoindrait l'athéisme freudien et « l'angoisse du sacrificateur »[4] pour accueillir le Sacré qui surgit lorsque les Dieux ont disparu.

---

1 A la fin du séminaire *Les Quatre Concepts*, Editions du Seuil.
2 In *L'Angoisse*, Séminaire inédit.
3 NANCY (J.L.), LACOUE-LABARTHE (P.), *Le Mythe Nazi*, Editions de l'Aube.
4 Pour reprendre l'expression de Georges Bataille.

L'inespéré

Anne Dufourmantelle

Quelques années avant le prochain millénaire, qui n'est somme toute qu'un signifiant auquel l'humanité prête une aura particulière, s'interroger sur le religieux, c'est aller rôder sur le territoire privilégié de ces peurs anciennes, millénaristes, voir messianiques, qui obsèdent notre culture. Quel est ce "religieux" qui amène les hommes à célébrer la fragile permanence d'une transcendance muette sans laquelle le monde, pour eux, serait livré à la pure matérialité d'un destin ? La religion, c'est entendu, est moribonde, hors abris fanatiques dont la violence nous parvient encore mêlée de cris humains. Pour combien de temps ? Reste le religieux, qui nous rassemble ici et dont c'est le principe, cette chose orpheline d'un dieu dont j'ai bien peur que l'on partage surtout l'ordre silencieux et l'effroi.

Je voudrais interroger la dimension prophétique inhérente au religieux dans ce qu'elle nous dit de l'inespéré.

Pourquoi le prophétisme ? Parce que dans ce lien (religere) de dévotion qui unit les hommes autour d'un principe transcendant, ou plutôt, en Occident, autour d'un Absent donné au principe de ce qui est (c'est-à-dire supportant une totalité de présence), dans les rets de ce lien s'inscrit, en creux, la dimension prophétique. Le prophétisme, il faut le soustraire du religieux ; le comprendre comme une dissidence. Car ce à quoi il nous soustrait, voyez Elie, Jérémie, Ezéchiel, Amos, etc.... c'est à la possibilité même de reposer dans la certitude de la foi, dans l'acte même qui lui donne corps.

Qu'est-ce qu'inaugure l'écriture prophétique dont les versets bibliques se sont trouvés chargés, saturés ? Quelle est cette voix si dense, lancinante, qui s'y fait entendre ? C'est un espace tenu

entre la promesse et l'inespéré — cela je le risque d'emblée, et il circonscrit, pour nous analystes, un lieu de la parole unique entre tous, celui qui la lie au serment, qui la rend habitée par le serment.

Ce rappel, pour nous, est que nous sommes d'emblée inscrits dans la promesse en tant qu'êtres de langage. Promis à l'Autre dans l'héritage des multiples serments qui furent prononcées à notre place, en notre nom, avant même notre naissance. Une promesse est une parole que l'on remet à l'autre dans ce qu'on ne sait pas d'elle, et cette part d'ombre qu'elle porte — imprononçable — la constitue tout entière, pas uniquement en ses bords, ses rives, ses limites.

Dire que l'être humain est un être de promesse — comme on dit « promis à la mort » — ce n'est pas nécessairement faire droit à un discours religieux sur l'homme, mais interroger le sens des liens qu'il convoque.

Qui est le sujet de l'écriture prophétique, et à quel sujet est-elle adressée ? Pour reprendre une phrase de Ricœur, on pourrait répondre : *le sujet convoqué*. Nul n'advient comme sujet s'il n'est convoqué. La parole appartient à ces liens et ces déliaisons de la promesse qui la lie à l'Autre, en tant qu'elle nous est adressée. Cette adresse, on ne pourra jamais en répondre — c'est l'intuition de Lévinas. La dette est infinie et l'engagement du sujet qui parle et qui répond se tient sur fond de cette dette impayable, injustifiable.

Je ne m'attarderai pas sur la structure quaternaire de la pensée prophétique, disons que ce sont des catégories qui désignent l'engagement radical du sujet dans sa parole — chair et sang —, l'invocation d'une transcendance, l'annonce d'un avenir fracturé, retourné, à l'endroit même où il était promis à une répétition mortifère, et enfin un rapport à la vérité et au secret où la révélation prophétique est perçue à la fois comme étant indicible mais prise dans la nécessité absolue d'être énoncée, transmise.

Je voudrais ici questionner dans le champ de la psyché humaine, du mystère qui est le sien, cette dimension du prophétique, en montrant qu'elle s'inscrit dans le rapport du sujet parlant à la promesse, ou plutôt au serment — à la promesse en tant qu'elle est un serment qui engage le sujet sur sa vie même — et à l'inespéré.

Si le sujet est convoqué, c'est qu'il doit répondre de l'Autre, avant toute profération. Le sujet advenu à la parole, qui n'est pas le moi et ses constructions imaginaires plus ou moins suppléantes à la défaillance du réel, est pris dans les liens de la

promesse avant même d'exister. Encore à l'état « d'enfant possible, d'enfant à naître », il est déjà promis à l'Autre, comme on dirait, en un seul mot qu'il est promis-à-la-mort. Une mort inscrite au commencement, au principe de l'existence — en tant qu'elle précipite de ce côté là du vivant, dans le vif du vivant, l'emportant sans cesse hors de soi.

Les promesses nous ont proféré d'emblée, à désigner ainsi la trace du frère trop tôt disparu, de l'absente, de la sœur, de l'exil, d'une violence enkystée dans le secret, d'une souffrance corporelle infatigable, etc. la promesse rôde autour de cet enfant qui n'est pas encore un sujet, lieux de tous les possibles, les fantasmes et le poids générationnel des silences. Tandis que le serment, lui, est le balbutiement d'une promesse qu'on reprendrait pour soi-même — un fil tenu entre des mains serrées, et qu'on se choisirait, comme si nous l'avions inventé. *Intenté,* avais-je envie d'écrire. Comme s'il s'agissait bien d'un attentat, d'une effraction dans ces dires multiples qui font liens, et de liens et liens, mailles tressées d'un filet à l'armature répétitive et monocorde.

Ce serment, comme on y tient ! Ce qu'on y sacrifie de soi. La névrose s'y engouffre avec ces ordres et désordres rendus trop limpides par un surmoi accablé de s'y rendre.

Que serait alors l'espace prophétique en de tels liens ? S'il s'agit d'une métaphore, d'où tiendrait-elle sa vérité ? Probablement dans ce qui, réalisant la promesse, la défait. Le philosophe du langage D. R. Dufour l'exprime ainsi : « Une promesse est faite pour n'être pas tenue. Elle est toujours tenue puisqu'elle est renouvelée, mais parce qu'elle est renouvelée, elle n'est jamais tenue. » Une promesse n'est telle que si elle est dénouée, désavouée — et ce désaveu est le lieu où le sujet s'inscrit hors le sacrifice auquel il prend part. C'est pourquoi un serment — je reprends là une phrase prononcée par J. Derrida — est déjà un parjure, ne serait-ce que parce que du temps s'interfère. Il y a toujours un reste, ce résidu infracturable de nuit, d'obscurité, que Lacan avait choisi d'appeler "réel" en lui rendant contre l'usage habituel du mot réalité dont il est issu, un espace "blanc" — de surdité —, avec risque de s'y trouvé sidéré. Ce reste n'est pas seulement le temps, la résistance interne au temps, c'est surtout le fait de ce paradoxe que le serment n'est unique que parce qu'il porte en soi la possibilité, je dirais même la nécessité du parjure, de la trahison, de l'effacement ou de l'oubli.

Celui qui a prêté serment (parce qu'un serment on ne le donne pas, on le prête et on s'y prête), peut s'engager dans son désir parce qu'il donne "foi" à la parole, en tant qu'elle porte l'altérité

du prochain dans ce qu'elle a de sacré, d'intouchable, et envers laquelle nous serons toujours en dette. Croire à la même racine de *credentia*, la créance. Le religieux et plus encore la dimension mystique, témoignent de cet impossible accomplissement du serment qui rend passible d'une dette infinie envers le dieu, mais ouvre au sujet la possibilité non plus seulement d'être convoqué mais de parler en son nom. Telle est l'écriture des psaumes. Chez les Hébreux, et dans de nombreux textes nous en trouvons la trace dans la métaphore du nom. Le nom est un secret qui ordonne l'existence de celui qui le porte, et le lieu du secret que seul le Dieu connaît car la singularité d'un sujet s'y résume en un seul signifiant, le nom, le nom propre.

A propos de serment, je prendrai un exemple quelque peu éloigné géographiquement de nous mais qui me semble s'inscrire au plus près de ce que j'essaie d'expliciter en ce moment.

Je rapporte ici le récit d'une rencontre bouleversante effectuée dans le cadre d'une étude sur la résurgence des attentats politiques et des séquestrations, en Colombie. J'accompagnais une anthropologue, Toya Uribe, spécialiste de la "violencia", période de 15 ans entourant la seconde guerre qui a vu exploser une violence non seulement urbaine mais aussi paysanne, accentuée par une extrême ritualisation de la mise à mort. Ensemble, nous avions travaillé sur l'hypothèse d'une transmission de la violence par le serment qui unirait mère et fille, les ordonnant, elles seules, à la mémoire du sacrifice ; les hommes, les fils étant dédiés à l'accomplissement d'un "geste" meurtrier (comme on dirait une chanson de geste) pour lequel ils se recommendaient à la Vierge. Dans ces territoires, hauts-lieux d'une religiosité populaire, la ritualisation du découpage des corps semblait faire office de "récit" pour parer à la terreur de l'innommable.

Nous nous étions rendues dans un quartier pauvre de la capitale pour recueillir le témoignage d'une femme née dans la zona cafétéra entourant Medellin. Devenue guerrillera, arrêtée, emprisonnée, puis amnistiée par la présidence, elle travaillait depuis dans cet hôpital asilaire où nous étions venues la rencontrer. Elle était autodidacte et d'une grande intelligence. Après nous avoir tenu un discours idéologique de circonstance, (marxiste en l'occurrence) en une seconde, à l'évocation de sa sœur jumelle morte près d'elle à cinq ans, abandonnée dans le fossé — sa parole s'était littéralement "retournée", et sa voix même, altérée, avait prononcé : « je me suis fait serment de la

venger » — serment dont elle disait qu'il transgressait la loi selon laquelle c'est l'homme qui porte la vengeance au devant de la femme qui en est la mémoire, celle qui ne laisse pas oublier. Or elle-même avait pris les armes, se mutilant de la sorte, nous avouait-elle, d'une possible maternité pour avoir elle même porté le combat. A la question de T. Uribe lui demandant si elle avait exécuté des femmes, elle avait répondu : « non », puis longtemps après « oui », une femme d'un village voisin qu'elle avait dénoncée pour trahison. Elle avait ordonné l'exécution, en demandant seulement qu'on laisse le corps tranquille ; c'était ses mots à elle : « tranquille ».

« Comme l'enfant dans le fossé, ai-je pensé, était tranquille près d'elle. » A ce moment-là, elle m'a regardée et m'a dit que lorsqu'elle avait vu le corps non mutilé, lisse et nu, l'horreur s'était emparée d'elle, comme si une fois mutilés les corps étaient renvoyés à ce reste immémorial coupé du règne des vivants. Alors qu'intact, ce corps féminin était rendu à la communauté humaine, les obsédant dès ce moment, par l'injustifiable de l'acte même du crime.

J'évoque cette femme parce qu'il me semble que ce serment qu'elle avait repris pour elle-même : venger sa sœur morte, et dont elle disait qu'il l'avait soustraite à la loi de sa communauté, elle aurait peut-être pu, le traversant de ses mots, s'y dérober. Alors qu'en l'exécutant, en s'y portant, elle abolissait tout à la fois l'espace d'une loi symbolique et la possibilité de s'y déplacer. Que de l'inespéré s'y découvre.

La mémoire ordonne aux répétitions, mais l'oubli plus encore, l'instance du refoulement, afin que le rituel, l'incantation, le religieux, masque le coup mortel. Quand apparût l'horreur dénudée du corps proche, le serment, la parole, pour cette femme, furent renvoyés à l'abîme du non-sens ou du trop de sens. Depuis dix ans, elle nettoyait les salles d'un hôpital asilaire, et le seul mot qu'elle prononça pour qualifier ce lieu où nous étions venues l'interroger fut : « Ici, c'est un silence de charogne ».

L'innommable, comme Beckett l'a montré dans un des plus grands textes de la modernité, n'est jamais loin du religieux, il est la part de nuit qu'on soustrait à l'humain au nom d'un serment qu'aucune parole singulière, aucune fracture, n'est jamais venue délivrer. Cette femme n'avait pas de nom, elle n'avait jamais été nommée. On l'appelait du nom de son village où du massacre de son enfance, elle avait été l'une des seules survivantes.

La promesse n'est rien si elle ne creuse pas, pour chaque être, l'espace de ce qui la destitue, à savoir l'inespéré. C'est ce que rappelle la parole prophétique qui sous couvert d'avoir prédit un événement de l'histoire fracture la ligne de partage des eaux gardée par la promesse pour ouvrir l'avenir à l'inespéré — sans lequel il ne serait plus humain.

La parole prophétique, dans le cercle du même que défend le serment, convoque une réponse. Ce qui n'était inscrit dans aucune promesse. Elle est pour le sujet, bien en-deçà de la croyance, ce qui atteste d'une possibilité de consentir à ce qu'il y ait de l'inespéré. L'inespéré, comme ce qui fait effraction sans possibilité d'aucune complétude, mais livre et délivre la parole, dans le défait des liens de la promesse, à la vérité singulière d'un désir et d'un nom.

Comment allons-nous aimer demain ?[1]

Jean-Pierre Lebrun

Formule quelque peu provocatrice que nous ferions résulter de la prise en compte de trois conditionnelles : comment allons-nous aimer demain s'il s'avérait que structuralement, et pas seulement de manière transitoire, notre social impliquait le déclin de la fonction paternelle, s'il était vrai que l'enjeu de l'amour est la sortie de l'amour narcissique ainsi que l'indiquait Louis Beirnaert, et s'il était également vrai que le moins mauvais — pour ne pas dire le meilleur — moyen d'assurer la rencontre possible avec l'altérité tient à la façon dont le sujet a consenti à la castration venant du père.

Si ces trois conditionnelles se montraient consistantes — et c'est ce que nous allons développer — alors, il est évident que la question amenée par notre titre mériterait toute notre attention, et qu'en plus, cela mettrait en évidence le paradoxe des liens intimes qui existeraient entre la religion et la psychanalyse.

Le déclin de la fonction paternelle

L'histoire récente de la paternité ne laisse que peu de doutes sur le déclin des pères que nous venons d'évoquer : l'ensemble du système patriarcal a en effet bel et bien vacillé. Nous pouvons en prendre pour preuve ce que nous constatons dans l'évolution du droit dès la fin du XVIIIe siècle, à savoir une progressive

1 Cet article contient quelques unes des hypothèses reprises dans " Un monde sans limite " Essai de clinique psychanalytique du social, Editions Erès, 1997.

limitation du pouvoir paternel pour en arriver à sa pure et simple absorption dans le concept d'*autorité parentale*.

La *puissance paternelle* du droit monarchique est abolie par la Révolution Française : en 1793, Beurler rédige un *Discours et projet de loi sur les rapports qui doivent subsister entre les enfants et les auteurs de leurs jours, en remplacement des droits connus sous le titre usurpé de Puissance Paternelle*. Et Cambacérès énonce dans son discours sur le premier projet de Code civil de la Convention : « *Il n'y a plus de puissance paternelle* ! » Néanmoins, le Code Napoléon restaurera celle-ci mais la maintiendra dans des limites appropriées aux mœurs : le despotisme du père est repoussé en même temps que l'autorité paternelle est conservée[1].

Le processus d'ébranlement de l'autorité paternelle est néanmoins amorcé : toujours en France, est promue en 1874 une loi sur la morbidité infantile selon laquelle un père peut être rendu responsable de la mort de son enfant. La même année, l'autorité publique se donne le droit dans certaines circonstances jugées abusives de prendre un père en défaut et de se substituer à l'autorité paternelle en organisant le placement en nourrice. En 1889 prend cours la loi sur la déchéance paternelle dans la mesure où un père peut être reconnu indigne d'encore exercer son autorité. En 1898, est promulguée une loi sur le mauvais traitement. En 1912, est légalisée la reconnaissance en recherche de paternité, menant de ce fait à l'éventualité d'un désaveu de paternité, et en 1935, la « correction paternelle » est définitivement supprimée.

Si ces quelques moments de l'évolution du droit de la famille témoignent sans ambiguïté de la possibilité de remise en question de l'autorité du père, il est tout aussi remarquable que ceci nous amènera progressivement à ce que l'autorité *paternelle* se trouve bientôt enterrée, pour aboutir sans fanfare ni regret en 1970 à son remplacement par le concept d'autorité *parentale*.

Nous pouvons facilement repérer qu'une telle évolution n'eut pas été pensable sans les progrès de la science et identifier dès lors l'origine de ce déclin de la fonction paternelle dans les effets de la substitution à un monde organisé par la religion, d'un monde organisé avec la science comme référence. Disons

1 Cf. à ce propos DELUMEAU (J.) et ROCHE (D.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris Larousse, 1990.

d'emblée qu'il ne s'agit pas ici de nous en prendre à la science comme telle, mais de penser la modalité de jouir ensemble promue et induite du fait de la prévalence dans notre social de la méthode scientifique et des implicites qu'elle véhicule. Mais, sans être exhaustif, quels sont ces implicites à la méthode scientifique ?

Donnons en quelques caractéristiques. La première renvoie à la subversion par la science de l'organisation des catégories du réel et du symbolique. Ce que Heidegger a appelé *le projet mathématique de la nature* fait qu'à partir de la science moderne, l'on met en point d'origine un symbolique qui prétend rendre compte du réel. Contrairement à ce qui s'est passé jusque là, nous n'avons plus dès lors un symbolique amarré dans un réel. Il y a désormais une sorte d'inversion qui s'est mise en place et de ce fait, nous pouvons très bien percevoir pourquoi la méthode de la science porte en elle un vœu totalisant et évidemment aussi un risque totalitaire.

Deuxième trait et qui est sans doute au cœur de la méthode scientifique, c'est que ce que vise la science, c'est à faire disparaître l'énonciation. Ce que le scientifique veut, c'est que l'énoncé qu'il produit puisse être transmissible et que pour ce faire, qu'il se soit affranchi de ce qu'il doit à l'énonciation. Dans un premier temps évidemment, cela produit ce qu'on appelle une *communication scientifique*, mais à l'étape suivante, cela provoque quelque chose sur quoi je veux insister, à savoir que non seulement l'énonciation disparaît, mais aussi bien la trace de cet effacement.

Troisième trait que nous reprenons tout simplement à une phrase de Lacan dans son séminaire consacré à *La relation d'objet*, où il parle du *caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique*. Nous pouvons en effet penser que le discours de la science désinscrit le caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique, puisqu'il prétend disposer de l'objet, ce que nous connaissons bien sous l'appellation de société de consommation. Il ne laisse dès lors plus sa place au fait que de toute façon, une fois que nous sommes pris dans le jeu du signifiant, l'objet est perdu et implique de facto la déception.

Quatrième trait. Ce qui va être amené par la science et par sa méthode, à partir du moment où elle va diffuser et infiltrer le social, c'est un gommage de la différence. C'est-à-dire

l'effacement de cette irréductibilité des places S1, S2 que véhiculent les lois du langage. Ce gommage de la différence que nous pouvons d'ailleurs entendre comme une forclusion du signifiant phallique, nous pouvons aussi le voir à l'œuvre dans le registre de la différence des sexes aussi bien que dans celle des générations. Nous allons donc devoir constater les effets de ce gommage : à propos de la différence des sexes, la mode est à l'unisexe ; quant à la différence des générations, il devient difficile de soutenir qu'enfants et parents ne sont pas sur le même pied.

Cinquième trait. Désinscription de la catégorie de l'impossible. Puisque, évidemment, la contrainte sur laquelle butte irréductiblement le langage, c'est la prise en compte de l'impossible ; nous pourrions bien en lever l'hypothèque et ne plus considérer l'impossibilité que comme aléatoire, que comme un avatar momentané dont l'avenir et le progrès pourraient venir à bout.

Sixième trait. Un trait sur lequel pour notre social, il est très important de s'arrêter, c'est que dans la logique de la méthode de la science, il y a délégitimation de l'autorité de l'énonciateur au profit de la reconnaissance d'une autorité seulement liée à la cohérence d'un savoir.

Septième trait et le dernier que nous avancerons ici, c'est qu'il y a une désarticulation des deux registres que Lacan nous a appris à distinguer, le registre du savoir et celui de la vérité.

Voilà quelques constantes qu'il nous semble devoir identifier dans ce qu'il en est de la méthode scientifique. Nous ne voulons donc pas dire que la science comme telle est responsable du déclin de la fonction paternelle. Nous souhaitons simplement montrer que du fait de nous soumettre à un tel type de fonctionnement et d'en avaliser sans le savoir les implicites, nous sommes comme contaminés, et qu'il y a peut-être dès lors à identifier comment cela infiltre ce qui fait notre social. En effet, cette configuration semble mettre en place *un ordre symbolique* que nous appellerons *virtuel*. C'est-à-dire un ordre symbolique qui n'a plus les caractéristiques de l'ordre symbolique tel que nous avons pu l'identifier à partir de l'enseignement de Lacan, mais un ordre symbolique qui vient se glisser comme un décor de théâtre entre ce qui se passe effectivement au niveau des lois du langage et ce qui fait notre vie quotidienne. Ce décor de

théâtre, il faut quelques générations pour le mettre en place et rappellons que précisément tout l'intérêt de cette configuration est à repérer dans le fait que non seulement, il y a effacement de la dimension de l'énonciation mais effacement de l'effacement c'est-à-dire qu'il faut au moins trois générations — comme pour ce qu'on sait être en jeu dans l'élaboration de la psychose — pour arriver à un système qui fonctionne tout seul et où on ne peut plus accuser quiconque d'avoir fait disparaître l'énonciateur mais où simplement on se trouve en proie à un savoir d'énoncés qui a son autonomie propre et qui désormais de manière acéphale nous guide. Si tant est que le mot guide soit en ce cas, encore adéquat.

Cette promotion d'*un symbolique virtuel* peut alors être entendue comme ce qui va venir désavouer l'exercice de la fonction paternelle. En effet, promouvoir que tout est possible vient rendre caduque la fonction de celui qui se doit de soutenir précisément que tout n'est pas possible. C'est à ce titre que nous pouvons avancer ce que déjà d'autres ont soutenu à savoir, que nous nous trouverions de facto dans une société incestueuse.

Il est aussi intéressant de noter les effets de tout ceci et de voir, à partir de cette lecture, qu'il est tout à fait simple d'interpréter comme une conséquence fondamentale le bouleversement de notre rapport à l'altérité. Puisque celle-ci, comme nous le savons, est corrélée à l'indisponibilité de l'objet, il est évident que dans un monde où on prétend ne plus être soumis au *caractère décevant de l'ordre symbolique*, l'altérité bascule du même mouvement, et nous ne sommes plus que dans ce que nous pourrions alors appeler une altérité virtuelle, c'est-à-dire une altérité du même, où effectivement on croit avoir affaire à l'autre alors que c'est un autre qu'on a purement et simplement construit de novo. N'est ce pas qui se passe quand nous jouons aux échecs avec l'ordinateur ? Du coup, évidemment promotion de la mêmeté ; c'est-à-dire que l'enfer change de nom : ce n'est plus *l'enfer, c'est les autres*, c'est *l'enfer, c'est le même*. Néanmoins, c'est toujours l'enfer !

La sortie de l'amour narcissique

Deuxième conditionnelle : l'enjeu de l'amour est la sortie de l'amour narcissique. Nous pouvons nous référer ici à ce texte de Lucien Beirnaert, qui, dans un de ses articles,[1] essayait de

1 BEIRNAERT (L.), "L'Indissolubilité du couple", in *Aux Frontières de l'acte analytique*, Seuil, 1987, p. 158.

questionner ce qui pourrait constituer la raison de la loi chrétienne d'indissolubilité du lien conjugal. Elle serait selon lui fondée sur « *la nécessité de ne pas quitter le lieu même où se joue une partie impossible à esquiver* ». Autrement dit, nous pourrions y entendre précisément une formulation qui prescrirait l'indissolubilité comme une obligation d'avoir à soutenir la confrontation à la fin de l'amour narcissique.

Et nous pouvons ici à titre d'exemple, évoquer ce trait sur lequel Marcel Gauchet attire l'attention, à savoir le changement profond de notre système social que suppose la reconnaissance du divorce par consentement mutuel ; le fait que le divorce soit laissé à la seule "liberté" — au seul caprice même parfois — des partenaires nous apparaît bien sûr comme tout à fait banal dans la logique ambiante ; mais est néanmoins particulier à notre temps, car il signifie l'entérinement d'une préséance du privé sur le public et donc d'une dislocation du lien symbolique qui unissait la famille à la société tout entière. « *Nous assistons à la fin de l'échange symbolique comme ordonnateur du social [...] Jusqu'à une date tout à fait récente, le fait de fonder une famille — comme on disait d'une expression lourde de sens, de vivre en couple — cela n'engageait pas que vous, cela engageait l'ordre social en général. [...] Ce phénomène est d'une importance évidente pour la définition des rôles à l'intérieur de la famille ; il n'y a pas de rôles en soi, il n'y a que des rôles socialement et historiquement définis.* » [1]

Et nous renvoyons au travail d'Irène Théry qui montre dans un article consacré à *l'enlisement gestionnaire du droit*, comment a évolué le mariage après sa sécularisation lors de la Révolution française. Pour cet auteur, la sécularisation du mariage aura été un immense événement car le mariage civil, au nom de la liberté des contrats, devient égalitaire et dissoluble par le divorce. Mais de constater que cette évolution s'était arrêtée très vite, comme si le social avait été pris de vertige devant ce qu'il était en train d'opérer et le code Napoléon tout en ne mettant pas en cause le caractère laïque du mariage civil, le redéfinit comme un contrat « indissoluble par destination ». Le mariage refonde la famille comme une société foncièrement hiérarchique et où l'autorité est reconnue à la puissance paternelle et maritale, comme si le rôle du droit avait été d'être le

1 GAUCHET (M.), *La personnalité contemporaine et les changements des modes symboliques de socialisation, deux leçons à l'UCL*, Louvain-la-neuve, 24-25 novembre 1994.

garant et le gardien de ce seul modèle de famille. C'est ce code de 1804 qui perdurera jusqu'à la seconde moitié des années soixante de notre siècle. » Et Irène Théry d'analyser ensuite : « *Notre vision contemporaine y voit un processus d'exclusion hors du monde démocratique de la moitié de l'humanité sous le poids d'un préjugé archaïque imposant le coup de force d'une contradiction formidable aux droits de l'homme. Mais cette approche qui finalement ne voit dans le code Napoléon qu'une survivance de la prémodernité manque l'essentiel, sans doute parce qu'il est difficile à admettre [...] : l'alliance complexe de la liberté et de l'appartenance. "Nul n'est bon citoyen s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux", dit l'article 4 de la déclaration du 5 fructidor an III [...] La formule est très forte parce qu'elle n'est pas morale mais politique. Elle signe le refus fondamental du vertige d'autofondation absolue du sujet par lui-même, de la table rase de tout ce qui s'impose aussi à lui comme un donné. La famille incarne, en contrepoint de la citoyenneté, la part de la condition humaine qui n'est pas choisie mais doit être reconnue comme un héritage. [...] Ce qui est conjuré non pas négativement comme une peur mais positivement comme un refus, c'est la logique de la liberté sans borne de s'instituer soi-même. A la naissance de la modernité, très profondément, la famille et les femmes continuent d'incarner une altérité fondamentale, nécessaire à l'intelligibilité du monde humain. L'altérité, c'est-à-dire l'autre que soi, s'imposant de l'extérieur comme un donné indépendant de la volonté.* » [1]

Et nous pouvons dès lors, à partir de ce qui est ici avancé, penser ce que signifie notre actuelle conception du mariage. Dans ce mouvement à première vue rétrograde, c'était donc le maintien de la référence symbolique introduisant à l'altérité, dont le droit se serait chargé. En aucun cas le mariage, même sous prétexte de sécularisation, ne pouvait devenir pur et simple entérinement des sentiments et des échanges intersubjectifs. Il fallait qu'il reste lien à un sens commun que l'Etat se chargeait de garantir. Pour le dire en nos termes, le symbolique du mariage devait garder sa valeur de tiers et ne pas seulement être rabattu sur un contrat « entre deux conjoints » que le social ne ferait plus qu'entériner. Or, n'est-ce pas ce qui se passe précisément depuis les dernières décennies : le mariage est devenu presque entièrement tributaire des sentiments entre les

1 THÉRY (I.), " Vie privée et monde commun, réflexions sur l'enlisement gestionnaire du droit ", *Le débat*, n1 85, mai-août 1995, pp. 141-143.

conjoints — et pourquoi pas "tributaire" dirions-nous, mais c'est le "entièrement" qui pose question — et donc laissé à la seule initiative des partenaires. Le divorce par consentement mutuel va dès lors évidemment de soi aussi bien que les restrictions de procédures pour y aboutir. Tout ceci pourrait donner l'illusion d'un droit qui suit toujours avec un certain retard l'évolution des mentalités, mais dans le même mouvement, c'est pourtant la fonction du droit comme référence tierce qui passe à la trappe.

Comment ne pas voir à l'œuvre dans cette problématique les effets de l'abâtardissement du symbolique, et de la prévalence de ce que nous avons identifié comme un symbolique virtuel ? Comment ne pas entendre que, dans la foulée de laisser libre cours à pouvoir se choisir mutuellement, c'est la référence au tiers qui est évacuée ? Comment ne pas y lire l'avènement de cette autofondation que promeut l'implicite du discours de la science ?

C'est le père qui institue l'altérité

Troisième conditionnelle pour rappeler que ce qui donne sa place à l'altérité, c'est l'intervention paternelle. Ce qui fonde l'altérité dans la réalité psychique, c'est l'entame du langage véhiculée par l'intervention interdictrice du père en tant qu'elle consacre l'indisponibilité de la mère comme objet de jouissance absolue. Si ces paramètres ne sont plus présents, c'est la rencontre avec l'altérité qui se trouve rendue caduque, car sa constitution est corrélée avec l'indisponibilité de l'objet qui fonde l'ordre symbolique.

Nous ne nous étendrons pas ici sur cette question, mais rappelons simplement que s'il nous fallait définir simplement ce qu'est un père, nous pourrions avancer qu'il est et restera toujours l'étranger dans le plus familier, et ce au-delà de toutes les affinités et tous les copinages qui peuvent exister entre le père et son enfant. C'est cette altérité irréductible qui le définit et dont il ne peut dès lors jamais se départir entièrement ; il est et restera un *autre* radical. Nous ne pouvons sans doute en dire autant de la mère, et c'est bien pourquoi nous pouvons aussi définir le père en disant qu'il est *l'autre que la mère* ; en effet, si nous pouvons aussi dire que la mère est *autre* que l'enfant, il nous faut bien reconnaître que nous pouvons aussi la dire *même* ; la mère est cet *autre même* dont il faudra que l'enfant se

sépare pour devenir sujet, et dans ce trajet, il est attribué au père, cet *autre autre,* de venir faire contrepoids.

Ceci ne fait que désigner autrement ce qui depuis Freud a été identifié comme le complexe d'Œdipe : celui-ci est reconnu comme jouant un rôle fondamental dans la structuration de la personnalité d'un sujet dans la mesure où s'y repèrent à l'œuvre les sentiments amoureux et hostiles de l'enfant à l'égard des parents ainsi que le procès qui conduira à leur disparition au profit de la mise en place des identifications. Rappelons simplement ici que la lecture que nous nous faisions habituellement de l'Œdipe depuis Freud peut être aujourd'hui menée plus loin avec l'enseignement de Lacan. En effet, si pour Freud, le rôle de séparer l'enfant de la mère est dévolu au père et peut de ce fait installer à son endroit une *ferveur nostalgique,* pour Lacan, la tâche dévolue au père dans le mythe œdipien n'acquiert cette signification que parce qu'elle est déjà conséquence de la mise en place du langage.

Là où Freud fait consister le désir de la mère comme désir de l'enfant pour la mère, Lacan nous amène également à entendre le désir de la mère dans le sens objectif du génitif, ce qui induit que le vœu incestueux est aussi vœu d'être possédé par elle, par ses signifiants, de lui rester collé.

Ceci nous amène à devoir prendre en compte que le désir humain ne se constitue pas tant dans l'issue à un conflit œdipien imaginaire avec des figures parentales symétriquement situées — en l'occurrence renoncer à l'amour pour la mère et à la haine du père — mais dans un procès symbolique, à partir de deux désirs asymétriquement positionnés : celui de la mère comme premier autre du sujet et celui du père comme autre que la mère.

Autrement dit la réalité psychique du sujet s'organise à partir de la confrontation à l'asymétrie de base de la conjoncture familiale qui ne fait que représenter la structure du langage. En effet, c'est l'Autre comme lieu du langage qui est présentifié par la mère et c'est au sein de ce système langagier que devra avoir lieu l'opération qui introduira le futur sujet à pouvoir soutenir son désir singulier, l'agent de cette opération n'étant autre que le père qui aura la charge d'amener la possibilité d'une intervention autre à l'endroit où la mère consent à être manquante.

Voilà pourquoi nous pouvons avancer que c'est la confrontation au père qui est la moins mauvaise des voies — pour ne pas dire la meilleure — pour ouvrir à la possibilité de confrontation à l'altérité.

Religion et Psychanalyse

Ces trois conditionnelles nous autorisent donc à poser la question de savoir comment nous allons aimer demain. Si nous devons aujourd'hui entériner ce déclin du père, s'il nous faut noter que c'est le déclin de celui qui introduit à l'altérité, et si l'enjeu de l'amour, c'est la maintenance de l'altérité, alors il reste à savoir comment dans un tel contexte social, se mettra en place dans la réalité psychique ce qui permettra à l'amour de se soutenir au-delà de la seule relation de mêmeté. Et dans le même mouvement, nous allons devoir constater le nouage paradoxal de la psychanalyse et de la religion face aux aléas engendrés par cette mutation du social d'aujourd'hui.

Nous n'avons à déprécier ni la religion, ni la science, mais nous voulons que soit prise la mesure des modifications profondes qu'a amené dans le paysage du social le passage d'une conception du monde organisée autour de la religion à une conception du monde organisée autour de la science. Nous avons décrit les implicites que véhiculait la survenue du discours de la science moderne et même postmoderne et nous avons montré comment celle-ci organise — à son insu — le déclin de l'intervention paternelle dans notre social d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas pour autant de préconiser un quelconque retour à la puissance paternelle d'antan, mais il ne s'agit pas non plus de jouer les autruches en méconnaissant les effets de ce déclin des pères sur les processus de symbolisation.

C'est la science qui fait aujourd'hui Nom-du-Père pour notre social, en lieu et place de la religion ; pour nous le rendre évident, demandons-nous simplement, où nous en serions dans l'enseignement fondamental si nous n'avions pas à notre disposition de pouvoir nous référer à ce que « *deux et deux font quatre* » ; qu'est-ce qui parviendrait à nous mettre tous d'accord, puisque par ailleurs tout aujourd'hui est relatif et qu'il n'y a spontanément plus aucune raison de penser que l'opinion de l'un vaut davantage que celle de l'autre ? Mais reconnaître que la science peut faire fonction de père symbolique doit aller de pair avec reconnaître qu'elle ne peut faire office de père réel, puisque

celui-ci, en fin de compte, se soutient de son énonciation et pas seulement de ses énoncés.

Notre propos est donc d'avancer que si nous voulons continuer à tirer bénéfice du progrès des sciences sans pour autant avaliser les implicites que véhicule sa méthode, nous avons à consentir à un supplément de pensée, soit à reconnaître et tirer les leçons de la présence dans ses énoncés, de la dimension de l'énonciation.

Ainsi que nous l'avons développé, le lien social engendré par la préséance donnée à la science est, à l'instar de la mère, spontanément incestueux et de la même façon qu'il faut à la mère le contrepoids du père, il faudra qu'aux énoncés promus fasse contrepoids ce qu'ils doivent à l'énonciation, faute de quoi c'est le spectre du totalitarisme qui est à l'horizon.

Nous ne posséderions plus aujourd'hui ce qui a fonctionné pendant des siècles comme mécanisme régulateur, à savoir la religion. Dans notre social, Dieu est mort, et si la tendance d'aucuns est évidemment de le rappeler à l'aide, son intervention ne se fera désormais plus que sur fond de sa disparition ; elle risque de ce fait d'être aussi dangereuse que justifiée, car c'est la voie ouverte à l'intégrisme et au fanatisme. En revanche, ce qui importe, c'est de reconnaître que la rationalité scientifique n'est pas-toute, que l'ensemble de ses énoncés est marqué par la dimension de l'énonciation, et que cette dernière, même s'il n'y a plus de père pour la garantir, est néanmoins irréductible puisque c'est le langage qui la prescrit.

C'est en effet ce qu'impose l'ordre symbolique coextensif à l'humanité ; les lois du langage nous ordonnent la ternarité, et même si l'intervention paternelle est la modalité la plus courante de les mettre en place, cela ne nous autorise pas à confondre l'importance — en l'occurrence relative — du père avec l'importance — fondamentale — du tiers, pas plus que cela ne nous autorise à ne pas prendre la mesure des conséquences du déclin du père sur la mise en place de la ternarité.

Ceci nous amène paradoxalement à jeter un pont entre la position du théologien et celle du psychanalyste : ce que partage le psychanalyste avec le théologien, c'est que la spécificité de l'être humain implique la référence au Tiers, ou à la condition ternaire. Que ce soit à propos de naître ou de mourir, la religion s'est toujours référée à ce qui dépasse le seul individu : lorsqu'un

enfant naît, il est don du ciel et pas seulement résultat du coït parental ; lorsqu'un être humain arrive à la fin de son chemin, ce n'est pas lui qui décide de sa mort. Ce qu'ainsi par exemple, le christianisme a depuis toujours authentifié mais aussi de ce fait garanti, c'est l'existence d'une « trinarité définitoire » de notre condition humaine.

Pour le psychanalyste, cette « trinarité » est inscrite dans l'ordre du langage et dans notre condition d'être parlant ; elle est spécifique à la dimension symbolique dans laquelle se meut le sujet [1]. Nous faisons ainsi apparaître la proximité qui existe entre psychanalyse et théologie, toutes deux se référant à cette irréductible dimension du ternaire, et ce, à l'heure, où, dans notre société techno-scientifique, c'est incontestablement le registre du binaire qui prévaut, comme nous l'avons indiqué et développé.

Nous pouvons avancer que psychanalyse et religion logent l'homme à la même enseigne, celle de la présence du Tiers, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons, même si ce n'est pas avec les mêmes conséquences, même si ce n'est pas dans les mêmes contextes.

Ce n'est pas pour les mêmes raisons : l'un justifiant son recours à la trinarité par l'existence de Dieu, l'autre par les lois du langage ; l'un légitime l'existence du Tiers par celui qui l'habite, l'autre par la seule existence d'un lieu. Ce n'est pas avec les mêmes conséquences : l'un peut se garantir d'un ciel habité pour tenir son cap, l'autre ne dispose d'aucune garantie, si ce n'est celle de reconnaître l'existence du manque au creux même de ce qui fait le désir humain. Ce n'est pas dans les mêmes contextes, car si le sentiment religieux semble bien naître avec l'humanité et la religion chrétienne même dater notre ère, la psychanalyse, quant à elle ne naît qu'avec le contexte du développement de la science moderne et procède bien de ce vœu scientiste dont Nietzsche a dit qu'il impliquait « la mort de Dieu ».

Et pourtant les deux positions vont se rejoindre sur ce point incontournable : la présence irréductible du Tiers qui impliquera qu'on ne puisse pas mettre la main sur l'Altérité ;

1 Nous ne pouvons que renvoyer ici au livre de DUFOUR (D.R.), *Les mystères de la trinité*, Gallimard, 1990.

l'Autre nous vient toujours d'ailleurs, mieux encore, l'altérité s'impose toujours à nous comme un donné indépendant de notre bon vouloir ; l'Autre toujours nous entame et notre réaction spontanée est plutôt — il nous faut bien le reconnaître — d'y être rebelle et de tenter d'exorciser l'intrus.

Tout ceci nous ramènerait dès lors à une autre question : comment allons-nous dans le contexte nouveau qui est le nôtre — celui où c'est la science qui prévaut — redonner sa place à cette ternarité, garante de l'altérité, que la référence au religieux soutenait spontanément même si c'était abusivement ?

Le religieux, sans fin

Alain Deniau

Au terme de ce Colloque, nous éprouvons une sensation de résistance comparable à celle dont fait part Freud dans le troisième essai de *L'homme Moïse et le monothéisme* : après avoir annoncé « *des appréhensions intimes* », « *des difficultés intérieures* », il va jusqu'à écrire : « *Je me sens mal assuré face à mon propre travail, je déplore de ne pas avoir conscience de l'unité et de la mutuelle appartenance qui doivent exister entre l'auteur et son travail.* »[1]

A interpréter la religion, l'analyste se met dans la même position qu'un délirant qui use d'un système interprétatif et cohérent pour donner sens à une réalité qui lui échappe. La position de l'analyste n'y est pas assurée par le transfert mais au contraire minée par un point aveugle. Qui délire alors ? Est-ce l'analyste qui porte, tel un délire de grandeur, sa pensée théorique vers cette réalité culturelle qui a convaincu les foules depuis des siècles ? Est-ce l'humanité elle-même qui, à la manière d'un individu isolé, « *a développé des délires inaccessibles à la critique logique et contredisant la réalité* »[2] ?

La déconstruction du fait religieux, parce qu'elle déplace le sens que la religion avait porté sur les choses naturelles, ne peut que produire le vacillement d'une division subjective chez celui qui s'y livre.

Pour Freud, cette division vient de la mise à mal de son espoir, lui-même quasi religieux, que la psychanalyse dans sa

1 Gallimard, pp 135 et 139.
2 *Constructions dans l'analyse*, P.U.F., p 281.

cohérence scientifique puisse rendre compte de l'intégralité du fait religieux. Parce que le fait religieux est une production de la psyché humaine, l'analyste pourrait mettre à jour, comme dans les ruines de l'antique Troie, la part de vérité oubliée, c'est-à-dire refoulée, qui produit cette formation collective de l'inconscient. Mais il nous faut admettre aujourd'hui, après Lacan, que la dimension délirante, selon le qualificatif de Freud, de la religion, n'est pas du côté du refoulé, de l'oublié, mais se fonde sur un forclos radicalement inaccessible dont seule, comme dans la psychose, l'évidence nous apparaît : la religion veut guérir le malheur humain. Nous savons aussi que ce forclos est le reflet, par une production collective, du Réel dans l'inconscient. Ainsi, la psychanalyse, quand elle se veut science de la nature ou de l'homme, a toujours moins de vérité qu'une religion. Le réservoir de significations qui irrigue la religion n'est pas la production d'un fragment historique où serait scellée la vérité. L'effet de sens dont se pare la religion ne trouve sa source que dans la concordance entre le Réel du mystère mis en scène par la religion et le manque au coeur de l'humain. Mais si la psychanalyse affirme la cohérence de sa construction depuis un manque radical en l'homme, elle devient plus vraie que la religion, fut-elle romaine fait remarquer Lacan : elle se fonde alors sur l'énigme au cœur du sujet ; la psychanalyse doit s'ordonner depuis le Réel, l'impossible à énoncer.

A chaque fois que la psychanalyse "oublie" sa dette à l'égard du Réel, c'est-à-dire sa dette à l'égard de la psychose, elle vire vers la science de l'homme. Patrick Chemla a parfaitement montré à quel point l'invention, s'appuyant sur un bout de Réel, peut subvertir l'institution et la folie de l'institution pour arriver à délimiter la folie d'un psychotique.

Il nous faut aussi saisir le religieux dans son expression collective et ritualisée, la religion, pour ne pas oublier que Freud qualifie la névrose de religion individuelle : il n'y a pas de religion sans rituel, même quand elle met au premier plan l'attitude mystique où le sujet serait absorbé en se réduisant en un point. L'anorexique, le passionné, le mélancolique sont les figures individuelles de ces délires collectifs qui se dénomment anachorètes, croisés ou religion millénariste.

La religion tente aussi de rendre compte de l'irreprésentable. Marie-José Mondzain nous a montré comment la délimitation

de la représentation est fondatrice de l'économie dans la civilisation.

Enfin, nous avons entendu au cours de ces journées, énoncé en particulier par Eva Ferber, que toute construction religieuse s'élabore en un moment historique où elle vient soutenir le malaise dans la civilisation. Cette construction sociale se fait sur l'appui d'une angoisse collective. Freud, après avoir écrit *L'homme Moïse et la religion monothéiste* ne sait pas s'il délire mais il sait qu'il se défend contre l'emprise du nazisme en s'identifiant à un fondateur, roc contre la menace de destruction. Comme Freud, dans l'instant où il pense son origine, le psychanalyste risque la cohésion des défenses par lesquelles il fonde son identité. Ce risque, la proximité de l'impossible à dénouer et à penser, l'analyste le rencontre quand il se laisse porter au plus loin dans sa démarche analytique à l'égard des mystères de la religion. Freud y a-t-il perdu le religieux de son idéal refoulé, comme le soupçonne Octave Mannoni ?

L'homme religieux présente dans la théologie, même négative, un discours sur Dieu où l'analyste reconnaît la structure de l'inconscient. L'énoncé « Dieu est inconscient » est-il une tautologie, nécessaire et ultime, ou bien est-il précisément ce que la religion et la psychanalyse, abâtardie en science de l'homme, tenteraient de dissocier ?

L'aphorisme « Dieu est mort » prolonge la croyance en Dieu en y projetant la mort humaine, alors que l'athéisme de la psychanalyse détruit la fonction de Dieu quand elle ne reconnaît dans ce mot imprononçable qu'un effet de l'exigence de nomination du parlêtre. Il lui faut soutenir cette exigence qui est intrinsèque à l'existence du langage, et donc de l'inconscient. A s'en écarter, elle devient immanquablement une nouvelle illusion produite par un moment historique. L'exigence du langage impose de nommer l'innommable, le Réel, acteur de l'inconscient : si elle ne s'affronte pas au feu du Réel, la psychanalyse ne pourra, à terme, que s'effacer dans l'oubli radical d'une forclusion collective. Il lui faut soutenir le point de folie qui l'origine, sinon, à son insu, elle s'en défendra.

Poursuivons la fiction : une humanité qui aurait perdu la psychanalyse serait aliénée dans un exil qu'elle ignorerait elle-même. Une nouvelle religion se grefferait sur ce forclos, religion syncrétique où l'appel à l'extension du sens s'appuierait

sur un reste de psychanalyse devenue science de la nature humaine, dans un ésotérisme du transfert sauvage, nécessaire à la transmission devenue religieuse.

La pression de la "mondialatinisation", selon le terme inventé par Jacques Derrida, impose aux langues, aux cultures particulières le cauchemar d'un exil. En se présentant comme l'ultime valeur de la civilisation, le capitalisme expatrie les hommes de leur identité culturelle. Etourdis par ce déni de leurs sublimations, de leurs idéalisations, de leurs langues mêmes, atteints dans leur identité narcissique, ces hommes blessés ne trouvent plus que dans le religieux la réserve de sens nécessaire à l'existence. L'intégrisme religieux, crispé sur la tradition, et le fondamentalisme, agrippé à la lettre, comme le rappelait Pascale Hassoun, naissent d'une réaction à l'emprise excessive de la "mondialatinisation" qui se substitue à l'histoire, à la culture, à l'identité spécifiques à chaque groupe humain.

Puisse une rencontre comme celle-ci nous relancer dans notre exigence à l'égard de la psychanalyse !

Ne pas céder sur le racisme

Serge Reznik

L'histoire se passe dans une petite bourgade d'Europe Centrale, à la fin du siècle dernier. Un Juif se cogne à un antisémite en traversant la rue :

« Sale cochon, braille le rustre.
— Goldberg, salue le Juif. »

Le contraste entre la grossièreté de l'un et la civilité de l'autre amuse : que dites-vous, cher ami ? Enchanté, je me présente.

Mais n'y a-t-il pas dans la réplique, un autre message ? *Répondre à l'injure, en affirmant le nom* (et, en même temps, la retourner à l'envoyeur, à la façon de l'enfant « tu t'es toi-même nommé par ton injure ! »)

L'injure apparaît comme un premier temps dans la formation de la métaphore[1]. Elle permet une réponse qui s'oppose à la brutalité qu'aurait pu entraîner la bousculade. Elle introduit un écart qui, s'il est perçu par l'autre, va limiter la provocation au corps à corps.

A la fraternité du corps est opposée la fraternité par le discours : « je te reconnais humain malgré ta haine grossière et te le fais savoir par un mot qui montre, avec élégance, le chemin qu'il te reste à parcourir ».

L'affirmation de son nom constitue un deuxième temps : un salut au père qui m'en a fait don, et au bon entendeur possible du

1 LACAN (J), *Ecrits*, Paris, Seuil 1966, p.891 : « en quoi nous-même entendons qu'on ne perde pas la dimension d'injure où s'origine la métaphore. »

witz. On lui offre, en raccourci, un aperçu de la structuration subjective avec son mode d'emploi — la loi qui pacifie — et, en prime, le souvenir de ses premières jubilations verbales.

« A partir de ce choc, épaule contre épaule, tu m'as injurié en me rabaissant au rang d'un animal que mes frères considèrent comme impur. Tu as voulu t'affirmer comme supérieur à moi en effaçant la différence signifiante qui est votre lot commun.

A quoi je te réponds, de la façon la plus laïque : nom contre nom, voilà l'écart de la différence que tu nies, et c'est un non à la jouissance du corps à corps. »

Le nom propre, ainsi prononcé, va saisir l'écart de l'injure et l'élever au rang du tiers Autre, la loi symbolique.

On notera que ce mot a la structure d'une coupure interprétative : affirmer le nom permet ensuite de s'en défaire. Par cet acte, le symbolique est venu se nouer au réel du choc et à l'imaginaire de l'injure. Il aura fallu pour cela ignorer avec science le sens et la jouissance de celle-ci. Y a-t-il une chance que l'interlocuteur en ait été quelque peu bousculé ?

Que se serait-il passé s'il n'y avait pas eu cette métaphore ?

L'injure serait devenue une insulte[1], l'histoire se serait terminée par un pugilat... ou bien l'homme juif aurait « ramassé son bonnet »[2], poursuivi son chemin, et son fils, faisant de cette défaillance paternelle le cristal de sa théorie, aurait apporté au monde la psychanalyse...

Transportons-nous maintenant un siècle plus tard. Sur le terrain de l'injure et de l'insulte, l'idéologie raciste n'a pas cessé de se répandre, jusqu'à la catastrophe[3] du nazisme et ces partis qui aujourd'hui, dans une Europe en crise, font resurgir le cauchemar d'une répétition historique.

Que nous enseigne le bref échange que nous avons rapporté ? Il nous montre le ressort essentiel de l'injure raciste : l'attaque du nom propre, dans ses différents degrés.

Ecorcher le nom, c'est déjà, comme l'expression l'indique toucher le corps, puis vient le ravalement du nom propre au nom commun, et au dernier terme, l'anéantissement des corps, l'effacement des noms.

---

1 Voir la distinction avancée par Alain DIDIER-WEILL in *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil, 1995, p.88 : « l'injure diffère radicalement de l'insulte car elle dit quelque chose de faux tandis que l'insulte nomme un réel que le sujet n'est pas en mesure de contester. »

2 JONES (E), *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Tome I, Paris, PUF, 1958, p.25.

3 « Que les choses suivent leurs cours, voilà la catastrophe » disait Walter Benjamin.

Pour saisir l'efficace de l'attaque, il nous faut interroger la fonction du nom propre, que Lacan a située au coeur de sa réflexion sur les noms du père.

Question complexe qu'il faudrait déplier. Nous indiquerons brièvement ici un repérage structural possible à partir de la mise à plat du nœud borroméen telle qu'elle fut présentée dans la conférence dite "troisième" de Rome en 1974[1]. La triple nomination de l'imaginaire, du symbolique et du réel vient serrer le vide central sur lequel se branchent les trois jouissances (de l'Autre, phallique, du sens).

Nous proposerons l'hypothèse suivante :

C'est ce vide, désigné par la lettre a, que viendrait recouvrir le nom propre, précédemment défini comme « fonction volante pour suturer un trou », alors que le Nom-du-père recouvrirait la partie du nœud délimitée de l'intersection du réel et du symbolique (a et jϕ).

Fonction éminemment instable donc, et en même temps elle seule peut faire limite au sens et à la jouissance de la parole située hors réel ("j'ouïs-sens"), en ouvrant l'accès à la signification du phallus.

Le nom occupe cette place en tant qu'il a été donné par Un père (identification primaire), et est intraduisible (même s'il a été traduit ou modifié au cours des pérégrinations familiales) — propriété qui en fait l'outil possible d'un déchiffrage à la manière de Champollion : la notion de Nom-du-Père servirait alors à déchiffrer les trois nominations entrelacées du symbolique, de l'imaginaire et du réel à l'instar de l'inscription des noms de Ptolemée et Cléopatre dans les trois langues de la Pierre de Rosette. Le défaut de la structure consisterait dans l'instabilité de cette fonction.

Dès qu'on argumente, on est en position de se justifier par rapport au soupçon mis sur l'identité. Comment justifier la structure ?

---

1 LACAN (J), La "Troisième" in *Lettres de l'FP N° 16.*
Le schéma (simplifié) se présente ainsi :
Imaginaire
corps
JA a sens

Réel Jϕ langage

Symbolique

D'où la faiblesse des discours qui visent à rétablir un sens, le bon, alors qu'il s'agit d'établir et de faire tenir un non au sens.

Il y a dans le discours raciste une dénégation intrinsèque. C'est une machine à jouir de la parole qui déstabilise la signification en produisant du sens, un sens unique, mortifère, comblement imaginaire qui vient masquer un démenti du réel[1] (celui des camps, dans le négationnisme).

« Chaque réalité se fonde et définit d'un discours »[2] disait Lacan, c'est-à-dire « d'une utilisation du langage comme lien »[3]. L'attaque du Nom-du-père déstabilise ce qui dans la structure, permet d'établir du lien : en intention, la métaphore paternelle permet la ligature entre le désir et la loi — en extension, l'ensemble du fonctionnement des discours est touché. C'est alors que la mise en (ob)scène du chef peut se produire : « cette jouissance qu'un père ainsi méprisé, a pu interdire, le chef l'incarne et te l'apporte sur un plateau : tu n'as plus qu'à te mettre à table ».

Fort heureusement il y a l'angoisse, angoisse légitime qui vient comme une tentative de laisser une place au désir, ainsi écrasé par la jouissance. Et le citoyen non-dupe pourra être pris de vomissements ou devenir anorexique... s'il ne se sert pas de sa parole.

Quant au citoyen-analyste, son savoir lui offre peu de secours confronté comme il l'est à l'impuissance de la vérité, ce qui n'empêche pas... d'exister ? En tout cas d'écrire, de produire des traces, du nom, d'où la proposition d'ouvrir dans *Che Vuoi ?* d'une rubrique qui traiterait du racisme, dans tous ses états.

Il se démarquera de l'antiracisme : d'énoncer ne fait que renforcer ce qui est énoncé — ce qui laisse du champ aux petits Goebbels qui manipulent le mensonge. Armé de sa seule plume, serrant dans ses bagages son éthique, son humour, et s'il le souhaite, quelques mathèmes, s'avancera-t-il contre les moulins à vent de la machine idéologique ?

Il s'appuiera sur ce fait d'histoire : la destruction des juifs d'Europe a eu lieu et on ne l'explique pas. On peut tenter d'en rendre compte par une œuvre — de témoignage (Primo Lévi), de recherche historique (Raoul Hilberg), de nomination (Claude Lanzmann).

---

1 *Les démentis du réel*, Paris, Lysimaque, 1991, préface de S. Rabinovitch, p.9.
2 *Le Séminaire XX*, "Encore", Paris, Seuil, 1979, p.33.
3 *Ibid.* p. 32

Il pourra toujours se consoler en songeant que le pessimisme freudien du *Malaise dans la civilisation* ressemble à une bonne nouvelle à côté de l'avertissement Lacanien d'une montée du racisme[1], qui serait comme le *négatif* d'« une pratique : la ségrégation, conséquence de cette universalisation en tant qu'elle ne résulte que du progrès du sujet de la science. »[2]

S'il travaille dans une institution, il se devra d'être vigilant sur la façon dont les noms sont traités.

Enfin, comme le passant de notre histoire qui rêvait peut-être, en traversant la rue, il lui restera à trouver la bonne réplique, à son réveil.

Nous conclurons en méditant sur cet aphorisme de Georges Perec[3] :

« Vivre, c'est passer d'un espace à un autre, en essayant le plus possible de ne pas se cogner. »

---

1 Séminaire "...Ou pire" XIX, inédit - Séance de clôture du 24 juin 1972, dernière phrase : « Puisqu'il faut bien ne pas vous peindre uniquement l'avenir en rose, sachez que celui qui monte, qu'on n'a pas encore vu jusqu'à ses dernières conséquences et qui lui, s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme, dont vous n'avez pas fini d'entendre parler. »

2 in *Petit discours aux psychiatres* 10/11/1967, inédit.

3 in *Espèces d'espaces*, Ed. Galilée 1974, p. 14.

Un antisémitisme peu ordinaire en séance

Sylvie Benzaquen

Elle était devant moi exhibant un sourire pervers que je ne lui avais pas connu jusque-là. Elle semblait être devenue ce sourire pervers, de la tête aux pieds quasiment.

Et elle y allait de ses propos d'un antisémitisme que j'avais déjà bien souvent entendus au décours de certaines cures, mais jamais avec cette intention ouvertement affirmée de descendre l'autre à bout portant, de le liquider jusqu'à son nom.

J'avais jusque-là rencontré le répertoire classique dont se supporte l'antisémitisme ordinaire — « manger en juif », « ils sont partout, ils nous prennent tout », « ils sont avares » etc. — bousculés parfois par quelques extras prenant appui sur les remontées nauséabondes de certaines bouches d'égout du monde politique ; mais la façon dont se formulait cet antisémitisme ordinaire — comme en passant, sourd à lui-même en quelque sorte — ne l'avait jamais constitué à mes oreilles comme un obstacle rédhibitoire à la poursuite du travail de la cure. Faute que ces propos puissent encore interroger celui où celle qui les proférait, c'est moi qui m'en saisissait pour les inclure dans ma réflexion sur la conduite de ces cures.

Bien que toujours éprouvants, ces passages rencontrés dans certaines cures ne m'avaient jamais fait envisager sérieusement qu'il m'arriverait un jour de mettre une patiente à la porte, en raison non pas tant de ses propos antisémites que de la jouissance féroce qui semblait les porter et du déni massif

qu'elle opposait à toute tentative de ma part d'interroger avec elle l'irruption d'une telle violence antisémite, annulant de ce fait toute possibilité de poursuivre le travail. Selon elle : « Il n'y avait rien à interroger ».

Je n'avais jamais non plus fait l'expérience en séance qu'un tel procédé visant à (ne) me réduire (qu'à) à « un nom juif » m'atteindrait avec une telle violence dans mon corps.

Le meurtre n'était certes pas absent de cette séquence.

A la question de savoir ce qui avait bien pu faire flamber les composantes paranoïaques très à fleur de peau chez cette patiente, je pourrais certes rappeler ce que chacun sait, à savoir que dans les dispensaires publics la majorité des patients que nous recevons sont pris dans de telles débâcles psychiques et sociales que c'est jusqu'au support du "savoir se tenir", susceptible de les aider à garder une certaine contenance face à autre — contenance d'autant plus nécessaire que tout s'effondre dans leur vie — qui en arrive parfois à leur faire défaut.

Ce rappel, s'il brosse dans les grandes lignes le cadre d'une telle irruption de violence, ne dit pas pour autant ce qui a mis le feu aux poudres encore tièdes des précédents esclandres professionnels, familiaux et amicaux dont semblait jalonnée la vie de cette patiente ; irruptions de violence irrépressible qui l'amenaient à « se faire jeter de partout » ainsi qu'elle ne manquait pas de le souligner — ce qu'elle a finalement réussi à reproduire avec moi alors qu'il devenait audible que cette femme commençait à m'investir de sa confiance. Est-ce ce mouvement vers moi qui lui a fait peur au point de devoir m'éjecter violemment de son champ psychique ?

Un détail de la séance précédente m'a amenée à penser que je n'avais pas suffisamment pris la mesure de ce que représentait pour elle ce que je lui avais proposé, en réponse à sa demande de changer l'horaire de sa séance prochaine pour une raison que j'avais estimée tout à fait recevable : ni plus ni moins pour moi que le premier rendez-vous de ma première consultation de la semaine à venir, qui faisait partie de mes horaires habituels de travail. Cette proposition ne tranchait d'aucune façon sur mon ordinaire au dispensaire et c'est probablement cet "ordinaire" souvent surchargé de trop de misère humaine qui m'a fait sous-estimer la tonalité un rien effrayée de la remarque qu'elle

m'avait immédiatement adressée : « N'est-ce pas trop tôt pour vous ? » Remarque qui aurait dû me laisser entendre que je lui donnais trop, "trop" par rapport à ce qu'elle ne pouvait encore recevoir de l'autre. J'en suis brutalement devenue pour elle « une étrangère au nom juif ». Comme si ma proposition avait été par elle interprétée non comme un rendez-vous de travail que j'inscrivais sur la seule plage encore disponible de mon emploi du temps, mais en tant que don intrusif et persécutant d'une part de mon humanité sur laquelle il lui était encore impossible de prendre appui, sauf à risquer d'y perdre part où totalité de son identité résumée pour elle en son nom « bien français » ainsi qu'elle (me) l'a rappelé.

C'est cette étrangère qu'elle ne pouvait encore entendre et identifier en elle qui est venue faire effraction dans son système de défense déjà bien fragile contre l'invasion délirante, risquant de lui faire perdre le peu d'assise narcissique qui lui restait et l'amenant à m'éjecter de son champ d'identifications potentielles en (ne) me réduisant (qu') à « un nom juif ».

Face au déferlement de violence antisémite de cette femme qui refusait obstinément sinon de questionner l'irruption d'un tel type de propos — la passion perverse qui les portait rendait une telle démarche impossible à envisager dans l'instant — tout du moins de les reconnaître comme siens — elle ne disait pas : « Oui je suis antisémite et voila pourquoi je l'affirme », mais : « C'est normal de parler ainsi des juifs, ils ne sont que etc. » —, j'ai estimé que je n'étais plus en mesure d'occuper une position d'écoute analytique à son égard ; son obstination à camper dans l'insulte ordurière à l'égard de l'autre m'avait fait rencontrer mes propres points de butée *en tant qu'analyste*, comptes non tenus desquels je serais peut-être moi-même tombée dans une position perverse — en lui reproposant un rendez-vous par exemple, qui aurait pu être reçu par elle, à ce moment là, comme une invite de ma part à ce qu'elle revienne m'insulter.

Aussi ai-je décidé de mettre un terme à ses séances avec moi en lui demandant de sortir de mon bureau et en lui signifiant que pour ce qui me concernait je ne m'estimais plus en mesure de continuer à la recevoir mais qu'elle pouvait adresser sa demande à un autre collègue.

L'écoute analytique peut-elle se déployer dans n'importe quelles conditions ? Nous ne le pensons pas.

Que chaque psychanalyste en arrive à rencontrer ses propres points de butée face à telle ou telle autre façon qu'aurait un patient de se positionner dans sa structure est une donnée indéniable susceptible de faire reconnaître à chacun qu'il ne lui serait pas possible d'être l'analyste de n'importe quel patient.

Ne pas tenir compte de ses propres points de butée, être dans le déni de ses limites ne reviendrait-il pas à adopter une position de toute puissance à l'égard du patient, position qui non seulement ne pourrait que rendre stériles les éventuelles avancées dans la cure mais qui surtout finirait tôt ou tard par se payer très cher tant pour le patient que pour l'analyste — passages à l'acte incestueux ou délinquants ou autres, comme pour désigner et mettre au défi ce qui aura été dénié par l'analyste.

Néanmoins la rencontre de ces points d'impossible est-elle pour autant à verser nécessairement et toujours sur le compte des points de l'inanalysé de l'analyste ? Nous ne le pensons pas non plus.

Notre propre pratique et l'écoute de celle de nos collègues nous amèneraient plutôt à constater que ces points d'impossible auxquels vient parfois se heurter l'écoute analytique coïncident souvent avec le pervertissement des conditions de viabilité du travail analytique, au point d'en rendre inenvisageable sa poursuite.

Comment comprendre néanmoins que mon défaut de présence d'esprit à traduire immédiatement en actes son « N'est-ce pas trop tôt pour vous » en « C'est bien trop tôt pour moi » ait réveillé une telle haine meurtrière sur ce registre-là, celui de l'insulte antisémite ?

Sauf à penser que tout psychanalyste porteur d'un nom considéré comme étranger aurait pour mission impossible de ne jamais commettre d'erreur sous peine de se faire réduire à son nom manié par l'autre comme une insulte, ne pourrait-on pas s'appuyer sur le propos de Daniel Sibony dans son livre *Le "racisme" et la haine identitaire*[1] pour mieux entendre l'irruption d'un tel propos : « Une idée simple et dure parcourt ce

1 SIBONY (D.), *Le "racisme" et la haine identitaire*, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 1997.

livre silencieusement : c'est qu'il y a des gens qui soudain *manquent d'appui pour exister* et qui, au lieu de basculer dans la déprime, se mettent à haïr celui dont ils pensent qu'il a cet appui, qu'il le leur a peut-être pris, ou volé ; et dans cette haine ils trouvent l'appui qui leur manquait pour exister ».

N'est-ce pas d'avoir pu commencer à m'investir de sa confiance et que j'agisse comme si cette confiance était déjà bien installée qui a déstabilisé cette femme au point qu'elle n'ait pu qu'avoir à nouveau recours à son appui habituel pour exister : sa suspicion chronique et passionnelle à l'égard de l'autre. L'autre ne pouvait vouloir que « l'avoir », « l'entourlouper », « la baiser » etc., jusqu'à en arriver à sa diatribe antisémite en un bouquet final de haine.

Daniel Sibony avance également que souvent « les "racistes" sont des gens qui ont perdu contact avec leur origine et qui ne savent comment la retrouver ; ils trouvent dans leur haine un *support d'être qui remplace cette origine*, qui leur en donne une autre, à la place, neuve et maniable ». Bien que les quelques semaines de travail avec cette femme ne nous aient pas permis d'aborder analytiquement la question de son rapport à l'origine, ne peut-on néanmoins entendre que c'était peut-être en effet ce à quoi voulait accéder cette femme, à une identité neuve et maniable susceptible de lui faire faire l'économie d'avoir à questionner le rejet qu'elle provoquait de toute part, en me demandant sur le pas de la porte et alors que je venais de la mettre dehors pour insulte portant sur mon nom, de lui donner le nom d'un collègue, « un autre nom » cette fois, bien français.

Nom(s) que je n'ai pas donné(s), refusant de (ne) réduire mes collègues (qu') à leurs seuls noms « bien français ».

Et depuis quand, du reste, un nom référé à une supposée pureté de l'origine quelle qu'elle soit aurait la vertu de faire qu'un sujet évite d'avoir à affronter l'angoisse liée à certains mouvements transférentiels ? N'est-ce pas cette angoisse qu'avait pressentie cette femme en prenant prétexte de mon nom juif pour m'apprendre, toujours sur le pas de la porte « qu'elle avait refusé mon nom avant même de me connaître, dès que la secrétaire le lui avait énoncé au téléphone ».

Qu'avait-elle d'emblée refusé au juste ? Mon nom juif ou l'éventualité de pouvoir investir l'autre de la confiance

minimale nécessitée par ce type de démarche, avec la charge d'angoisse que cela ne pouvait que réveiller en elle ?

Il ne nous reste plus qu'à espérer que ce que nous lui avons signifié ait pu faire acte pour elle, en introduisant quelques porosités dans la solide carapace de son déni pervers.

E.S.P.
(Ensemble avec les Sans-Papiers)
Belleville, 19e

Entretiens

*Si nous nous penchons sur l'*actuel *de notre société, nous sommes nécessairement amenés à situer la crise actuelle au sein d'un phénomène qui bouscule l'organisation capitaliste qui était notre référence jusqu'ici, celle fondée sur les rapports du capital et de la production. Ce phénomène qui remet profondément en question notre société et ses valeurs est celui de la mondialisation du libéralisme économique. Ce n'est pas le lieu d'en faire l'analyse ici. Mais si l'on sait que le capital n'est plus fondé sur l'Etat-nation, ni sur la production mais qu'il a sa propre logique, celle que l'on voit à l'œuvre dans les multinationales, on ne peut que prendre la mesure des répercussions que la mondialisation du libéralisme économique peut avoir sur les relations sociales.*

Comment les Etats vont-ils réagir face à cette mondialisation ? Vont-ils se désengager en livrant la société à un marché lui-même dérégulé et mondialisé ? Allons-nous assister à un dénouage des liens sociaux et à une désagrégation du corps social ? Faut-il cyniquement admettre qu'on ne peut plus avoir d'action qui modifierait les activités humaines et que celles-ci seraient condamnées à n'être pas autre chose que des instruments visant à reproduire ce qui est ? Que proposer face aux transformations techno-économiques qui accentuent la dissolution du sujet dans une objectivité surréifiée ?

Face à la mutation libérale fondée sur l'individualisme possessif et la concurrence impitoyable, la restauration de la citoyenneté républicaine ne nous apparaît-elle pas comme une tâche aussi cruciale qu'urgente ? Ne nous faut-il pas élaborer un contrat de citoyenneté qui fasse du bien commun l'affaire de chacun et de la liberté individuelle l'affaire de tous ? Ne nous faut-il pas retrouver l'insolence salvatrice de la lutte pour la liberté, l'égalité et la solidarité ? Ne faut-il pas retrouver l'insolence de la lutte solidaire pour une liberté qui restituerait à la créativité de chacun la part qui lui revient ?

Ces questions, nous les avons posées à "Ensemble avec les Sans-Papiers", initiative de quelques-uns, qui, à sa mesure, nous a semblé avoir l'insolence de la réponse, insolence dans leur capacité de bouger, de se mobiliser et de créer une nouvelle forme de sociabilité. Si nous avons voulu les interroger, c'est pour cela. C'est aussi parce que nous avons perçu chez eux la volonté de désenclaver la question des sans-papiers et celle de l'immigration ,de manière à ce que la société actuelle ne s'abrite pas derrière elle, mais reprenne les questions de la citoyenneté telles qu'elles se posent dans leur ensemble.

A' : Nous aimerions savoir comment l'idée de vous réunir est venue, à partir de quel événement ? Nous aimerions connaître vos actions et l'esprit dans lequel vous les faites.

A[1] : Au début 1996, peu après les grandes grèves de 1995, j'avais croisé une voisine à une fête et nous avions parlé et ressenti le besoin de nous rencontrer pour réfléchir et éventuellement agir ensemble au lieu de rester des "voisines". Nous sommes allées ensemble à Saint-Bernard[2] et c'est ensuite que nous avons décidé de nous réunir, de faire un comité de quartier pour voir si nous pouvions décider d'agir à plusieurs, petit à petit, avec les "Sans Papiers". Petit à petit, il y a eu du monde. D'une réunion à l'autre, l'intérêt persistait.

A' : Vous les avez contactés sur quelle base ?

---

1 Pour des raisons personnelles, les membres de E.S.P. ont souhaité garder l'anonymat. Pour la clarté de la discussion, nous les appellerons A, B, C ; A', B', C' sont les intervenants de *Che Vuoi ?*

2 L'été 1996, des "Sans-Papiers" ont investi l'église Saint-Bernard pour soutenir une lutte afin que l'Etat prenne en compte leurs revendications.

A : Des amis ou relations susceptibles de vouloir faire quelque chose avec les sans-papiers. Parallèlement à *Sans-Papiers du 19e*, je participe à l'élaboration d'un journal de quartier, *Quartier Libre* ; quelqu'un qui participe aussi à *Quartier Libre*, nous a dit que se créait un collectif, une association qui s'intéresserait aux sans-papiers du 19e. Pour moi, ça a fait tilt tout de suite, parce que j'allais déjà au 32 rue Poissonnière avec les sans-papiers de Saint-Bernard, ce je pensais continuer à faire, mais qu'il y ait quelque chose sur mon quartier, sur mon arrondissement, m'intéressait. Je pensais qu'on pourrait peut-être agir plus précisément, et bien qu'habitant depuis 8 ou 9 ans l'arrondissement, je ne connaissais pas beaucoup de personnes proches de mes idées, et j'ai pensé que c'était un moyen d'élargir un peu, de rencontrer des gens qui partagent la même idéologie. Ça faisait collectif de quartier Jourdain : c'est un quartier à l'intérieur du 19e ; donc vraiment quartier. Je me rappelle avoir regardé ma copine en riant et lui avoir dit : « Tiens, des Soviets poussent dans le 19e. »

Pourquoi cette réflexion ? Parce que manifestement le rassemblement ne venait pas des associations antiracistes qui avaient créé un collectif unitaire. Il venait d'ailleurs et c'était important aussi ; "quelque chose" poussait hors des "formes habituelles". J'ai connu des collectifs unitaires d'associations, mais celui-là était différent. Il y avait une forte sensibilité sur la question des sans-papiers. A Saint-Bernard, c'était vraiment "les boules". Je me souviens avoir vu des jeunes pleurer, de puis longtemps je n'avais pas vu des jeunes pleurer pour une cause collective. Nous avons établi une sorte de réseau téléphonique à partir de cette forme de solidarité, pour relayer les problèmes qui nous étaient posés et les actions que nous pouvions décider. Si quelqu'un se fait expulser, on de téléphone ; c'est souvent de l'improvisation, donc limité, mais les gens suivent.

B' : Vous pouvez dire ce que vous faites ?

B : J'y fais ce que fait tout le monde, j'essaie de discuter, d'avoir les informations sur ce qui existe. Le collectif des sans-papiers lance les signatures par rapport à la loi Debré, les manifestations nationales.

B' : C'est quoi les choses ?

B : Au départ, on a fait des tracts. Au départ, notre idée, c'était de faire le lien entre le mouvement des sans-papiers et le

mouvement social et montrer que tout ça avait un lien, que ce que vivait les sans-papiers, la répression dont ils étaient victimes, n'était pas déconnectable de la situation du marché du travail, de la montée de l'extrême-droite. Au départ, on a fait deux tracts très longs, ce qui nous a été parfois reproché et parfois salué. Ces tracts essayaient vraiment d'expliquer, de faire de la contre-information. En effet, ce ne sont pas les immigrés qui empêchent les "Français" de trouver du travail.

Petit à petit, l'urgence des manifestations, du mouvement contre la délation, contre la loi Debré, se sont imposés. Jusqu'en mars à peu près, nous avons rédigé des tracts, participé aux manifestations et fait circuler des pétitions. Puis nous avons organisé deux réunions publiques qui ont eu énormément de succès. La mairie du 19e nous ayant refusé un local, le PC du 19e nous a accueillis. Les militants nous ont dit qu'ils n'avaient jamais vu autant de monde dans leurs locaux.

Ce qui m'a poussée à venir, c'est la façon dont on m'a expliqué comment ça fonctionnait. J'avais l'impression que même venant détachée de tout mouvement, de toute association, de tout parti politique, je pouvais venir en tant que simple individu que je suis. C'était moi qui allais participer à une action, en mon nom, sans être attachée à quelque mouvement que ce soit. Et je trouvais que c'était intéressant; il y avait longtemps que je n'avais pas eu cette occasion. En général, on est toujours le représentant de... Après les discussions qu'on a eues, je pense que c'est intéressant que ce soit comme ça, que ça n'engage personne d'autre que moi.

A mon avis si ça marche, c'est qu'il y a des gens qui viennent, on ne sait pas d'où ils viennent, on ne sait pas qui ils sont, ils peuvent prendre des initiatives, ils peuvent décider de participer à la réunion de préparation du tract, ils peuvent faire ce qu'ils veulent. Certains ont essayé de magouiller mais ont échoué chaque fois. C'est la force de ce collectif. Je crois qu'il y a vraiment une volonté que ce collectif ne se transforme pas en cartel d'organisation. A la limite, la seule organisation, c'est les listes de noms qui circulent, et qui ont été distribuées à tout le monde.

L'histoire du mouvement de 1995 est importante. Une bonne partie d'entre nous a milité. Nous avons tous à peu près le même âge, n'avons pas connu Mai 68 et nous avons été très marqués par le mouvement de grève de 1995. Je crois que ce qui a énormément joué dans ce collectif, c'est la sociabilité, parce qu'il y avait une proximité et parce que — mais sans excès ou sans obsession — on s'est rencontrés. On a fait des bouffes ensemble, on a fait des fêtes

ensemble, on se croise dans la rue, on se parle. Et c'est agréable, c'est humain, c'est un militantisme humain. Il n'y a pas tellement de culpabilité.Iil y a de la responsabilité mais il n'y a pas de la charge.

B' : Vous avez dit qu'il n'y a pas dans ce mouvement de rejet des organisations. Pouvez-vous développer cette idée ? Le retrait ou la déception n'est pas forcément un sentiment qui fait passer dans l'activité tout de suite, mais dans la réactivité. Peut-être qu'il y a là quelque chose de différent. Nous souhaiterions que vous nous disiez comment vous pouvez dépasser le sentiment de déception et travailler « sans rejet » — c'est votre mot et il me semble faire pivot. A rester dans l'amertume et dans la déception, ou dans l'idée qu'on va faire un contre-pouvoir, on reste dans le "réactif" qui dévore une bonne part de l'énergie et ne laisse guère de place aux initiatives nouvelles.

A : Ce qui m'a attirée vers ce collectif, c'est que, vue l'urgence des faits, on a théorisé certes, surtout à la première réunion pour chercher un nom, mais pour aller très vite au concret. A chaque réunion ou presque, on prend une décision concrète : écrire un tract, organiser un meeting, fournir des renseignements. Ce n'est pas pesant, mais en même temps on ne brasse pas du vent.

Tout le monde est obligé de compter avec nous : le PS, le PC, la Ligue, le LCPE, SOS.

Quant au rejet : je trouve assez fort qu'au cours des réunions, en cas de désaccord, l'agressivité ne manque pas bien sûr, celle que porte chacun en soi, mais je dirais que ce n'est pas une agressivité d'organisation. Il y a bien des petits jeux personnels de celles et ceux qui voudraient se mettre en avant, mais c'est normal et suffisamment varié pour que ça se déroule.

Je suis très sensible à l'idée de réseau. Quelque part on est sûr de chacun, c'est la force du réseau. Ne serait-ce que la façon dont on se contacte d'ailleurs. Pendant l'hiver, il y avait tout le temps des actions, j'appelais trois personnes et je savais qu'en appelant ces trois personnes, chacun en appellerait d'autres.

On est dans une situation où il n'y a pas de réponse politique claire. On attend des faits, on n'est sûr de rien, on sait qu'il y a des choses dont on ne veut pas. Mais alors, qu'est-ce qu'on veut vraiment ? Et est-ce qu'on veut une réponse globale ? Ce n'est pas sûr. En tout cas il y a besoin de discuter. Il y a quand même un gros besoin de discuter politique. Même et surtout avec ce nouveau gouvernement, nous attendons des faits et des discussions.

C' : Que savez-vous ne pas vouloir ?

A : Que ce soit récupéré par les organisations traditionnelles. Nous voulons aller chercher les autres. La deuxième chose que je souhaite, c'est de montrer que c'est possible dans un quartier. Je vis dans le 19e depuis très longtemps, et montrer qu'on peut agir dans un quartier, que c'est suivi et que ça tient, me tient à cœur.

J'aimerais donner un exemple précis de ce que j'appelais tout à l'heure humanité et sociabilité : j'ai appris qu'une des femmes, la seule à ne pas être organisée, à n'avoir aucun passé militant derrière elle, mariée à un sans-papiers, j'ai appris donc qu'elle avait énormément de problèmes financiers. J'ai appelé le voisin d'en face et on a organisé une collecte. L'argent a été donné au nom d'*ESP*, pas d'une façon individuelle.

A' : On peut faire quelque chose sans être dans une stratégie d'organisation ?

C : Oui, à condition de le vouloir. Je me demande souvent si les militants des organisations traditionnelles militent par habitude ou parce qu'ils ont vraiment envie de changer le monde. Si tous les militants avaient réellement envie de changer le monde, on n'en serait pas là.Là, je crois que nous avons réussi à agir parce que l'envie en était très forte. On s'est donné les moyens de réussir, on s'est donné les moyens de permettre à tous de trouver leur place, d'avancer. Dans cette organisation-là, on pourra sur des points, peut-être petits mais très précis, enfoncer le clou jusqu'à obtenir ce que l'on veut. Il aurait été intéressant de demander à ceux de l'*ESP*, qui sont aussi à la Ligue communiste, qui sont par ailleurs militants syndicaux — donc qui ne sont pas en mal de militantisme — ce qu'ils venaient faire là.

Je pense qu'effectivement les organisations politiques sont vraiment figées, qu'elles n'arrivent pas à se regarder elles-mêmes. Ici quelque chose se passe qui n'est plus dans l'apparence ou les grands discours, nous choisissons d'agir, localement, sur de petits faits, mais d'agir.

A' : Vous dites : « Faisons petit mais faisons. » Il y a une tendance actuelle à ne pas faire, avec l'idée qu'on ne peut rien, qu'on est tellement petit, que le monde économique et politique est tellement une machine qu'on ne contrôle plus, que toute action de ce fait serait inefficace.

B : Moi, je suis à la retraite, donc j'écoute beaucoup la radio le matin. Je passe de France Culture à France Inter, je m'aperçois qu'il y a beaucoup d'associations, un peu dans le genre du collectif, qui se réunissent pour traiter des points très précis, auprès de gens plus ou moins démunis, plus ou moins sans emploi. Des gens téléphonent, font des émissions. Et j'ai l'impression que ça se multiplie ; ça peut faire une espèce de réseau qui viendrait pallier un peu le manque de structures politiques, administratives.

Il faut ajouter que nous ne sommes pas dans l'humanitaire, nous n'aidons pas de pauvres petits immigrés, etc. Nous sommes "soutien à". Il nous arrive de critiquer les actions des sans papiers, certaines de leurs initiatives que nous estimons inutiles. Nous ne sommes pas évangéliques du tout. Il est clair pour nous que toutes les libertés sont menacées. Donc ce n'est pas une aide aux pauvres.

J'ai remarqué que si quelqu'un s'arrête dans le métro, parce qu'un petit jeune est plaqué contre le mur, je m'arrête et, à partir du moment où quelques uns s'arrêtent, d'autres gens regardent. On ne dit rien, mais cette présence immobile implique qu'il faudra que les choses se passent correctement, que le jeune ne soit pas tabassé. J'ai remarqué que beaucoup de gens deviennent vigilants à l'autre, ce qui n'existait pas il y a une dizaine d'années.

Il n'a jamais été question de faire de ce comité un comité de soutien pur aux sans-papiers. C'est un comité qui n'a pas tant pour vocation de s'adresser aux sans-papiers ou de s'adresser aux émigrés, que de s'adresser à la population française.

B' : C'est un discours bien manipulateur que celui sur la mondialisation !

B : Justement ce discours sur la mondialisation laisserait penser qu'on est soumis à un système qui nous dépasse et rendrait inutile toute action individuelle ou collective. Or je dirais que les années qu'on vit là, c'est quelque chose de l'ordre du "quand même". On n'a pas de réponse à tout, on ne voit pas obligatoirement où peser, ça c'est vrai. Moi je ne pense pas que notre action soit seulement au niveau des sans-papiers, parce que les sans-papiers c'est *quand même* la loi française. On peut décider sur nos lois *quand même*, il y a un point d'appui.

La "mondialisation" : c'est vrai que je vois des gens qui dans un premier temps sont assommés. Et puis ça ne dure qu'un temps, parce qu'il y a bien quand même des gens qui décident la

mondialisation. Ce n'est pas une abstraction. Donc, à partir de ce moment-là, ça peut bouger ; je ne sais pas comment ça se fera, cela sera peut-être plus facile avec le renforcement de l'Union Européenne. Cependant, même la grève des travailleurs coréens, dont les effets sont encore inconnus — les média en ont peu parlé — a eu un impact dans les réflexions des européens[1]. Ce n'est donc pas non plus obligatoirement *ad vitam eternam* que les situations sont comme ça. Chez nous, c'est en train de bouger, de partir, de se dégrader, mais certains autres gagnent là où la délocalisation apparaissait comme un mouvement immuable. Maintenant nous pensons que ça peut bouger aussi là-bas. Et donc le problème, c'est de faire quelque chose. Je fais un lien avec l'appel des économistes contre la pensée unique en France. Il y a des gens qui commencent à dire : « On peut penser autrement. »

B' : On ne peut pas accepter comme ça l'idée que l'économique prime tout.

B : Déjà il y a ça, mais ça c'est plus ou moins moral.

B' : Non, ce n'est pas seulement moral, c'est factuel. D'ailleurs, comme vous le disiez tout à l'heure, la mondialisation n'est pas une abstraction.

B : Voilà c'est ça. Il y a des gens derrière qui pensent ça, et donc le font. Et on peut penser autrement et faire autrement. Peut-être qu'on n'est plus dans le rouleau compresseur d'un monde à visée unique — produire toujours plus, à moindre frais.

1 On peut maintenant ajouter la grève des Teamsters travaillant chez UPS (United Parcel Service), grève de quinze jours au bout de laquelle les camionneurs ont obtenu satisfaction. L'ultra-flexibilté du travail et les rémunérations dérisoires assorties ont trouvé aux Etats-Unis une opposition suffisamment forte pour que le "libéralisme très avancé" doive ici céder. Cf. *Le Monde* des 22, 23, 24, 25 Août 1997.